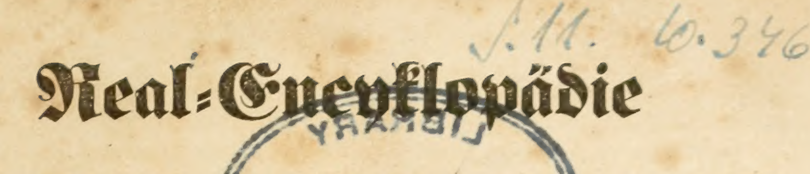








Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Siebzehnter Band.

Vadian bis Wessel.

Gotha.
Verlag von Rudolf Besser.
1863.

V.

Vadian, Reformator in St. Gallen, s. Watt, von der.

Väter, apostol., s. Apostolische Väter.

Väter der Kirche, s. Kirchenväter.

Väter des guten Sterbens, in Spanien Agonizanten genannt, ist eine Congregation regulirter Kleriker, gestiftet von Camill de Lellis im Jahre 1586 und bestätigt vom Pabste Sixtus V. mit der Bestimmung, ein gemeinschaftliches Leben zu führen und zu den drei Gelübden der Armuth, der Keuschheit und des Gehorsams als viertes noch die Verpflichtung beizufügen, den Kranken im Sterben, auch in der Pestzeit, Beistand zu leisten. Unter der Leitung des Stifters, der zugleich erster Superior war und seinen Sitz bei der St. Magdalenenkirche in Rom nahm, verbreitete sich die Congregation, die dort noch jetzt ihren Hauptsitz hat, schnell in die Hauptstädte Italiens, namentlich als Pabst Gregor XIV. sie zu einem geistlichen Orden erhoben hatte (1591). Indem die Väter durch Camill in Neapel bereits festen Fuß gefaßt hatten, gründeten sie neue Häuser in Mailand und Genua (1594), in Bologna (1597), Mantua (1600), Ferrara (1603) und noch andere neue Häuser in Neapel (1604), so daß Pabst Paul V. die Congregation schon in fünf Provinzen theilte (1605), die jedoch Pabst Innocenz X. (1644), der die kleineren Klöster in Italien aufhob, auf zwei beschränkte, während sie sein Nachfolger Alexander VII. wieder auf vier ausdehnte. Zu diesen Provinzen gehörten auch die Häuser, welche der Orden in Spanien besaß, wo er indeß keine weite Verbreitung erlangen konnte und hier überhaupt nicht mehr besteht. In Italien war er sehr verbreitet, und die Häuser, die er dort noch hat, theilen sich in Profeß-, Noviziat- und Siechenhäuser. Ein General steht an der Spitze; die Noviziat- und Siechenhäuser dürfen Einkünfte besitzen, — ein Privilegium, das den Profeßhäusern versagt ist. Das Noviziat ist zweijährig und die Professen legen außer den schon erwähnten vier feierlichen Gelübden noch vier einfache ab, nämlich in dem herkömmlichen Krankendienste keine Aenderung vorzunehmen und eine Aenderung nur dann zuzugeben, wenn sie den Kranken zum größeren Vortheile gereicht; kein Eigenthum, was den Häusern gehört, zu beanspruchen; nach keiner Würde außerhalb des Ordens zu streben und denjenigen dem Superior anzuzeigen, der ein solches Streben kund gibt; endlich eine außerhalb des Ordens übertragene Würde nur mit päbstlicher Dispensation anzunehmen. Die Ordenskleidung ist wie die Tracht der Kirchendiener, doch ist das Kleid noch mit einem Kreuze auf der linken Seite versehen.

Väter oder **Brüder des Todes**, Todesväter oder Einsiedler, Religiose des heil. Paulus, des ersten Einsiedlers, heißen die Glieder eines Mönchsordens, dessen Stiftung in die Mitte des 12. Jahrhunderts fällt und seine Entstehung durch das damals im strengeren Mönchsthume liegende Streben fand, durch strenge Gelübde sich zu kasteien, in einer Einöde, getrennt von Allem, was irdische Freude schafft oder gewährt, zu leben und immer nur mit dem Gedanken an den Tod sich zu beschäftigen. Der Bischof Bartholomäus von Fünfkirchen hatte seit etwa 1215

viele Einsiedler seines Sprengels zu einem gemeinsamen Leben nach der Regel des heil. Jacob von Patach vereinigt. Seinem Beispiele folgte der an der Kathedrale zu Gran fungirende Kanoniker Eusebius, der aus adeliger Familie stammte und sowohl wegen seiner Mildthätigkeit als auch wegen seines eingezogenen Lebens bereits in dem Rufe großer Frömmigkeit stand. Um sich im Sinne seiner Zeit ein noch höheres Verdienst zu erwerben, legte er seine Stelle als Kanoniker nieder, verschenkte das ihm noch gebliebene Besitzthum, zog sich in eine Einöde bei Pisilia im Graner Gebiete zurück und widmete sich hier unter beständigem Gebete und beständiger Erinnerung an den Tod der strengsten Ascese. Bald fand er Gleichgesinnte, die sich ihm anschlossen, rasch verbreitete sich der Ruf von dem besonders heiligen und verdienstvollen Leben dieser Einsiedler. Eusebius vereinigte sie ebenfalls zu einem gemeinsamen Leben und baute nicht bloß eine Kirche, sondern auch ein Cönobium für sie (1250). Gleichzeitig nahmen sie die Regel der Einsiedler von Patach an, vereinigten sich mit denselben zu einer Congregation, und von den nun zu einem Orden zusammengetretenen Einsiedlern von Patach und Pisilia, der im Jahre 1252 vom Bischof Ladislaus von Fünfkirchen die Bestätigung erhielt, wurde Eusebius zum Superior erwählt. Nach dessen Tode (1270) nahmen die Einsiedler die Augustinische Regel an, stellten dazu besondere Statuten auf, wählten einen General zu ihrem Oberhaupte (1308) und erhielten für diese Neuerungen die Bestätigung vom Pabste Johann XXII. Der Orden, der sehr strenge Bußübungen in seine Regel aufgenommen hatte, wurde mit wichtigen Privilegien versehen, namentlich auch der bischöflichen Jurisdiktion entzogen und gewann eine nicht unansehnliche Verbreitung, die sich außerhalb Ungarns nach Oesterreich, Polen und Croatien ausdehnte. Je weiter er sich verbreitete, desto mehr stieg aber auch sein Reichthum, seine Macht und sein Ansehen. Eine Zeit lang war er auch mit dem aufgehobenen Orden der heiligen Einsiedler des Paulus von Theben in Portugal (gestiftet von Mendo Gomez de Simbra um die Mitte des 15. Jahrhunderts und bestätigt vom Pabste Gregor XIII. im Jahre 1578) vereinigt, die aber einen eigenen General annahmen und überhaupt nicht mehr als Einsiedler, sondern als Mönche lebten, die der Predigt und den Wissenschaften oblagen. Die nach der Augustinischen Regel bestimmte Organisation des Ordens schrieb als Kleidung vor einen hellbraunen Rock mit mäßig weiten Aermeln, eine hellbraune Kapuze, ein Skapulier, einen schwarzen Gürtel, einen schwarzen Mantel bei feierlichen Gelegenheiten und einen schwarzen Hut; die Religiosen mußten den Bart wachsen lassen. In dem Kloster U. L. Fr. zu Klarenberg bei Czenstochau hat sich ein Rest von dem ungarischen Orden lange erhalten.

Diese Einsiedler, die den heil. Paulus von Theben zum Schutzpatron wählten, darum auch Pauliner hießen, verbreiteten sich auch nach Frankreich, wo sie aber vorzugsweise Väter oder Brüder des Todes genannt wurden und einen Hauptsitz in Rouen fanden. Wann sie hier zuerst auftraten, läßt sich nicht bestimmen. Pabst Paul V. bestätigte im J. 1620 ihre von dem Bruder Wilhelm Callier aufgestellten Constitutionen, und König Ludwig XIII. ihre Wohnungen in Frankreich, doch hier hob Pabst Urban VIII. den Orden auf, der aber in Polen noch einige Klöster behielt. Ihr gegenseitiger Gruß bestand in den Worten „Memento mori"; zu ihren Obliegenheiten gehörte es, Kranke zu besuchen, Gefangene zu trösten, Sterbenden das Sakrament zukommen zu lassen, Verbrecher zur Richtstätte zu begleiten, Todte zu beerdigen; als Ordenskleidung war ein weißgrauer Rock, eine schwarze Kapuze und ein schwarzes, mit einem Todtenkopfe versehenes Skapulier vorgeschrieben. — Vergl. Abbildung aller geistl. u. weltlichen Orden. Fünftes Heft. Mannh. u. Frankenthal 1780. — Recueil de tous les Costumes religieux et militaires. Tom. V. Par M. Bar. Par. 1786, in dem Abschnitte: Ordre des religieux de Jacob Paul Premier Eremite en France, appellés communément Les Frères de la mort (ohne Seitenangabe). **Neudecker.**

Vagantes, Clerici vagantes s. vagi, sind in der Terminologie des älteren Kirchenrechts solche Geistliche, die eines bestimmten Ordinationstitels, d. h. eines

ständigen Kirchenamtes als Quelle ihres Lebensunterhaltes, entbehren und deshalb unstät umherziehen. Schon im 4. und 5. Jahrhundert wurden hie und da Kirchengesetze gegen das unordentliche Treiben solcher Kleriker erlassen. Das chalcedonische Concil untersagte im 6ten seiner Canones das χειροτονεῖν ἀπολύτως oder die ordinatio absoluta s. vaga (die eines bestimmten titulus ordinationis ermangelnde Ordination von Klerikern) schlechthin. Auch in anderen alten Kirchengesetzen wurde der Grundsatz eingeschärft: ne quis vage ordinetur. Nichtsdestoweniger tauchten immer wieder von Neuem vagirende Kleriker in größerer oder geringerer Zahl auf, namentlich in solchen Ländern, an deren Bekehrung zum Christenthum noch gearbeitet wurde, oder in den Nachbarländern solcher Missionsgebiete. Denn den als Missionären ausgesandten Geistlichen ließ sich in vielen Fällen ein bestimmter Sprengel von vorneherein nicht anweisen, und oft genug trieben heidnische Verfolgungen, oft auch bloße Furcht vor denselben, dergleichen Missionsbischöfe oder -Priester in weniger unsichere Gebiete der Kirche zurück, wo sie sich dann, ohne die Jurisdiktion eines bestimmten höheren Geistlichen anzuerkennen, als sogenannte ἀκέφαλοι oder clerici regionarii (Wandergeistliche) herumtrieben. Hatten sie obendrein durch Simonie oder durch irgend welches andere unerlaubte Mittel ihre Ordination erschlichen, so lag die Gefahr nur um so näher, daß sie alsbald auf die Stufe gewöhnlicher Vaganten herabsanken, daß sie Bischöfen, Priestern und anderen intitulirten oder fest angestellten und bepfründeten Geistlichen gegen Geld oder Naturalverpflegung ihre Aushülfe in ihren Amtsverrichtungen antrugen; daß sie bei weltlichen Großen in den germanischen Reichen, namentlich in den Schlössern der Grafen und Ritter, Dienste als Hausgeistliche (Kapläne) annahmen und sich dabei wohl auch zur Mitbesorgung unwürdiger und erniedrigender Geschäfte ungeistlicher Art mißbrauchen ließen; kurz daß sie aus ihrem geistlichen Amte ein Gewerbe machten und auf die störendste Weise in die geordneten Verhältnisse und Verrichtungen des regulären Klerus eingriffen. Besonders zahlreichen Klagen über dieses und ähnliches Unwesen begegnet man im karolingischen Zeitalter. Karl d. Gr. erneuerte in zwei seiner Capitularien die altkirchlichen Verbote der ordinatio vaga (Capitul. a. 789 u. 794). Aber schon im 9. Jahrhundert mußten mehrere Concilien Verordnungen gegen Clerici vagantes, insbesondere gegen deren Versuche, sich auf betrügerischem Wege in den Besitz bereits anderweitig vergebener Beneficien einzuschleichen, erlassen; z. B. ein Concil. Mogunt. a. 847 und ein Conc. Ticinense a. 850 (s. Mansi Tom. XIV. p. 906. 938). Auch einzelne Kirchenfürsten eiferten heftig gegen das irreguläre und verderbliche Treiben der Vaganten, z. B. Agobard von Lyon in seiner Schrift De privilegio et jure sacerdotii und Bischof Godehard von Hildesheim, von dem es in seiner Vita, c. IV. §. 26. heißt: „Illos (sc. clericos), qui vel monachico, vel canonico, vel etiam Graeco habitu per regiones et regna discurrunt, prorsus execrabatur." — Im 12. Jahrhundert kehren die nämlichen Klagen bei Probst Gerhoh von Reichersberg wieder, theils in seinem Liber de corrupto Ecclesiae statu ad Eugenium III. Papam, theils in seinem Tractat. adv. Simaniacos ad Bernard. Claraevall. In der ersteren Schrift (bei Baluz. Miscellan. l. V. p. 89 sq.) erklärt er die Clerici acephali seiner Zeit, weil sie Geistliches und Weltliches auf das Verderblichste mit einander mischten und weder rechte Kleriker noch auch Laien wären, für eine Art Hippocentauren und für eine Synagoge Satans. In dem Traktat gegen die Simonisten (bei Martene und Durand, Thes. nov. anecdot. T. V. p. 1459 sq.) schildert er sie als eigentliche Miethlinge, weil sie die geistlichen Amtshandlungen nur für Geld verrichteten, und vergleicht sie, ebenso wie die Canonici irregulares, den Kanaanitern, welche unbedingt aus der Kirche auszutreiben und zu vertilgen seyen. — Das kanonische Recht, wie es noch jetzt in der römischen Kirche gilt, verbietet den Bischöfen, irgend welchem Kleriker ohne bestimmten titulus beneficii die Weihe zu einem der höheren Ordines zu ertheilen. Ordinirt der Bischof Jemanden ohne einen solchen Titel, so muß er selbst ihn an seine mensa episcopalis übernehmen, bis sich eine Pfründe für ihn gefunden hat (cap. 4 et 16. X. De praeb. et dignit.

III, 5). Eben dahin zielt auch der Beschluß des Tridentinum, daß höhere Ordines nur auf Grund einer die congrua sustentatio (den standesgemäßen Unterhalt) gewährenden Pfründe ertheilt werden sollen (Concil. Trid. Sess. XXIII. c. 23, de ref.). — Unter dem Einflusse dieser und ähnlicher kirchengesetzlicher Bestimmungen hat das unruhige und ungeordnete Treiben der pfründelos umherwandernden Kleriker in der neueren römischen Kirche so gut wie ganz aufgehört.

Vergl. Bingham, Origg. Eccles. vol. II. p. 387 sq. — Planck, Geschichte der christl. Gesellschaftsverfassung I, 375. II, 100 ff. — Neander, K.-Gesch. II, 58. 164 ff. — Ueber eine alte Verwechselung des Ausdrucks Vagantes mit Vacantes („Episcopi et Presbyteri vagantes" statt „vacantes", in einem Decret. Concil. Wormatiensis a. 868) siehe Du Cange, Glossar. med. et inf. Latinit. Tom. VI. pag. 1392. Zöckler.

Valdes. — Juan und Alonso de Valdés wurden als Zwillinge um das Jahr 1500 zu Cuenca in Castilien geboren. Ihr Vater wird im Jahre 1520 als Regidor jener Stadt erwähnt; seit wann und wie lange er dieses Amt bekleidete, ist nicht berichtet. Er starb im J. 1530. Jene beiden Brüder kamen frühzeitig an den castilischen Hof; Alfons, welchen Peter Martyr von Anghiera, ein Mailänder, der alte Rath Ferdinand's des Katholischen und apostolischer Protonotar, als einen Jüngling, der zu großen Hoffnungen berechtige, ansah, begleitete den jungen König Karl im J. 1520 zur Kaiserkrönung nach Aachen und weiter nach Worms, wo er die Luther'schen Schriften verbrennen sah. „Nur Wenige waren" — schreibt Fr. v. Raumer (Gesch. Europa's seit dem Ende des 15. Jahrh. Bd. I. 1832. S. 264) — „so scharfsichtig wie der Spanier Alfons Valdes, welcher von Worms aus seinem Freunde Petrus Martyr über Alles Auskunft gibt und mit den Worten schließt: so ist, wie man meint, das Ende, wie ich aber glaube, der Anfang dieser Tragödie." Der Pabst, der mit vielleicht frommem Eifer nach Luther's Verdammung und Verbrennung strebe, hänge, schreibt Alfons, zu zäh an seinem Recht und verschmähe das einzige Rettungsmittel der Christenheit, ein allgemeines Concil. Im Jahre 1524 begegnen wir Alfons in Spanien als kaiserlichem Staatssekretär unter dem Großkanzler Mercurino Arborio da Gattinara, einem Piemontesen, der ein Jahrzehnt lang die Seele der kaiserlichen Politik war. Es gab damals vier Großmächte: Luther, der Pabst, Erasmus und der Kaiser. Verbündet mit dem Gelehrten von Basel, suchte Karl die Händel der beiden ersten zu beherrschen und zu schlichten. Als sich in Spanien in der Mitte der 20er Jahre in Folge des dort stattgefundenen Verbrennens der Erasmus'schen Schriften ein gewaltiger Sturm der Mönche gegen den großen Humanisten erhob, verfocht Alfons so warm die Sache desselben, daß ein Freund ihn erasmischer als Erasmus nannte. Der Geschicklichkeit des Großinquisitors, welcher auch die Widmung einer spanischen Uebersetzung des Enchiridion militis Christiani annahm, gelang es schließlich, den Schreiern Schweigen aufzuerlegen (vgl. meinen Aufsatz im Ebert'schen Jahrbuch für roman. Sprachen, 1862, IV. S. 158 f.). Seit 1527 finden wir Alfons im Briefwechsel mit Erasmus, und dieser hatte allen Grund, den eben so treuen als offenherzigen Freund, dessen Einfluß ihm von größtem Werthe seyn mußte und dessen klarer und feiner Sinn ihn persönlich fesselte, außerordentlich hoch zu stellen*).

Im Mai 1527 ereignete sich die Erstürmung und Plünderung Roms durch das kaiserliche Heer, das der Herzog von Bourbon befehligte, welcher dabei auf einer Sturmleiter den Tod fand. Der Pabst selbst wurde gefangen genommen. Der Wahrheit gemäß konnte der Kaiser über die nicht auf sein Geheiß geschehenen Vorfälle sich ent-

---

*) Zu den Einzelheiten in meinen Cenni ist nachzutragen, daß Alfons im Oktober 1527 mit dem Kaiser in Palenza war und von dem dortigen Archidiakonus Alfons Hernandez, dem Uebersetzer des Enchiridion, einen Brief an Erasmus zur Besorgung erhielt. Erasm. epist. 343. app. Auch der Brief des Kaisers an Erasmus, dess. epist. 915., aus Burgos 13. Dezember 1527, ist ohne Zweifel von Alfons Valdes, der sich auf der Adresse nennt, verfaßt worden.

schuldigen, doch kam ihm das Ereigniß, durch welches Rom und der Pabst in seine Hände fielen, nicht gerade ungelegen. Sein Sekretär gab der Stimmung bei Hofe Ausdruck in einem Dialog, in welchem sich Lactanz, ein Cavalier des Kaisers, und ein Archidiakonus, der eben von Rom kommt, in Valladolid, wo Karl die Nachricht erhielt, über jene Katastrophe unterreden. Lactanz entwickelt die Ansicht, daß die Schuld der Verwüstung Roms der Pabst trage, der, als Friedensstörer und Kriegанstifter und als selbst wortbrüchiger Verführer zum Eidbruch, seinen heiligen Beruf gröblich hintangesetzt habe. Der Contrast zwischen Pabst und Christus könnte, wenn man nur nicht die Luther'schen Kraftworte fordert, nicht greller hingestellt werden, als hier geschieht (besonders S. 351 u. 357). Die Klerisei in Rom sey noch schlimmer als die Plünderer (S. 359). „Ob es nützlich und vortheilhaft ist, daß die Hohenpriester weltliche Herrschaft haben oder nicht, das mögen sie selbst bedenken; sicher würden sie, meines Erachtens, freier für die geistlichen Dinge sorgen können, wenn sie mit den weltlichen sich nicht befaßten" (S. 358). Vom Kirchenstaat, den unlängst noch Macchiavell als den Musterstaat gepriesen hatte, urtheilt Lactanz, in der ganzen Christenheit werde kein einziger Staat schlechter regiert. Das Volk würde besser fahren, wenn der Pabst seine Länder freiwillig dem Kaiser abträte, statt sie so, wie er gethan, zu beschützen (S. 357. 368). Lactanz vertheidigt auch die Festnehmung des gegen seine eigenen Kinder wüthenden heiligen Vaters (S. 372 f. 472). Ein Dekret sage, Viele seyen vom Pabst excommunicirt, die es nicht von Gott seyen (S. 405). Er weist hin auf die Mission des Erasmus, der mit großer Beredtsamkeit, Klugheit und Bescheidenheit die Fehler und Täuschungen des römischen Hofes und aller Kirchenbeamten dargelegt habe. „Und da dieß", fährt er dem Archidiakonus gegenüber fort, „in keiner Weise bei euch anschlug, im Gegentheil die Laster und bösen Sitten täglich zunahmen, so wollte Gott auf andere Art versuchen, euch zu bekehren und erlaubte, daß jener Mönch Martin Luther aufstand, der nicht nur alle Scheu vor jenen ablege indem er ohne irgend welche Rücksicht alle ihre Laster kund machte, sondern auch viele Gemeinden vom Gehorsam gegen ihre Prälaten entfremde, damit ihr, da ihr aus Scham euch nicht hattet bekehren wollen, euch vielleicht bekehrtet aus Habsucht, um nicht den Vortheil zu verlieren, den ihr von Deutschland hattet, oder aus Ehrgeiz, um eure Herrschaft nicht so sehr zu schmälern, wenn Deutschland, wie es jetzt der Fall ist, fast außer eurem Gehorsam verharrte. Gut", bemerkt der Archidiakonus, „aber dieser Mönch sagte nicht bloß von uns Schlechtes, sondern auch von Gott, in tausend Ketzereien, die er geschrieben hat." Lactanz antwortet: „Ihr sagt die Wahrheit; jedoch, wenn ihr abgestellt hättet, was er, zuerst mit vielem Grund, sagte, und ihn nicht mit euren Excommunikationen herausgefordert hättet, so würde er sich möglicherweise niemals haben dazu hinreißen lassen, jene Ketzereien zu schreiben, die er nachher schrieb und schreibt, noch auch wäre in Deutschland ein so großer Verlust an Leibern und Seelen eingetreten, wie nachher aus jenem Grunde eingetreten ist" (S. 389 folg.). Da man aber weder auf die ehrerbietigen Vorwürfe des Erasmus, noch auf die unehrerbietigen Beleidigungen Luther's gehört habe, so habe Gott zu anderen Bekehrungsmitteln greifen und Kriegsnoth über Rom zulassen müssen (S. 401 *). Der Archidiakonus berechnet den Schaden der letzten Plünderung auf 15 Millionen Dukaten und meint, daß Rom in 500 Jahren nicht wieder werde Rom werden (422 f.). Die heil. Peterskirche war zum Pferdestall geworden (S. 431). Fast vierzig Tage lang war in der Hauptstadt des Christenthums keine Messe gelesen (S. 440), sogar die Gebeine der Apostel waren umhergeworfen (S. 442). Das will auch Lactanz nicht gebilligt haben; die Reliquien, welche wirklich solche seyen (und den Gläubigen nicht in

*) Pabst Adrian VI. hatte in der Instruktion seines Legaten für den Nürnberger Convent die Verderbtheit der römischen Curie als Quelle der Corruption in der Kirche mit den offensten Worten eingestanden. Kardinal Cajetan erkannte das Unglück Roms vom J. 1527 in seinen in demselben Jahre kurz darauf geschriebenen Bemerkungen zu Matth. 5, 13. als gerechte göttliche Strafe an.

ein Dilemma bringen, wie das, daß die Mutter der Maria zwei Köpfe gehabt haben müsse, oder Maria zwei Mütter), die möge man in Ehren halten, aber das Volk belehren, daß sie alle nichts seyen im Vergleich mit dem heil. Sakrament, das Jeder täglich empfangen könne (S. 441. 452). In Jesus Christus sollen wir Alle unsere Hoffnung setzen und, vermöge man es nicht, Gott um die Kraft dazu anflehen. Der Aberglaube sey so eingewurzelt, daß man sich nicht wundern dürfe, wenn Gott dergleichen Entweihungen zulasse, zu dem Zwecke, einige Mäßigung herbeizuführen; ehren wir künftig die Bilder, ohne Jesus Christus zu entehren (S. 424. 457). Die Christenheit sey fast in eine Art von Heidenthum herabgesunken (S. 462). Auch der Priesterehe redet er das Wort (S. 397) und ist beredt gegen die kirchliche Käuflichkeit. „Vom größten Theile der Diener Christi können wir weder Heiliges noch Profanes anders als für Geld bekommen. So daß das Paradies denen verschlossen scheint, die kein Geld haben" (S. 392 f.). Der Archidiakonus selbst spricht schließlich seine Hoffnung aus, daß der Kaiser nun die Reformation der Kirche in die Hand nehmen werde, so daß man bis ans Ende der Tage rühmen könne: Jesus Christus gründete die Kirche und Karl V. restaurirte sie (S. 479).

Dieser Dialog, wahrscheinlich schon im Juni oder Juli geschrieben*), cirkulirte abschriftlich unter Freunden. Auch der päbstliche Nuntius, der berühmte Graf Baldessar Castiglione, bekam Kunde von der Existenz dieser antipäbstlichen Schrift, während er sich mit dem Hofe in Burgos befand**), vermuthlich Anfang 1528, und ließ im März oder April in Madrid durch seinen Sekretär den Valdes warnen***). Als der Graf im Sommer 1528 in Madrid†) von mehren Seiten hörte, es seyen von jenem Werk viele Abschriften genommen, und man beabsichtige, es auch nach Italien und Deutschland zu schicken, verschaffte auch er sich — wie es scheint im September — ein Exemplar, da man ihm, wie er selbst sagt, fast den Vorwurf machte, zu lau gewesen zu seyn gegenüber einem unter seinen, des päbstlichen Vertreters, Augen schmählich gegen Kirche und Pabst gerichteten Werke. Letzterer hatte ihm im Sommer nach der Einnahme Roms die allerhöchste Unzufriedenheit über seine Amtsführung zu erkennen gegeben, wie er in einem Briefe vom Dezember des Jahres 1527, unterzeichnet als Seiner Heiligkeit demüthigster Diener und Sklav, selbst angibt. Jetzt eilte er, nachdem er den Dialog des kaiserlichen Sekretärs gelesen, zum Kaiser und beschwerte sich. Hierüber stellt ihn Valdes brieflich zur Rede. „Indem ich", sagt der Verfasser des Dialogs, „den Kaiser entschuldigen wollte, konnte ich nicht umhin, den Pabst zu beschuldigen, von dessen Würde ich mit so viel Religion und Ehrfurcht spreche, wie jeder gute und gläubige Christ zu thun verpflichtet ist, und die Schuld, die man der Person zuschreiben kann, sorge ich, so viel ich kann, von ihm zu trennen und auf seine Minister zu werfen. Und wenn

---

*) Als der Kaiser zur Befreiung des Pabstes noch keine Anstalt machte, S. 472. Am dritten August erst schickte der Kaiser den Franziskanergeneral, ein Paar Tage darauf noch einen Geschäftsträger nach Italien, um den Heerführern den, freilich sehr verclausulirten (wahrscheinlich, wie das Schreiben vom 2ten an den König von England, vom Sekretär Valdes concipirten), Befehl zur Freilassung des Pabstes zu überbringen (Guicciardini l. 18. Jovius l. 25. Principum et illustr. viror. epistolae, Amsterod. 1644. p. 187. Spondanus ad a. 1527. n. 9. Raynaldus ad a. 1527. n. 29), eine Sache, schreibt der Vicekönig im Dezember nach der erfolgten Freilassung, die nicht so schnell sey zu bewerkstelligen gewesen, wie der Kaiser gewünscht (documentos inéditos para la historia de España. t. 24. p. 477 f.).

**) Dies war der Fall vom 17. Okt. 1527 bis zum 20. Febr. 1528, docum. inéditos 9, 556, aber schon am 22. Januar reisten die Gesandten ab, Navagero Opera Patav. p. 386. 8. 91., der ausdrücklich auch den Castiglione als dort anwesend nennt. Ein Brief von Bald. Castiglione an Vittoria Colonna ist aus Burgos vom 21. Septbr. 1527 datirt, Serassi 1, 171 f., der hier oben berührte an den Pabst ebendaher vom 10. Dezember, das. 2, 147 f.

***) Vor der Abreise von Madrid nach Valencia, welche am 23. April 1528 stattfand, Navagero 391. In Valencia war der Kaiser vom 3. bis 20 Mai, docum. inéd. 9, 556.

†) Noch in Madrid, wohin der Kaiser am 3. August zurückkehrte und bis zum Oktoberschluß blieb; dann siedelte er für den Winter nach Toledo über. Docum. inéd. l. c.

alles dieß nicht genügt, so bekenne ich, dort etwas zu weit gegangen zu seyn, und daß ich, um Ihnen zu dienen, bereit bin, es zu emendiren, da man es nicht mehr unterdrücken kann. Wenn Sie aber sagen wollen, daß in jenem Dialog Einiges der christlichen Religion und den Kirchenbeschlüssen zuwider ist, so bitte ich Sie, da das zu sehr meine Ehre berührt, sehen Sie zuvor wohl zu; denn hier stehe ich, um zu vertheidigen, was ich geschrieben habe. Und damit Sie mich nicht für so unüberlegt halten, wie man mich vielleicht geschildert hat, ist es gut, daß Sie wissen, daß, bevor ich diesen Dialog zeigte, ihn zuerst Herr Juan Aleman sah (der Sekretär des Kaisers, der noch Jahre nachher sich unterzeichnet findet), dann Don Juan Manuel (der einige Jahre kaiserlicher Gesandter bei Leo und Adrian war) und dann der Kanzler (Gattinara), damit sie als einsichtige Leute und die die Angelegenheiten verstanden, mir corrigiren und emendiren könnten, was ihnen nicht gut schiene. Auf den Rath Don Juan's emendirte ich zweierlei. Nicht zufrieden damit, weil Fälle vorkamen, die die Religion berührten, und ich Theolog weder bin noch zu seyn beanspruche, zeigte ich ihn dem Dr. Coronel, der, nachdem er ihn zweimal durchgelesen, mich ermahnte, einige Dinge zu emendiren, die, obgleich sie nichts gegen die Frömmigkeit enthielten, doch von Einigen verläumdet werden könnten. Ich zeigte ihn darauf dem Kanzler der Universität Alcalá, und dem Magister Miranda und dem Dr. Carrasco (Llorente 1, 460. 461) und anderen ausgezeichneten Theologen jener Universität. Sie lobten ihn und wünschten sogar Abschrift davon zu haben. Nachher sahen ihn Magister Bruder Alonso de Vives (Virues?), Bruder Diego de la Cadena, Bruder Juan Carrillo und endlich Bischof Cabrero, — alle haben ihn gelobt und gebilligt, zugleich mit der Aufforderung, ihn drucken zu lassen, indem sie sich erboten, ihn zu vertheidigen gegen Jeden, der ihn verläumden möchte. Ich wünschte indessen niemals, dieß zu thun, weil er mir in Wahrheit nicht so gut vorkam wie jenen." „Uebrigens", so schließt er, „habe ich das Vertrauen auf Gott und auf meine Unschuld, daß ich am Ende mit mehr Ehre als Beschämung hieraus hervorgehn werde."

Die Erwiederung des Nuntius, wohl im Herbste geschrieben und aus Madrid datirt, wo damals auch Valdes mit dem Hofe anwesend gewesen seyn wird, ist ein umfangliches Aktenstück, aus welchem auch nur Auszüge mitzutheilen, uns hier kein Raum verstattet wird. Der Graf, welcher eben in diesem Jahre 1528 und gerade in Madrid die erste Ausgabe seines so berühmt gewordenen „Hofmannes" drucken ließ, ergeht sich in den maßlosesten Schimpfreden gegen den kaiserlichen Sekretär und erblickt denselben schon im Schandkittel des Auto de fe.

Alfons konnte schweigen; der Kanzler ließ ihn nicht fallen, und Juan, geistig wie leiblich sein täuschend ähnlicher Zwillingsbruder, hatte einen nicht minder scharfen Dialog unter der Feder, der spätestens wohl im Dezember in Umlauf kam. Er heißt: Dialoge zwischen Merkur und Charon. Dieser läßt sich von jenem erzählen, wie Kaiser Karl und König Franz von Frankreich ihren Ehrenstreit durch ein Duell ausfechten wollen, das schließlich durch des Letzteren Schuld nicht zu Stande kommt*). Diese Erzählung wird von Zeit zu Zeit unterbrochen durch das Auftreten jüngst verstorbener Seelen, schlechter und guter, mit denen sich der Fährmann der Unterwelt und der Himmelsbote in Gespräch einlassen. So zieht sich durch den Dialog ein politischer und ein religiöser Faden. Gegenüber dem tumultuarisch bewegten Deutschland, wo aus der lutherischen Sekte wiederum neue Spaltungen

---

*) Der spanische rei de armas stattete über seine verunglückte Pariser Mission, welche bei S. 313. 315. als das Ende dieses Ehrenhandels mitgetheilt wird, am Tage seiner Rückkunft nach Madrid, am 7. Oktober, dem Kaiser Bericht ab (Sandoval 16, 22). Am 10. November ließ der Kaiser aus Toledo einen gedruckten Bericht über die ganze Duellsache an die Städte Spaniens senden (das. 25). Vor dem Beschluß dieser Appellation an das Publikum ist Juan Valdes' Dialog doch gewiß nicht ausgegeben. Im ersten Buche desselben S. 135 sagt er esto año de 1528. Der bei Lafuente hist. de España 12, 497 f., nach dem MS. im Archiv zu Simancas, abgedruckte aus Toledo 30. Nov. 1528 datirte Brief Karl's an seinen Generalkapitän zu Fuenterrabia, dem er Abschrift der ganzen Cartellsache schickte, indem er ihm anheim gab, dieselbe wo ihm gut schiene zu veröffentlichen, ist unterzeichnet: „Auf Befehl Seiner Majestät. Alonso Valdes."

entsprungen sehen (S. 3), wird Spanien glücklich gepriesen, dessen General-Inquisitor durch Klugheit und Güte auch den Lärm gegen Erasmus zu beschwichtigen gewußt habe (S. 5 f.). Der wahren Christen freilich sind gar wenige und wagen sie sich nicht in die Oeffentlichkeit (S. 20). Angesichts der Verkommenheit derer, die sich nach Christi Namen nennen, äußert Merkur, er würde sich für arg beschimpft halten, wenn sich diese Leute Merkurianer nennen wollten (S. 19). Er hat sich einmal, als er Mehrere zum Empfange des heil. Leibes Jesu Christi dem Altare nahen sah, denselben in gleicher frommer Absicht angeschlossen, und ist nur, weil er nicht bezahlen wollte, zurückgewiesen worden (S. 17). Charon belehrt die Seele eines Bischofs über die Schuldigkeit eines solchen, wobei er auch hervorhebt, daß derselbe die ganze heil. Schrift kennen und verstehen müsse (S. 73, vgl. 275). Dem Merkur sagt Petrus im geplünderten Rom: die Leute werden nun merken, wie viel höher sie ein Wort aus den Briefen des heil. Paulus oder aus den meinigen halten sollen, als unsere Leiber, da sie diese so mißhandelt sehen, und die Ehre, die sie unseren Gebeinen anthaten, haben sie von jetzt an unserem Geist zu erweisen, den wir zu ihrem Nutzen in unseren Briefen eingeschlossen hinterlassen haben (S. 83 f.). Der derbe Merkur will sich todt lachen, als er sieht, wie gerechte Vergeltung Christus an Rom übt, wie die Verkäufer verkauft, die Räuber beraubt, die Maltraiteurs maltraitirt werden (S. 81 f.). Es müsse noch schlimmer kommen, sagt Petrus (S. 86). Dem Pabst und den Kardinälen wird ausdrücklich genug ihr Decem gegeben. Danach also, sagt Charon gelegentlich, vergessen auch die Statthalter Christi, ihr Wort zu halten. Du wirst, antwortet Merkur, stets finden, daß man, wo der beste Wein wächst, den schlechtesten trinkt, und daß der Schuster zerrissene Schuhe trägt und der Barbier nie gekämmt ist. Der Vergleich gefällt mir sehr, muß Charon antworten und vorsichtig hinzusetzen: obgleich er nicht ganz trifft (S. 78 f., vgl. 37. 294). Daß eine Reformation der Kirche durchaus nothwendig sey, sagt der Verf. ein Paar Mal (S. 86. 293). Er läßt eine heil. Seele aussprechen, daß sie stets Gott um seine Gnade gebeten und nicht auf eigene Vernunft noch Kraft vertraut habe (no fiando en mi injenio ni fuerzas proprias S. 275). Dieselbe hat übrigens nichts dagegen, wenn man zuweilen die Jungfrau Maria als Intercessora anrufe, nur müsse man nicht vergessen, daß allein Gott die Gnade geben könne, und müsse sie aus diesem Urquell erbitten (S. 278). Auch die Messe zu hören, ist ganz gut (S. 43. 163). Priester und Mönche ehrte eine fromme Seele als Diener Gottes, indem sie dabei vor Fabeln und Erfindungen ihre Augen schließt (S. 168). Sie suchte den Umgang derer, in welchen sie das Bild Jesu Christi wiederstrahlen sah (S. 161). Sie übte sich in dem unablässigen Gebet, niemals um weltliche Güter bittend (S. 163 f.). Uebrigens aber brauche man, sagt sie, um ein guter Christ zu seyn, nicht melancholisch zu seyn (S. 167). Gewaltsame Bekehrungsversuche billigt Juan nicht einmal den Türken gegenüber (S. 114 f.). Seinen Tadlern gilt die Antwort: Brüder, geht die Wege, die euch besser scheinen, und laßt mich meinen gehen, denn seht, er ist nicht schlecht. Einer verdammten Theologenseele hält Charon vor: wenn du in Wahrheit Theolog wärest, so wüßtest du, was Gott ist; und wenn du es wüßtest, so wärs dir unmöglich, ihn nicht zu lieben; und liebtest du ihn, so würdest du dich so verhalten, daß du in den Himmel kämest. — Im zweiten Buche des Dialogs wiegt die Politik vor, es ist eine Art von gleichzeitigem Antimacchiavell. Die Fürsten sollen, wie Plato wolle, Philosophen, und sollen Christen seyn. Von einer Beschränkung der fürstlichen Staatsgewalt spricht er nur insofern, als er es für einen großen Fehler erklärt, wenn der Fürst nur seiner eigenen Ansicht folge, ohne denen zuzuhören und zu glauben, die ihm zur Seite stehen. Die Darstellung zeigt die Einfachheit einer wahrhaft adligen Gesinnung und die Gewandtheit des Hofmannes. Er weiß auf das Leichteste zu scherzen und wiederum auch in den feierlichsten Ton einzugehen — was läßt sich Ergreifenderes lesen, als sein Gebet eines Königs? (S. 209 f.)

Graf Castiglione scheint nun auch gegen Juan Valdes agitirt zu haben. Diese

gegen die Brüder Valdes gerichtete Bemühung war in seiner fast vierjährigen Nuntiatur von glänzender Erfolglosigkeit die letzte, auch sie schlug in für ihn tief kränkender Weise fehl. Er starb Mitte Februar 1529 in Toledo. Der Kaiser sagte zu seinem Hofe: es ist einer der besten Cavaliere der Welt gestorben; aber den Alfons Valdes nahm er im Juli desselben Jahres mit sich nach Italien. Dessen Beschützer, der Großkanzler Gattinara, erhielt daselbst den Kardinalshut, und sogar so tölpisch ist Rom gewesen, daß es den Cortigiano (seit 1613) auf den index prohibitorum gesetzt hat, unter die Bücher, in denen Mehres zu streichen, während es Alfons Valdes ganz frei hat ausgehen lassen (nur im Venezianischen index von 1554 steht sein Name, dann im Spanischen sein Dialog Lactanz). Auch dem Juan konnte im März 1529 Erasmus, mit dem auch er in Briefwechsel stand, Glück wünschen, daß er dem Schiffbruche (gewiß dem, der ihm wegen jenes seines Dialogs drohte) entkommen sey. Beide Dialoge wurden wohl schon 1529 gedruckt, beide anonym (neue Ausg. 1850).*)

Alfons, den auf der Reise die Nachricht vom Tode seines Vaters und der Tod seines Gönners Gattinara**) getroffen hatte, kam im Gefolge des Kaisers nach Augsburg. Am 15. Juni Abends war der Kaiser angekommen; wenn nicht schon am Tage darauf, so jedenfalls am 17., hatte Valdes seine erste Unterredung mit Melanchthon über die Religionsangelegenheiten, und zeigte sich, wie schon in Piacenza den Gesandten der protestirenden Stände***), so nun hier, friedfertig und herzlich entgegenkommend.†)

---

*) Die von Ebert in seinem Jahrbuch Bd. 4. Heft 1. 1862 S. 62 erwähnte Escorial-Handschrift des diálogo de Mercurio i Caron ist nicht leicht zugänglich; kein Manuskr. jener Bibliothek wird gezeigt ohne Erlaubniß des streng römischen Beichtvaters der Königin.

**) In meinen Cenni pag. 515 seg. hatte ich mich, was das Jahr 1535 des dort besprochenen Briefes von Schepper und die Beziehung desselben auf den Kanzler Kardinal Cless betraf, auf Burscher verlassen, der durch die Art seiner Herausgabe jener MS. Jedem den Eindruck pedantischer Genauigkeit machen muß. Da ich aber nachher bemerkt habe, daß Cless erst 1539 gestorben ist (Tommaso Gar Annali del principato ecclesiastico di Trento. Trento 1860. p. 484 sg. Ughelli Italia sacra t. V. 1653. col. 521), so zweifle ich nicht, daß der Brief vielmehr vom Tode des Kanzlers Gattinara handle und das Datum zu lesen sey: A° XV^cXXX°, nicht XXXV (mehrfache schriftliche Erkundigung bei der Leipziger Universitäts-Bibliothek, wo das Manuskript sich befindet, ist unbeantwortet geblieben). Der Brief des Erasmus, auf welchen dieser Schepper'sche antwortet, ist postridie pentecostes, also am 6. Juni 1530 geschrieben.

***) Die Gesandten, welche dem Kaiser den Protest der eben daher Protestanten genannten evangelischen Stände wegen des Speyerschen Reichstagsabschieds überbringen sollten, bekamen unter den sechs Empfehlungsschreiben von Ende Mai 1529 auch eins an den Sekretär Alfons Valdes, welches dem an den Sekretär Schweiß und dem an den Großhofmeister Grafen Nassau mutatis mutandis gleichlautend war. Am 9. September übergaben sie dieselben in Piacenza, und während ihnen von Nassau und Schweiß die erbetene Unterstützung geradezu verweigert wurde, war Valdes von Allen der entgegenkommendste: „Secretarius Alphonso Waldes hat sich viel zu fördern erboten.“ Was freilich nicht geholfen hat. J. J. Müller, Historie von der Protestation und Appellation u. s. w. Jena 1705. S. 180. 185. 187. 190.

†) Joh. Saubert: Wunderwerck der Augspurg. Conf. Nürnb. 1631. S. 220 (als bei der feierlichen Verlesung und Uebergabe mit anwesend): Alphonsus Waldesius, D. und kaiserlicher geheimer Sekretarius. Welchen der liebe Gott sonderlichen regieret und erleuchtet, daß er nicht allein für sein Person die evangelische Wahrheit gesehen, sondern auch zeitlich, sobald kais. Maj. nach Augspurg kommen, derselben die Sach der Protestirenden aufs glimpflichste vorgetragen und erkläret. (Am Rand: Ein sonderlicher Liebhaber und Patronus der evang. Lehr). Welches oft erwähnter Spalatinus mit diesen Worten vermeldet. (Folgt der Bericht aus Luther's Werken. Jena Bd. 5.) Saubert fügt S. 222 hinzu: Was mit solcher Gelegenheit Philippus aufgesetzt und beschrieben, ist zu lesen beim Coelestino. Wir erkennen daher abermaln Gottes wunderbarliche Regierung und Versehung, und machen die Rechnung, daß auch solcher gestalt die kais. Maj. nicht wenig zu gelinden Mitteln angeleitet und hingegen von den blutdürstigen consiliis der Andern abgehalten worden. (Vgl. S. 9.) S. 219 bemerkt er über den Geheimsekretär Schweiß, derselbe habe, den Evangelischen schon vorher nicht abhold, durch seine Französirung der Confession, sehr viel in Religionssachen gemerkt, „und nachmaln seinem collegae Waldesio desto mehr zum Glimpf der Evangelischen beigepflichtet“. Diese beiden Sekretäre sitzen auf dem Kupferstich, als dessen Erklärung jenes Buch geordnet ist, bei der feierlichen Verlesung auf der Pfalz, in der Mitte der Versammlung an einem besonderen Tische. Der Verf. sagt S. 1, daß es ziemliche

Er ward nicht müde, zwischen den drei Häuptern, dem Kaiser, dem Legaten und Melanchthon, als taktvoller Unterhändler zu dienen, und trug dafür Sorge, daß der Kaiser über das christliche Bekenntniß der Protestanten mündlich und schriftlich gut berichtet wurde.*) Nach der öffentlichen Vorlesung der Confession machte er dem Kaiser, auf dessen Befehl, eine Uebersetzung derselben.**) Wenn Valdes über diese Leisetreterin, wie Luther sie nannte, schon vor der feierlichen Uebergabe***) urtheilte, sie sey zu bitter, als daß die Gegner sie hinnehmen könnten, so sprach er nicht sowohl als Gegner, sondern vielmehr als Vermittler. Als solcher diente er auch nach der Uebergabe†). Als Zeichen antireformatorischer Gesinnung kann auch das nicht gelten, daß er im Oktober 1531 aus Brüssel den Gratulationsbrief des Kaisers an die katholischen Schweizer nach dem Kappeler Siege über die Zwinglianer schrieb. Freilich wird darin für weitere Kämpfe auf die päbstliche Hülfe vertröstet, aber gut päbstlich war Alfons Valdes gewiß noch weniger, als der Kaiser. Am 30. Dezember desselben Jahres 1531 schreibt ebenfalls aus Brüssel der Nuntius Aleander an den päbstlichen Sekretär nach Rom (Lämmer, monum. Vatic. p. 94), er habe von einem hochgebornen, wissenschaftlich durchgebildeten

---

Mühe gekostet, bis sich „aus den alten Tabelln, Picturen, Conterfeyen und glaubwürdigen Historien“ die eigentliche Figur jenes consessus habe zusammenbringen lassen, wobei sonderlich auch vornehme Regimentspersonen vorab mit Ertheilung der Conterfeien Vorschub geleistet. Unter dem Bilde steht: Mich. Herr figurav. Georg Köler sculpsit Norimb. Etwas kleiner ist das Bild wiederholt in dem zweiten Druck von Sauberts Wunderwerck, Nürnberg 1698, und findet sich dies kleinere auch in Exemplaren des ersten Drucks. Das noch kleinere Bild derselben Scene vor Salig's Historie Bd. 1. 1730. zeigt bei sonstigen Abweichungen doch des Valdes Gesicht, Haltung und Kleidung ganz eben so wie Saubert (bei dem in dem größeren Stich der Kopf einen halben Zoll hoch). — Der Hispanus secretarius qui benigne pollicetur et iam cum Caesare et Campegio de mea sententia contulit, wie Melanchthon am 19. Juni an Luther und fast gleichlautend an Camerarius schreibt (Corp. Ref. 2, 118. 119), ist ohne Zweifel Valdes, den schon Saubert S. 181 hier findet, auch Seckendorf, comment. lib. II. 26. §. LXII.

*) Die Artikel der Lutherischen, die Melanchthon dem Valdes für den Kaiser vor der öffentlichen Uebergabe wirklich (frühestens am 21. Juni) zugestellt hat, was Spalatinus ausdrücklich berichtet, müssen, dem Inhalt der Verhandlung zwischen Valdes und Melanchthon zufolge, wie diese von Spalatin und den Nürnbergern dargestellt wird, dem zweiten Theile der nachher öffentlich übergebenen Confession entsprochen und die „Artikel, von welchen Zwiespalt ist“, befaßt haben. Sicherlich sind es nicht die bei Cölestin, t. 1. fol. 93b. sq. Wie lang übrigens doch noch eine aufs Kürzeste gestellte Verzeichnung seyn konnte, ist daraus zu ermessen, daß als solche der ganze erste Theil der Confession angesehen wurde (s. Förstemann, Urkundenbuch 1, 280. 344 f.).

**) Campeggio berichtet am 26. Juni (bei Lämmer, monum. Vatic. p. 45): sua maestà ha ordinato che [gli articoli de' protestanti] siano tradotti in Spagnuolo per sè e per li suoi. Coelestini hist. comit. Aug. 1577. t. II. fol. 190b.: Caesa. Maiest. hanc confessionem per Alphonsum Valdesium et Alexandrum Schueissium, secretarios suos, in Hispanicam et Italicam linguam transferri et converti mandavit; id quod legatus pontificius Campegius in gratiam nonnullorum Italorum Latinam linguam non intelligentium a Caesa. Maiest. precibus contendisse et papae transmisisse dicitur. Möglich, daß Campeggio sich eine italien. Uebersetzung verschaffte; Schweiß fertigte, wie wir aus dem Bericht der Nürnberger Gesandten vom 28. Juni wissen, die französische: Valdes wird die spanische gemacht haben, so daß Salig (Historie der Augsb. Conf. Bd. I. S. 224) wohl Recht hat. Nach Weber, der über so viele Uebersetzungen der Conf. Nachrichten gesammelt hat, „findet sich nicht die mindeste Spur, daß eine solche [spanische] Uebersetzung zum Druck befördert worden wäre“, Gesch. d. Augsp. Conf. Th. 2. 1784. S. 211.

***) Aus Melanchthon's eigenen Worten, daß Valdes die Confession vor der Uebergabe gesehen, ist wohl zu entnehmen, daß Valdes die vollständige gesehen, d. h. aber wohl nur in Melanchthons Gegenwart, ohne Abschrift davon zu behalten, gelesen hat.

†) Am 29. Juni berichten die Nürnberger (Strobel, Miscell. 2te Samml. S. 39), daß Melanchthon „itzo ein kurzen epilogum oder summarium der Artikel des Glaubens mache, welcher fürder in französisch transferirt und kais. Maj. ganz in geheim in Ihre Hände übergeben werden solle, auf daß Ihr Maj. abermals desto mehr Bericht habe“ — gewiß auch dies durch Valdes. Vier Wochen später, am 29. Juli, schreibt Justus Jonas: 6 feria post Magdalenae [Magd. 22. Juli, also Donnerstag 28. Juli] Philippus vocatus est ad Alphonsum Waldensium, qui in cancellaria Caesaris non mediocri loco est. Hic dixit, Hispaniarum proceres consuluisse Caesari ut concederetur petentibus utraque species et coniugia sacerdotibus libera permitterentur. Sed legatum Cardinalem Campegium hactenus noluisse consentire. (Niedner's Zeitschrift 1861. S. 630.)

Hofmanne gehört, daß es bei Hofe Leute gebe, auch solche, die alicuius auctoritatis seyen, welche an nichts anderes dächten, als daran, diese lutherische Sekte, so sehr sie dieselbe in ihren Reden verwürfen, doch durch die That zu fördern, und weil sie sich über Luther, da der verdammt sey, nicht frei äußern dürften, so höben sie den Erasmus in den Himmel und verbreiteten dessen Verehrung in Spanien, und seyen jetzt wegen dessen Verurtheilung zu Paris ganz närrisch (impazziscono). Man kann nicht zweifeln, daß der eifrigste und einflußreichste Erasmophile noch damals Alphons Valdes war, wie ihn im Jahre zuvor der kaiserliche Sekretär Schepper in einem Brief an Erasmus selbst als solchen hinstellt. Im October oder November jenes Jahres 1531 muß übrigens Valdes den Hof verlassen haben, wohl mit irgend einem Auftrage des Kaisers, in dessen Dienst wir ihn noch 1533 finden. Doch scheint er in Italien zurückgeblieben und nach Spanien, wohin sich der Kaiser im April des letztgenannten Jahres zu Genua einschiffte, nicht mit zurückgekehrt zu seyn. Vielleicht hatte er Grund, den Großinquisitor nur noch par distance für einen guten Freund zu halten. Auch daß in Peter Martyrs 1530 zu Alcalá gedrucktem Epistolar die oben erwähnten Briefe von Valdes an Marthr Aufnahme gefunden hatten, konnte ihm im Santo Ofizio nicht eben dienlich seyn. Francisco Enzinas, ein Landsmann von ihm und ein eifriger Protestant, eine Zeit lang in Melanchthon's Hause, schreibt diesem 1545:*) wäre der treffliche Alfons Valdes nach Spanien zurückgekehrt, so würde selbst der Kaiser nicht vermocht haben, ihn dem Tode zu entreißen, den die Mönche, die Satelliten der heiligen Väter, ihm wegen seiner doctrina und auctoritas bereiteten. Wo und wie er ein Ende genommen hat, ist bis jetzt völlig im Dunkeln.**)

Auch von Juan Valdes sagt Enzinas ebenda: in disciplina fraterna praeclare institutus, in Hispania vivere non potuit. 1531 finden wir ihn, nachdem er zuvor in Neapel gewesen, in Rom***), in Verkehr mit dem berühmten Gelehrten und kaiserlichen Historiographen Sepulveda, dem Freunde seines Bruders†), interessirt für naturhistorische Probleme. Auch eine Sammlung spanischer Sprüchwörter legte er damals auf Anregung einiger Freunde an. 1533 schrieb er, nach Neapel zurückgekehrt††, seinen diálogo de la lengua (erste Ausgabe, Madrid 1737, zweite ebendas. 1860)†††). Das von den Geschichtschreibern der Spanischen Literatur nach Form und Inhalt vielgepriesene Werk handelt über den Ursprung der Spanischen Sprache, über deren Recht-

---

*) Inzwischen ist der erste Theil von Campan's Ausgabe der Mémoires de Franc. de Enzinas. Texte latin inédit avec la traduction française du XVIe siècle en regard. Bruxell. 1862 erschienen.

**) Llorente, der ihm noch ein Buch de motibus Hispaniae zuschreibt, hat vielleicht das im Lateinischen noch unedirte, in spanischer Uebersetzung von Quevedo unter dem Titel El movimiento de España, Madrid 1840 herausgegebene Werk von Juan Maldonado im Sinn, der gleichfalls (s. Quevedo's Vorrede) aus dem Bisthum Cuenca gebürtig war.

***) Die neuerliche Behauptung, daß er Kammerherr eines Pabstes, und zwar Adrian's VI., gewesen, beruht wohl lediglich auf einer ganz luftigen Combination.

†) Daraus, daß Alfons seinen Bruder bei Sepulveda brieflich einführte, läßt sich schließen, daß Juan 1529 nicht mit in Piacenza war, als sich dort jene beiden sahen.

††) In der englischen Einleitung zu der neuen Ausg. des Alfabeto Cristiano wird S. XXXIV f. unter Berufung auf eine handschriftliche Vita di Giulia Gonzaga angegeben, daß Juan Valdes in Neapel zum Gouverneur des Hospitals der Unheilbaren, S. Giacomo, ernannt worden sey. Aus guter Quelle in Neapel habe ich auf meine Anfrage hinsichtlich dieses Punktes die Antwort bekommen: Le più accurate, lunghe e perseveranti ricerche per quel certo Valdes, che tra il 1530 e 1540 fu governatore degl' Incurabili, son tornate vane, giacchè niente si è trovato sulle biblioteche, niente nell' archivio dell' ospedale, sendo il medesimo stato bruciato dalla fondazione fino al 1700.

†††) Auch über das Manuskript dieses Dialogs, welches Ebert a. a. O. erwähnt, wird weitere Nachricht aus dem Escorial wohl noch auf sich warten lassen. Die Titelform dialogo de las lenguas ist, wenn nicht, was indessen unwahrscheinlich, die ursprüngliche, vielleicht durch die Erinnerung an Benedetto Varchi's (zuerst 1570, fünf Jahre nach des Verf. Tode, herausgegebenen) berühmten dialogo delle lingue oder Ercolano veranlaßt.

schreibung, Wortwahl, Styl, sowie über die gut geschriebenen Bücher derselben. Diese Arbeit ließ er sich von Freunden abdringen; sein Hauptinteresse war die religiöse Reform. Für sie wirkte er unermüdlich durch Feder und lebendiges Wort. Er war ein sehr edler Ritter des Kaisers, aber edler noch als Ritter Christi, ein Mann von der höchsten Frömmigkeit und Gelehrsamkeit — so spricht sich über ihn 1544 Celio Secondo Curione aus, der, während er den Erasmus als einen kläglich schwankenden Karakter ansieht, den Juan Valdes zu den Minengräbern rechnet, die den päbstlichen Himmel von Grund aus zu sprengen sich zur Aufgabe gemacht. In demselben Jahre 1533, in welchem er von Rom nach Neapel übersiedelte, setzte sich ebendaselbst auch der Orden der Theatiner zu dem Zwecke fest, um die Ketzerei, welche durch deutsche Soldaten 1527 nach der Eroberung Roms dorthin gekommen seyn sollte und in den folgenden unruhigen Jahren bedenklich gewuchert hatte, mit den Wurzeln auszurotten. Juan Valdes wurde der Mittelpunkt einer Gesellschaft von Stillen im Lande, die, ohne die Staatskirche geradezu anzugreifen, unabhängig den festen Grund eines freien Reiches Gottes zu legen suchten.

Auf das Lebhafteste führt uns jene Zeit der Dialog Juan's: Alfabeto Cristiano vor Augen (erste Ausgabe in italienischer Uebersetzung, Venedig 1546; zweite Ausgabe, italienisch, englisch und in's Spanische zurückübersetzt, London 1860 — 1861) *). Wie jener diálogo de la lengua, so ist auch er ein wirklich geführtes, dann auf Wunsch niedergeschriebenes Gespräch. Die beiden Redenden sind Juan Valdes**) und Giulia Gonzaga. Diese, die kinderlose Witwe Vespasian's Colonna, Herzogs von Traietto, war als die Schönheit Italiens — dem Cardinal Ippolito de' Medici verdanken wir ein Porträt von der Meisterhand Sebastian's del Piombo gerade aus dem gleich zu erwähnenden Jahre — so weithin berühmt, daß jener gewaltige afrikanische Corsar Barbarossa 1534 eine eigene Expedition nach Fondi unternahm, um sie zu rauben, ein Schicksal, dem sie mit genauer Noth entrann. Das Gespräch mit Valdes spielt kaum anderthalb Jahre später in Neapel, zur Zeit, als der Kaiser daselbst verweilte, nachdem er siegreich von seinem Kriegszug gegen Barbarossa zurückgekehrt war. Valdes hatte Gelegenheit gehabt, sich ihr dienstfertig zu zeigen in ihren Vermögenssachen. Ihre Stieftochter Isabella, die durch Verheirathung mit Giulia's Bruder Luigi auch ihre Schwägerin wurde, klagte nach Luigi's Tode gegen Giulia über Schmälerung ihres väterlichen Erbtheils. Noch aus Sicilien hatte der Kaiser im Oktober 1535 den Vicekönig von Neapel beauftragt, eine gütliche Ausgleichung zu versuchen und zu dieser hatte Valdes eifrig mitgewirkt***); die Hartnäckigkeit Isabella's, die sich inzwischen bei der Anwesenheit des Kaisers in Neapel mit dem Fürsten Sulmona vermählt, brachte es übrigens nachher doch zum förmlichen Richterspruch, durch welchen Giulia eine viermal höhere Jahresrente, als Isabella zugestehen wollte, gesichert erhielt. Ihr Bruder Luigi war 1532 gefallen bei Wiedereroberung eines seiner Schwester von anderer Seite weggenommenen Castells. So begreift man, wie sie zu Valdes sagen kann (fol. 4b), ihr seyen in den letzten Jahren Dinge begegnet, die hinreichen würden, selbst einen gesetzten Geist aufzuregen, geschweige denn einen mit der Welt und sich selbst so unzufriedenen und so zerfahrenen, wie der ihrige. An den öffentlichen Festlichkeiten, die der Aufenthalt des Kaisers mit sich brachte, scheint sie nicht Theil genommen zu haben, auch von Isa=

*) Das Buch ist noch immer selten. Von dem alten Druck ist nur ein einziges Exemplar wieder aufgetaucht. Nach diesem ist die Londoner Ausgabe in nur 150 Exemplaren und nur zu privater Vertheilung abgezogen. Auch die Separatausgabe der englischen Uebersetzung ist nur in sehr geringer Auflage erschienen; vergl. Athenaeum, March 1. 1862.

**) Daß ihn der Anfangsbuchstabe V. bezeichnen soll und daß er der Verfasser dieser Schrift ist, darüber kann dem, der seine übrigen Schriften kennt, auch nicht der allergeringste Zweifel bleiben.

***) Daß er Sekretär des Vicekönigs gewesen, ist unwahrscheinlich; vgl. auch Alf. Crist. f. 4. già sapete che non tengo negocii u. s. w.

bellens Hochzeit wird sie sich zurückgehalten haben; in der Zahl der vornehmen und schönen Damen, die dazumal bei Hofe erschienen, wird von Summonte und Giannone ihr Name nicht genannt.*) In ein so bewegtes Gemüth schlugen die gewaltigen Worte Ochino's, der 1536 die in den Fastenwochen (die am 7. März, Aschermittwoch, begannen) üblichen täglichen Predigten zu halten, nach Neapel berufen worden war, und, wie man sagte, „die Steine weinen machte.“ Einmal, als Valdes Giulia aus einer dieser Reden nach Hause geleitet hatte, schüttete sie ihm, der schon länger ihr Vertrauen genoß, ihr volles Herz über ihren Seelenzustand aus und ließ sich trösten und zurechtweisen. Der Niederschrift dieses langen bis zur Nacht dauernden Gesprächs, die er ihr auf ihren Wunsch verfaßte, fügte er die Vorbemerkung bei, daß dieser sein Rath nur ihr gelte und denen, die gerade ihn brauchen könnten, was denen gesagt seyn solle, die ihn, wenn ihnen dieser Dialog zu Gesicht kommen sollte, sey es zu strikt und rigorös, sey es zu liberal und licenziös fänden. Giulia selbst aber sollte dem von ihm Gesagten nicht größeren Glauben schenken, als ihr der heiligen Schrift und dem Ziel der christlichen Vollkommenheit angemessen erscheine. Nur als ein christliches Alphabet solle sie diesen Dialog betrachten, der die Anfangsgründe jener Vollkommenheit lehre (vergl. fol. 44), und, nachdem dieselben gelernt, bei Seite zu legen sey, damit der Geist sich mit Höherem beschäftige.**) Die heilige Schrift allein accommodire sich so der Capacität der Leser, daß, wie die Anfänger Milch, so die Vorgeschrittenen die ihnen angemessene Kost in ihr finden. Die gewaltigen Predigten des großen Redners hatten in ihr einen Kampf hervorgerufen zwischen der Furcht vor der Hölle und der Liebe zum Paradiese einerseits und der Furcht vor den Zungen der Leute und der Liebe zur Ehre der Welt andererseits. Wie sie diesen unerträglich gewordenen Streit los werden könne, ob durch Akkord? ob nur durch Ausfechten? verlangt sie zu wissen. Valdes, dem sie, wenn er ihr einen Ausweg zeige, willig zu folgen verspricht, macht ihr zunächst klar, daß der Mangel des Friedens in ihrem Gemüthe im Grunde daher komme, weil dasselbe sich nach Wiederherstellung des verlorenen Ebenbildes Gottes sehne, seiner Nahrung, die ihm durch die Ursünde (pecc. originale) verloren gegangen. Daß sie jetzt jenen Zwiespalt in sich erfahre, sey ein gutes Zeichen; die Finsterniß habe am Licht einen Gegner gefunden, der mit derselben ringe, um sie hinauszuwerfen. Und die evangelische Predigt, die zunächst in der Art des Gesetzes in ihr wirke, werde dann auch ihre eigenthümliche Kraft als Evangelium bekunden. „Das Gesetz,“ sagt er in seiner weiteren Ausführung, „ist Regel für das Gewissen. Das Gesetz lehrt uns, was wir zu thun haben, und das Evangelium gibt uns den Geist, durch den wir es ausführen können. Das Gesetz schlägt die Wunde und das Evangelium heilt sie, und zum Schluß, das Gesetz ertödtet und das Evangelium macht lebendig“ (fol. 11. 12). Er versichert Giulia, daß nichts

---

*) Affò, Memorie di tre principesse Gonzaga, Parma 1787, weiß nicht genau, wann Giulia nach Neapel übergesiedelt. Durch eine lateinische Ode vom 7. August 1535 aus Neapel sey sie zur Theilnahme an dem dortigen Siegesfest eingeladen worden, p. 19, was allerdings auch geschehen konnte, wenn sie schon an Ort und Stelle war. Nach Varchi (stor. Fior. lib. 14.) müßte sie im Juli noch in Fondi gewesen seyn. Affò sagt p. 21: buona parte del 1536 fu spesa in questi trattati (mit Isabellen), durante i quali Giulia lasciò di più abitare in Fondi e trasferì la sua dimora in Napoli finchè la causa si rivolvesse. Im April 1537 war sie nach ihm sicher schon dort.

**) Diese Schrift des Valdes hat also aus einem anderen Grunde ihren Titel, als das Abecedar Bonaventura's, eine Reihe akrostichisch-alphabetischer Sprüche für Mönche (in der Lyoner Ausg. d. Werke Bd. 7.), die Marcos de Lisboa, als Abecedario espiritual ins Portugiesische übersetzt, seiner Uebersetzung von Tauler's Nachahmung des armen Lebens Christi Lisboa 1562 mit angehängt hat; als das guldin ABC des Laien in Historia und Leben Tauleri, in der lateinischen, erst nach dem Tode des Valdes herausgekommene Uebersetzung alphabetum aureum genannt; als des Franziskaners Osuna spanisches Abecedario espiritual, wovon zur Zeit, als Valdes jenes Gespräch schrieb, schon zwei Theile erschienen waren, von denen ein jeder ein Alphabet von Traktaten enthält, indem die Anfänge der den Traktaten als Thema vorangestellten Denksprüche eine alphabetische Reihe bilden.

auf der Welt ihm eine gleiche Befriedigung gewähren könne, als sie auf christlichem Wege zu sehen, denn, so wie er sie kenne, werde sie, wenn sie nur erst angefangen, sich von der Liebe Gottes hinnehmen zu lassen, an Heiligkeit viele Heilige, die im Himmel sind, übertreffen (13). Als er ihr ihren Wunsch so formulirt: sie möchte ihr Leben christlich einrichten, aber so, daß man auch beim vertrautesten Umgang keine Veränderung gegen früher wahrnehmen könne, gesteht sie zu, daß er das Rechte so ziemlich getroffen habe und daß sie den inneren Streit in sich lieber durch Akkord als durch Sentenz beendet sähe. Hier, so belehrt Valdes sie, sey diese sonst löbliche Nachgiebigkeit gar nicht angebracht; man kann nur Gott oder der Welt dienen. Giulia erwidert, daß ihr das wohl bekannt sey, dringt aber doch darauf, daß er erkläre, ob er sich getraue, sie einen Weg zu führen, der etwas von dem vorher genannten vermittelnden habe, wenn gleich er nicht so licenziös zu seyn brauche, da sie ihren Neigungen nicht in dem Grade unterworfen sey, wie Valdes anzunehmen scheine. Dieser antwortet: entdeckte er in ihrem Wandel irgend etwas Schlechtes, so würde er ihr nicht zu Willen seyn können; da sie aber so ehrbar lebe, wie man von einer solchen Dame nur irgend verlangen könne, und die ihr nöthige Reformation lediglich die der Gefühle und Neigungen sey, so wage er, sie in der gewünschten Weise zu führen, so daß sie binnen Kurzem den Frieden des Gewissens und alle den geistlichen Personen zufallenden Früchte schmecken werde (16. 17). Die christliche Vollkommenheit bestehe darin, Gott zu lieben über alle Dinge und seinen Nächsten wie sich selbst. „Dies nimmt mich Wunder, was ihr sagt," bemerkt Giulia, „denn mein Leben lang habe ich sagen hören, daß die Mönche und Nonnen den Stand der Vollkommenheit durch die Gelübde haben, die sie ablegen, falls sie dieselben halten." „Laßt sie sagen, Signora," antwortet Valdes, „und glaubt mir, daß die Mönche und die Nichtmönche so viel von christlicher Vollkommenheit haben werden, als sie Glauben und Liebe Gottes haben, und nicht Ein Karath mehr" (17). „Unsere Werke sind dann gut, wenn sie von einer schon gerechtfertigten Person gethan werden" (18). „Wie das Feuer nicht lassen kann, zu wärmen, so kann der lebendige Glaube nicht lassen, Werke der Liebe (caritas) zu thun; und müßt ihr euch denken, daß der Glaube wie ein Baum ist und die Liebe die Frucht des Baumes ist." „Wenn ich," fügt er erklärend hinzu, „Glaube sage, so verstehe ich darunter nicht den Glauben, der nur die Geschichte Christi glaubt, denn der kann sehr wohl bestehen, und besteht, ohne Liebe, weshalb ihn der heilige Jakobus todten Glauben nennt, den die schlechten Christen haben und auch die Teufel der Hölle, sondern, indem ich vom Glauben rede, meine ich den, der in der Seele lebt, gewonnen nicht durch menschliche Bemühung und Kunst, sondern mittels der Gnade Gottes durch übernatürliches Licht, welcher Glaube allen Worten Gottes traut, ebenso seinen Drohungen, wie seinen Verheißungen, so daß er, wenn er sagen hört, daß Christus gesagt hat, wer da glaube und getauft werde, solle gerettet werden, wer aber nicht glaube, verdammt werden, diesen Worten, indem er sie für ganz sicher hält, so großes Vertrauen schenkt, daß er nicht den geringsten Zweifel hat an seiner Rettung" (26. Vgl. Augsburgische Confession Art. 20). Als Giulia darauf versichert, im Glauben solle es ihr Niemand zuvorthun, mahnt er sie zur Selbsterkenntniß. „Wenn man euch fragt, ob ihr die Glaubensartikel, einen wie die andern, glaubt, so antwortet ihr Ja. Aber wenn man euch bei der Beichte unvermuthet fragte, ob ihr glaubt, daß Gott euch eure Sünden vergeben hat, so werdet ihr sagen, daß ihr denkt: ja, doch daß ihr nicht sicher seyd. Nun wisset, daß diese Unsicherheit aus Mangel an Glauben kommt, denn gäbet ihr euch ganz den Worten Christi hin, welcher den Priestern sagt, daß Alles, was sie binden auf Erden, gebunden seyn soll im Himmel und Alles, was sie lösen auf Erden, gelöset seyn soll im Himmel, und glaubtet ihr wahrhaft, was ihr im Credo bekennt, wenn ihr sagt, ihr glaubet die Vergebung der Sünden, so würdet ihr, indem ihr in eurer Seele Schmerz fühlt über die Beleidigung, die ihr Gott angethan, und da ihr sie bekannt habt, kein Bedenken tragen, mit vollem Munde zu sagen, daß Gott euch alle eure Sünden vergeben hat" (27).

Weiterhin setzt er ihr Folgendes auseinander. „Der heilige Paulus theilt in vielen Stellen seiner Briefe den Menschen in zwei Seiten, die eine nennt er Fleisch und die andere Geist, die eine den alten Menschen und die andere den neuen Menschen. Und wißt, daß er unter dem alten Menschen den Menschen versteht, der nicht lebendig gemacht ist durch die Gnade des heiligen Geistes, und daß er unter dem neuen Menschen den durch die Gnade des heiligen Geistes schon lebendig gemachten Menschen versteht. Den alten Menschen nennt er Fleisch und nennt ihn Leib, unterworfen den Sünden, woraus erhellt, daß er unter dem Namen Fleisch den ganzen Menschen versteht, Seele und Leib, ohne heiligen Geist, und die Natur ohne die Gnade. Dasselbe zeigt sich darin, daß er anderswo sagt, das Fleisch streite wider den Geist und der Geist wider das Fleisch, in welchem Streit die Seele, wenn sie sich besiegen läßt vom Fleisch, indem sie mit ihm sich mischt, sich ganz fleischlich macht, und wenn sie sich vom Geiste überreden läßt, indem sie mit ihm sich vereinigt, sich ganz geistlich macht. Und deshalb theilt der heilige Paulus den Menschen fast immer in zwei Seiten; ich sage aber: fast, weil er an einem Orte oder an zweien ihn in drei zu theilen scheint, nämlich in Geist, Seele und Fleisch." „Aus allem diesen," fährt er bald darauf fort, „könnt ihr schließen, daß eure Seele in einem von drei Zuständen ist, entweder hat sie sich mit dem Fleisch gemischt und fleischlich gemacht, oder sie hat sich mit dem Geiste geeinigt und geistlich gemacht, oder sie befindet sich jetzt im Streit, indem das Fleisch sie für sich will und der Geist sie zu sich einladet" (30. 31). Von den ihr zu thuenden Schritten redend, erwähnt er auch, er möchte, sie handle wie jene Ephesier, die ihre Bücher, aus denen sie unnütze Dinge (cosas curiosas) lernten, vor dem Apostel in's Feuer warfen; wenn sie aber diesen Antrieb des Geistes nicht erfahre, so wolle er zufrieden seyn, wenn sie ihre unnützen Bücher vorerst in einem Winkel stehen lasse, und das könne sie doch, ohne aufzufallen (sin notable demostrazion exterior 33), denn, daß sie nicht von sich gesprochen wünsche, hatte sie ihm auf's Neue wiederholt. Ihre Undankbarkeit gegen Gott sey, sagt er, um so schmählicher, als sie vielleicht mehr Gaben von Gott, sowohl am Leib, als an der Seele empfangen habe, als irgend eine andere Person, die heut in der Welt sey (35). Zur Kenntniß Gottes, belehrt er sie weiter, gebe es drei Wege. Durch das natürliche Licht, dem die heidnischen Philosophen folgten, kommt man dazu, Gottes Allmacht, Weisheit und Güte (bondad) zu erkennen, vergl. Röm. 1, 20; das alte Testament faßt Gott als zornigen, grausamen Rächer, führt aber, wenn gleich zu einem sklavischen, doch zu einem Gottesdienst. „Der dritte Weg, Gott zu erkennen, ist, durch Christus. Dieser Weg ist der gewisse, der klare und der sichere, und dieser ist die ebene, königliche und Hauptstraße. Und wißt, Signora, daß im Erkennen Gottes durch Christus das ganze Wesen des Christen liegt, denn, um Gott durch Christus zu erkennen, ist es nöthig, zuerst Christus zu erkennen. Und weil wir Christus nicht durch natürliches Licht erkennen können, noch auch durch andere menschliche Bemühung, wenn nicht Gott innerlich die Augen unserer Seele erleuchtet und öffnet, so sage ich, daß diese Erkenntniß Gottes durch Christus übernatürlich ist, für welche es besonderer Gnade von Gott bedarf" (36). „Wenn wir Gott durch Christus erkennen, so erkennen wir ihn als liebreich, gütig, barmherzig und mitleidig, weil wir in Christus Liebe, Gütigkeit (benignidad), Barmherzigkeit und Mitleid finden." Die rechte Erkenntniß Christi aber sey die geheime durch Inspiration, nicht die öffentliche, die auch der Mörder habe; denn Johannes sage, wer Gott zu kennen behaupte und thue doch nicht seine Gebote, sey ein Lügner. „Die wahre Erkenntniß Christi, — da ihr schon glaubt, daß er wahrer Gott und wahrer Mensch ist, und, als Gott, gleich seinem ewigen Vater und eins (una mesma cosa) mit ihm, — besteht, Signora, darin, zu wissen und zu bedenken, wozu der Sohn Gottes menschgeworden zur Welt kam, warum er litt und warum er auferstand." Zur Welt gekommen sey Christus, um Satisfaktion zu geben für das peccatum originale, dessen unendliche Schuld nur der unendliche Gott selbst decken konnte. Er kam, genugzuthun für die Sünden aller Men-

schen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (37). Er kam, um die Menschen in den Stand zu setzen, daß sie Kinder Gottes seyn können. „Einer der Gründe, weshalb der heilige Paulus Christum Mittler nennt zwischen Gott und den Menschen, ist, denke ich, weil wir Gott nicht erkennen, ihm nicht vertrauen, noch ihn lieben können, außer mittels der Beschauung Christi des Gekreuzigten.“ „Christus auferstand, damit wir auferstünden mit ihm, sowohl im Geist in diesem Leben, als im Fleisch im ewigen Leben, und die geistliche Auferstehung ist, wenn vermittels der Ertödtung des alten Menschen der neue Mensch zur Belebung kommt“ (38). Allmählich werde sie in sich jene Wahrheiten, die sie im Credo bekenne, verificiren, so daß sie, was sie jetzt, ihren Verstand unterwerfend, aus Gehorsam bekenne, alsdann aus Erfahrung bekennen werde. Dieß führt er durch die einzelnen Artikel durch. Z. B. „Ihr werdet glauben, daß er empfangen ward durch Wirkung des heiligen Geistes, denn die bewundernswürdige Vollkommenheit, die ihr in Christus erkennen werdet, wird euch des versichern, daß seine Erzeugung oder Empfängniß nichts Gewöhnliches gewesen ist, sondern wahrhaft Wirkung des heiligen Geistes.“ „Ihr werdet bekennen, daß er geboren ward vom Leibe der Jungfrau Maria, weil ihr einsehen werdet, daß so große Vollkommenheit, als ihr in Christus erkennen werdet, nicht hervorgehen konnte, außer aus einer sehr vollkommenen Mutter, und daß es darum erforderlich war (convenia), daß sie Jungfrau sey vor der Geburt und bei der Geburt und nach der Geburt“ (39. 40). „Wenn ihr euch in gewissem Grade frei seht vom Drucke eurer Neigungen und Gefühle, so werdet ihr, indem ihr bedenkt, daß Christus, wie er euch befreit hat von jener Hölle, so auch die heiligen Väter aus dem Limbus befreite, mit Wahrheit glauben, daß Christus hinabgestiegen ist zur Hölle.“ „Ihr werdet auch glauben die heilige katholische Kirche und die geistliche Gemeinschaft der heiligen Personen, die in ihr sind. Wenn ihr so in Wahrheit erkennen werdet, daß Christus hier in der Welt eine allgemeine, durch die Theilnahme an der Heiligkeit Christi heilige Kirche hat, welche aufnimmt und enthält Gute und Böse, und daß er eine geistliche Vereinigung von heiligen Personen hat, die, erhalten durch die Gnade des heiligen Geistes, in Glauben, Hoffnung und Liebe leben, und indem ihr erkennet, daß ihr, nachdem ihr eure Sünden einem Priester dieser allgemeinen Kirche bekannt habt und er euch absolvirt hat, und ihr der Absolution, die er euch von Seiten Gottes gegeben, Glauben geschenkt habt, euren Geist in Frieden und Ruhe fühlt, so werdet ihr in Wahrheit bekennen, daß es in dieser allgemeinen Kirche Vergebung der Sünden gibt“ (40. 41). Täglich soll Giulia etwas Zeit darauf verwenden, über die Welt und sich selbst, über Gott und Christus zu sinnen, nicht abergläubisch sich bindend, sondern in Freiheit des Geistes zu der Stunde, die ihr eben am meisten paßt, und in dem Theil ihres Hauses, der ihr gerade am gelegensten ist, und finde sie keine andere Zeit, wenigstens wenn sie wachend im Bette liege oder im Hause herumgehe, Paternoster hersagend, ohne zu beachten, was sie sage, weil ihre Aufmerksamkeit von weltlichen Dingen in Anspruch genommen sey, oder weil sie Luftschlösser baue. Und dieß, was er verlange, könne sie ja thun, ohne daß irgend Jemand es merke und zugleich, ohne daß darin etwas Anderes sie hindern oder stören könnte, außer ihrer eigenen Schlechtigkeit, Vergeßlichkeit oder Unbekümmertheit um Gott (44. 45). Wenn, sagt er, der Wille anregt, etwas zu thun, zu sagen oder zu denken, so prüfe man jedesmal erst. Zeigt sich das Angeregte als etwas an sich Schlechtes, so muß es sofort abgewiesen werden, das an sich Gute muß ebenso schnell in's Werk gesetzt werden. „Und wenn ihr findet, daß, was sich euch bietet, indifferent ist, so überlegt ein wenig, und findet ihr, daß euch mehr Schlechtes als Gutes daraus erwachsen kann, so laßt es auf sich beruhen, findet ihr aber, daß mehr Gutes als Schlechtes, so greift zu. Doch hütet euch, daß ihr euch nicht täuschet, denn oftmals verwandelt der Teufel sich in einen Engel des Lichts, und oftmals treibt uns das Fleisch und wir denken, es ist der Geist. Und wenn jene Sache der Art ist, daß in ihr weder Gutes noch Schlechtes liegen kann, außer einer Befriedigung eures Willens, dann kommt wenig darauf an, ob

ihr sie laßt oder wählt, indessen ist wahr, daß es besser seyn wird, sie zu lassen, denn je mehr ihr eurem Willen widersprecht, desto mehr ertödtet ihr ihn" (47). Er denke nicht daran, sie mit einem Male in die Vollkommenheit zu versetzen, gemächlich möge sie derselben zugehen, weder durch Eile ermüdet, noch durch Nachläßigkeit zurückgebracht. Giulia athmet auf, sie gesteht, an einigem unnützen Zeitvertreib zu hängen, bei dessen Ablegung sie melancholisch zu werden fürchtet. Allmählich solle sie das Unnütze abthun, wiederholt Valdes; auch werde sie, je mehr sie die göttlichen Dinge kennen lerne, den Geschmack an jenen andern desto mehr verlieren. „Ich sehe," sagt Giulia dankbar, „ihr akkomodirt euch meiner Schwäche, damit ich nicht verzweifle." „Scheint euch, daß ich unrecht daran thue?" fragt Valdes. „Im Gegentheil, mir scheint, dies ist das Beste, was ihr thut." „Gut scheint es euch deshalb," sagt der Lehrer, „weil ihr euch wohlwollt [aus Eigenliebe], aber lassen wir das bei Seite. Ich will euch noch mehr Licenz geben, Signora, damit die Schwierigkeit, die euch in diesem Wege entgegentreten wird, euch nicht umkehren mache. Nämlich, wenn ihr nicht so gänzlich eure Gefühle und Neigungen ertödten könnt, daß ihr absolute Herrin derselben seyd, so regelt und moderirt sie wenigstens dergestalt, daß sie nicht eure Herren seyen." Der gute Christ habe nicht zu suchen, keine Affekte zu haben, sondern seine Affekte zu beherrschen (50). Die Idee und das Bild der christlichen Vollkommenheit, gegenüber der eigenen Unvollkommenheit, das sey das Buch, in welchem er wünsche, daß sie beständig lese und welches in Einem Tage sie weiter bringen werde, als sämmtliche Bücher der Welt in zehn Jahren (52). „Auch die heilige Schrift ist Gift für den Geist, der nicht diesen demüthigen Sinn hat" (53). Sie solle ihre Ehre nicht von der Welt erwarten und die Unehre bei der Welt nicht fürchten, sondern einsehen, daß ihre Ehre und Unehre von ihr selbst abhangen, und ihren Geist versichern, daß er in nichts von dem, was er nicht ohne dritte Person zu erreichen vermag, oder von dem, was die Menschen zu geben oder zu nehmen vermögen, jemals völlige Genüge finden könne (53. 54). Dieß habe er gelernt von einem heidnischen Philosophen [Seneca], „der durch diese, wie ihr seht, so schwierigen Dinge, nichts suchte, als ich weiß nicht welche Seelenruhe." Wie viel leichter müssen sie dem Christen werden, der durch dieselben aus sich heraus in Christus eingehen wolle (54). Es schreckt sie, was man von den Versuchungen und Verfolgungen sagt, die auf dem geistlichen Wege kommen. Valdes versichert sie, daß Niemand über seine Kraft versucht wird (54. 55). Böse Phantasien solle sie, wenn sie sie nicht so los werden könne, offen einer geistlichen Person mittheilen, die dergleichen verstehe und die zu helfen wisse. „An solchen Personen," erwidert Giulia, „ist heutzutage so großer Mangel, wie an weißen Fliegen." Um so dankbarer, sagt Valdes, müsse sie seyn, daß es ihr bei diesem Mangel nicht am Nothwendigen fehle (55). Er fügt eine Warnung hinzu. „Da ich sicher bin, daß ihr durch Erfahrung die Wahrheit dessen, was ihr hier von mir gehört habt und viele andere sehr christliche Wahrheiten erkennen werdet, und da ich gesehen habe, daß viele Personen dieselben, sobald sie sie erkannt haben, auch aussprechen und mittheilen, ohne irgend welche Ueberlegung, was gewisse Unzuträglichkeiten mit sich bringt, so achtet darauf, Signora, daß ihr in solchem Falle euch weise zu benehmen wisset, und sucht es wie die guten Schafe zu machen, die das Gras, das sie essen, dem Hirten in der Wolle und in der Milch zeigen, die sie ihm geben, und nicht wie die schlechten, die es ihm zeigen, indem sie es durch den Mund wieder von sich geben. Und mache ich euch bemerklich, daß die verdaute Lehre im Geist ihre Frucht bringt, und daß die, welche sogleich aus dem Munde herauskommt, den Geist nicht nährt, und wünsche ich, daß ihr die Lehre in der Seele habt und nicht auf der Zunge" (55. 56).*) Gleich darauf folgt ein anderes Bild, dessen Garstigkeit

*) Auch sein Zeitgenosse, der berühmte Mystiker Juan de Avila, räth anfangenden Christen zu schweigen, und wenn sie den neuen Wein fühlen, den Drang zum Herausplappern ihrer Gefühle zu überwinden.

Giulia verzeiht, weil es so treffend sey. Die Krätze heilt man nicht durch Abschaben, auch nicht durch Salben, die das Uebel nach innen treiben, sondern durch Eingeben von Mitteln, die auf den inneren Ursprung wirken. „Ebenso hat ein geistlicher Arzt, wenn er einen fehlerhaften oder ausgelassenen Leib heilen will, nicht damit anzufangen, die äußeren Ueberflüßigkeiten wegzuschaffen, denn, weil die Wurzel des Uebels darin bleibt, so kommen schnell wieder andere zum Vorschein, wenn nicht an derselben, vielleicht an gefährlicherer Stelle. Nicht minder hat er nicht anzufangen mit Salben superstitiöser Ceremonien und äußerer Werke, die, wenngleich sie die äußeren Fehler wegschaffen, dieselben in's Innere bringen, so daß die Krankheit gefährlicher und verderblicher wird. Sondern, wenn er ein erfahrener Arzt ist, so erkennt er, nach Ansicht der Fehler und nach Erwägung der äußeren Ueberflüßigkeiten, die Ursache, aus der sie hervorgehen, und wendet, nach deren Erkenntniß, die Arzneien an, die ihm zur Heilung der inneren Krankheit nöthig scheinen, denn er weiß gewiß, daß nach deren Heilung die Fehler und Ueberflüßigkeiten aufhören werden" (56). Indessen über die äußeren Devotionen will Giulia schlechterdings einige Verhaltungsmaßregeln hören, über Messe, Predigt, Lesung, Gebet, Fasten, Beichte, Communion, Almosen. Valdes gibt nach. Bei der Messe könne sie sowohl aus der Adoration des hochheiligen Sakraments, als aus der Epistel- und Evangelienlehre, als aus den Gebeten Frucht ziehen. „Aus der Adoration werdet ihr ziehen ein neues und inbrünstiges Verlangen, euch durch Glauben und Liebe in das Leiden Christi einzuverleiben und euren alten Menschen durch Christus zu tödten, und euren neuen Menschen mit Christus aufzuerwecken." An den Festtagen solle sie, wo möglich, keine Messe auslassen, sonst nur solche, die sie, bei irgend welchem Liebeswerk beschäftigt, nicht ohne sich von demselben zu trennen, hören könnte (57). Die Predigt soll sie mit demüthigem Sinne aufnehmen. „Und wenn der Prediger," wirft sie ein, „zu den vielen gehört, die nicht Christus predigen, sondern eitle und unnütze Dinge, sey es aus der Philosophie und ich weiß nicht was für Theologien, sey es ihre Träume und Fabeln, wollt ihr, daß ich hingehe?" „In dem Fall," so lautet die Antwort, „mögt ihr thun, was euch das Beste scheinen wird. Ich meinerseits kann euch sagen, daß ich im ganzen Jahre keine schlimmeren Zeiten habe, als diejenigen, die ich verliere durch Anhören etlicher Prediger von denen, welche ihr weise geschildert habt, und darum höre ich sie selten." Giulia. „Das ist, ihr wollt euch nicht üben in der Tugend der Geduld." Valdes. „Sey dem, wie es wolle, ich wünschte von der Kanzel Christus gepredigt zu hören, wenn es möglich wäre." Freilich, auch einen noch so schlechten Prediger sey es immer gut, wenigstens deshalb zu hören, damit man sich zu desto inbrünstigerem Gebet um bessere entflammen lasse. Als die schlichtesten Bücher, die ihr den Willen entflammen, nicht den Verstand beschäftigen wird, empfiehlt er das de imitatione Christi, das des Cassian*) und das des Hieronymus über das Einsiedlerleben, welche alle, glaube er, übersetzt zu haben seyen (58). Zur Abbetung einer bestimmten Anzahl von Psalmen oder Paternostern sich zu verpflichten, räth er ihr ab, damit sie, wenn ihr beim mündlichen Gebet hie und da das geistige (oratio mentalis) erwache, frei sey, jenes zu unterbrechen und sich dem Zuge des heiligen Geistes hinzugeben (59). Das Fasten, das sie zur Zerstörung des alten Menschen für sich nöthig finde [Augsb. Conf. Art. 26], solle sie mehr nach der Quantität, als nach der Qualität der Speisen bemessen, auch sey es ja dann nicht auffällig. Was die kirchlichen Fasten betreffe, so gebe er ihr darüber keine Regel; sie möge es damit halten wie die andern Leute (60). Feierlich und ausführlich spricht er von der Beichte und der würdigen Vorbereitung des Beichtenden. Gott vergibt die Sünden nicht, weil der Sünder sie beichtet, sondern weil dieser an Christus glaubt. Lieber einen geistlich erfahrenen, ungelehrten Mann, als einen

*) Valdes meint gewiß das vierte Buch der Vitae patrum, das auf Cassian zurückgeführt wird, wie das erste auf Hieronymus. Die Vitae patrum erschienen auch repurgatae per Ge. Maiorem, cum praefat. Mart. Lutheri. Witemb. 1544.

unerfahrenen Gelehrten zum Beichtvater nehmen, wenn keine andere Wahl (60—63). „Von der heiligen Communion, in welcher wir, die Christen, Theil nehmen an dem gar kostbaren Leib und Blut Jesu Christi unseres Herrn, möchte ich Wenig euch nicht sagen, da ich nicht glaube, daß es möglich ist, daß ich mir genüge, auch wenn ich euch Viel sagte.“ *) Er räth häufiges Communiciren (63. 64). Für das Almosengeben keine andere Regel, als die der Liebe; liebet Gott und ihr werdet eure Almosen zu vertheilen wissen (64). Sie bekennt, nur durch die Gedanken an Hölle und Paradies getrieben zu werden, nicht durch reine Gottesliebe. Wie man aus der Furcht zur Liebe komme, macht ihr Valdes durch ein Gleichniß von einem Sklaven klar (66. 67). Nur noch um zwei Worte über die christliche Freiheit bittet sie ihn, bevor er gehe. Recht kennen lerne man dieselbe aus der Erfahrung, doch wolle er jetzt Folgendes bemerken. „Wie erhellt aus dem, was der heilige Paulus sagt: Indem ich frei war von Allem, machte Allen ich mich zum Diener, um sie Alle zu gewinnen für Christus, liegt die Freiheit des Christen im Gewissen, denn der wahre und vollkommene Christ ist frei von der Tyrannei des Gesetzes, von der Sünde und vom Tode, und ist absoluter Herr seiner Affekte und Neigungen. Und von der andern Seite ist er Aller Diener, hinsichtlich des äußeren Menschen, denn er ist dem unterworfen, den Bedürfnissen seines Leibes zu dienen und sein Fleisch unterwürfig zu halten, und seinem Nächsten zu dienen nach seiner Möglichkeit, mit seinen Mitteln, wenn er deren hat, oder mit guter Lehre, wenn er dazu gekommen, und mit dem Beispiele guten und heiligen Lebens. Dergestalt, daß ein und derselbe Christenmensch dem Geiste nach frei ist, ohne einen andern Oberen, außer Gott, anzuerkennen, und dem Leibe nach allen Leuten, die in der Welt sind, unterworfen, um Christi willen“ (68). Sofort, diese Nacht noch, soll Giulia die angerathenen Schritte versuchen, morgen werde er sie fragen, wie es gegangen.

Ein Paar Wochen vor der Fastenzeit, in welcher dieses Gespräch vorfiel, hatte der Kaiser zu Neapel ein Edikt erlassen, daß bei Todesstrafe und Verlust des Eigenthums Niemand mit Personen verkehren solle, die von der lutherischen Häresie inficirt oder derselben verdächtig seyen. Unter solchem Drucke war es schon Muth, die offenbar lutherischen und auch sonst unrömischen Anschauungen jenes Dialogs so offenherzig dem Papier anzuvertrauen, wie Valdes es that. Nachdem der Kaiser am 22. März abgereist war, inhibirte der Vicekönig sogar die Fortsetzung der Predigten Ochino's, die sich auch des kaiserlichen Besuchs und Beifalls erfreut hatten, und wollte nur, wenn derselbe sich über die ihm zum Vorwurf gemachten Punkte genügend erklärt haben werde, die Fortsetzung gestatten. Der tapferen Beredtsamkeit des Mönchs gelang es, den Verdacht zu beseitigen, so daß er seinen Cursus von Predigten zu Ende bringen durfte (Ostern fiel auf den 16. April). Wahrscheinlich wurde jenes Gespräch vor diesem Intermezzo gehalten, von welchem doch sonst wohl irgend ein Schatten in demselben bemerklich werden würde; Giulia hängt mit voller Unbefangenheit an den Worten des Predigers, von dem auch Valdes nur mit ganzem Beifall spricht (S. 32. 33. 64).

Valdes' weise Besonnenheit trug die gewünschten Früchte. Bald scheute Giulia sich auch nicht mehr vor einem auffallenden Schritte. Es war wohl noch in demselben Jahre, daß sie, für ihre Dienerschaft ein Haus in der Stadt behaltend, in das Franziskanerkloster S. Chiara zog. Obgleich nicht zur Ordensregel verpflichtet, verließ sie dasselbe doch nur selten, schloß sich aber nicht ganz gegen Besuche ab (Affò l. c.).

Vielleicht auch noch im J. 1536 war es, daß Valdes ihr seine nach dem Hebräischen gemachte Uebersetzung der Psalmen nebst Erklärung dedicirte. Im Jahre nach demjenigen, in welchem sie diese, nie veröffentlichte, wahrscheinlich ganz verloren gegangene Psalmenarbeit erhielt, dedicirte er ihr gleichfalls seine Commentare über den Römerbrief und den ersten Korintherbrief (erste Ausg. Genf 1556. 1557, zweite 1856), Werke

*) Ueber die Entstellung und den Mißbrauch des heiligen Abendmahls zu seiner Zeit redet er zu 1 Kor. 11, 34, doch spricht er sich dort nicht bestimmt aus, wie er es reformirt wünscht.

treuester, bescheidenster*) Forschung, von wissenschaftlichem wie erbaulichem Werth, in lichtvollster, schlichtester Darstellung. Ob er noch mehre paulinische Briefe und auch die Evangelien, an deren Auslegung, als die schwerere, er nachher gehen wollte, wirklich commentirt hat, ist ungewiß.

Um das Jahr 1539 soll er ein „Gutachten über die Interpreten der heil. Schrift“, worin er behauptete, man müsse sich, um die heil. Schrift zu verstehen, nicht auf die Väter stützen, an Carranza geschickt haben, den späteren unglücklichen Primas von Spanien, der sich damals zum Generalcapitel der Dominikaner in Rom befand.

An Giulia gerichtet, und dann gewiß vor dem Alfabeto (als dessen Anhang es italienisch gedruckt ist), scheint der kleine Traktat: „Wie der Christ zu studiren hat in seinem eigenen Buche“, nämlich seinem Geiste (vergl. oben aus Alfab. f. 52), in welchem er all sein Gutes und Schlechtes findet, „und welche Frucht er aus dem Studium zu ziehen hat, und wie die heil. Schrift ihm als Interpret oder Commentar dient“**). Danach also sind die Commentare über die heil. Schrift, was man so nennt, Supercommentare.

Dieser Traktat gibt sich als Risposta zu einer vorangestellten kurzen Proposta. Derselben Art werden die Domande e risposte gewesen seyn, welche etwa zehn Jahre nach des Verfassers Tode zum Druck vorbereitet wurden, aber niemals zum Vorschein gekommen sind. Auch ein Paar (ungedruckte) Lehrbriefe und eine Abhandlung, auf die der Verfasser selbst sich bezieht, sind nicht auf uns gelangt.

Verschwunden ist auch ein spätestens 1549 gedrucktes Blatt: „Wie man die Christenkinder in der christlichen Religion erziehen soll“, und ein Schriftchen von der „Art des Unterrichts und der Predigt über die Grundlage (principio) der christlichen Religion“. Aus letzterem, das***) im J. 1545 in Rom selbst soll gedruckt worden seyn†), gibt Vergerio einige Mittheilungen. Dasselbe war wohl bestimmt, den evangelisch gesinnten Lehrern im Neapolitanischen, besonders auf Giulia's Besitzungen, ein Leitfaden zu seyn.

Ueber die verschiedensten religiösen Fragen verbreiten sich, immer getragen von demselben einfachen praktischen Sinne und durchzogen von Schriftanklängen, die „hundert und zehn göttlichen Betrachtungen“ (Consideraziones divinas). Das Original ist verloren. In italienischer Uebersetzung wurden sie in Basel 1550††) herausgegeben.

---

*) Wie wenig Valdes vermeinte, Alles zu verstehen und erklären zu können, zeigt er an gar vielen Stellen mit rühmlicher Offenheit. In der Ausgabe von 1856. Rom. p. 132. Cor. 35. 36. 40. 99. 102. 117. 200. 202. 203. 204. 221. 223. 228. 234. 236. 252. 253. 257. 289. 291. 317.

**) Andererseits führt er Consid. LIV. den Gedanken durch, daß Gebet und Betrachtung zwei Bücher sind, die zur Interpretation der heil. Schrift dienen.

***) Nach Haym, Biblioteca Italiana. T. II. Milano 1773. p. 618: Modo che si dee tenere nell' insegnare, & predicare il principio della Religione Cristiana. Roma 1545. in 12.

†) Das gleichfalls von Vergerio herausgegebene, nach Curione von Valdes verfaßte lac spirituale ist vielleicht nur Uebersetzung dieser Schrift. Eine zweite, auf anderem Wege gestellte Anfrage meinerseits an die Petersburger kaiserliche Bibliothek ist, wie das erstemal, dahin beantwortet werden, daß jenes lac sich nicht dort befinde.

††) Der Drucker ist fraglich. Auch in dem 48 Oktavseiten langen Katalog der Oporin'schen Officin, welcher an des Andreas Jobiscus oratio de ortu vita et obitu Joannis Oporini, Argentorati 1569, angehängt ist, stehen die Considerazioni nicht. Dagegen fast alle Namen, die Beza in seinem gegen die, wie er meint, besser ungedruckt gebliebenen Considerazioni gerichteten Brief von 1566 ausdrücklich nennt, als Beispiel all des schlechten Zeugs, das in Basel herauskomme: Abdiae Babylonior. episcopi de hist. certaminis apostolici libri X, Postellus (de magistr. Athen.), Ochino (Apologi wider die Mißbreuch deß Babsttumbs), nur nicht das Protevangelium des Markus (doch das des Jakobus); auch die auf Anlaß der Verbrennung Servet's gegen Calvin gerichtete, von Beza beantwortete Schrift: de haereticis an persequendi (1554). Schwerlich also sind die Considerazioni aus Rücksicht auf die Genfer Censur in diesem Kataloge ausgelassen; und es wird wahrscheinlicher, daß sie Guarino druckte. — Zwischen Vita und Catalogus: Mortis Jo. Oporini praesagia Coelius II Curio observavit et scripsit; wir sehen darin Curio noch 1568 innig befreundet mit Oporin.

Aus dieser sind sie im 16. und 17. Jahrhundert ins Spanische übersetzt, auch ins Französische, Englische, Holländische. Die spanische Rückübersetzung war ungedruckt geblieben und ist erst, nachdem 1855 eine neue erschienen war, wieder aufgefunden und so eben 1862 herausgegeben worden. Im Jahre 1860 habe ich den italienischen Text in Halle wieder drucken lassen*). Nur eine einzige Betrachtung ist in deutscher Sprache gedruckt, die stark angefochtene 63ste, übersetzt von Ludwig Giesebrecht, Damaris 1861, S. 327 f. Ein Viertel der Betrachtungen liegt mir, von anderer Freundeshand nach meiner Ausgabe ins Deutsche übertragen, vor und könnte veröffentlicht werden.

Juan Valdes war studirter Theolog, ein Theolog ersten Ranges, aber nicht zunftmäßig erzogen, sondern autodidakter Laie. Sein Hauptmitarbeiter wurde ein Priester, Peter Martyr Vermigli aus Florenz, seit 1530 als Abt der Augustiner zu St. Peter ad aram in Neapel. In den letzten dreißiger Jahren legte dieser öffentlich unter größtem Zulauf die paulinischen Briefe aus. Dasselbe that in demselben evangelischen Sinne neben ihm besonders noch Mollio da Montalcino. Im J. 1539 predigte auch Ochino, jetzt General seines Ordens geworden, wieder in Neapel und wußte, ohne daß die Laurer ihm etwas anhaben konnten, in dem Grade für die heil. Schrift zu begeistern, daß, wie ein damaliger neapolitanischer Historiker sich ausdrückt, selbst gewisse Gerber sich herausnahmen, was nur großen Theologen zukomme, über die paulinischen Episteln und schwierige Stellen derselben zu diskurriren (er sagt nicht ob publice). Persönliche Einwirkung übte Valdes insbesondere in den adligen Kreisen, in welche ihn seine gesellschaftliche Stellung führte, unter Männern und Frauen. Er war eine angenehme Erscheinung, von außerordentlich wohlthuendem Benehmen und anziehendem Gespräch. Herzlich schloß an ihn sich Marcantonio Flaminio an, der liebliche Dichter (der auch den Castiglione, seinen Gönner, besungen hatte), als er seit Ende 1538 ein Paar Jahre Gesundheits halber in Neapel verweilte. Im Jahre 1540 besuchte Pietro Carnesecchi seine Abtei daselbst und trat in den Valdesischen Kreis ein. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er es gewesen, der Valdes' letzte Beichte hörte, die er nachher so hoch pries. Jedenfalls starb Valdes um diese Zeit, wohl 1540 oder Anfang 1541; an einem Fieber, wie ein Späterer berichtet. Seine zarte Gesundheit schien zuletzt nur noch von seiner Geisteskraft aufrecht erhalten zu werden. Verheirathet war er nicht gewesen. Bonfadio, der Poet und Historiker, der gleichfalls seinen persönlichen Umgang genossen, beklagt in einem Briefe an Carnesecchi, daß sie einen seltenen Freund und die Welt einen ihrer

---

*) Ich benutze diese Gelegenheit, noch einige Berichtigungen nachzutragen. Emendationen des Textes der ersten sowie meiner Ausgabe sind folgende, von denen ich wiederum einige, durch Sp. t. bezeichnete, im Text der neuen spanischen Uebersetzung wiederfand. 13, 5 von unten considerando statt considero io. 23, 11. obbligazione è impedita. 12 che ci. 32, 11 von unten l'altre, determinò (Sp. t.). 63, 5 v. unt. und 64, 3 non offendano. 66, 8 u. 2 v. u. 67, 15 u. 2 von unten statt pezzo vielmehr pero aus 67, 7 v. u., während Sp. in dieser letztangeführten Stelle wie in jener anderen juguete übersetzt, statt überall pero zu setzen. 75, 8. impedimento (Sp. t.). 212, 14 v. interpreta esso (Sp. t.). 261, 4 che non fanno. 273, 2 von unten si commettono (Sp. t.). Dem Herrn Prof. theol. Karl Schmidt in Straßburg verdanke ich die folgenden beiden Verbesserungen: 227, 3 v. u. virtuosi statt vitiosi und 377, 9 v. u. certificata statt mortificata. Auch dürfte 31, 13 (s. 464) per persuasione zu lesen seyn, vgl. 91, 10; 54, 2 v. u. accada; 63, 9.10 non giudicarlo buono, e il non giudicarlo (Sp. t.); 175, 10 v. u. inteso questo, dico; 362, 5 v. u. effetti (Sp. t.); 76, 8 scheint hinter padre ausgefallen: per le gran cose che egli ha fatto e fa per lui; 77, 1 vor come ein e oder (wie Sp. t.) o (während das o Z. 2 vielleicht zu streichen); 81, 10 e fanno nach fecero. Die Stelle 17, 2 v. u. neque infans unius diei ist Job. 14, 4.5 nach LXX, vgl. Clemens ad Cor. 1, 17. Für Schreib- u. Druckfehler meiner Ausg. ist aus der ersten herzustellen: 6, 12 come. 23, 17 È tanto. 46, 13 v. u. permette. 54, 14 v. u. la. 56, 9 v. u. battezzati. 58 letzte Zeile effetto. 103, 12 v. u. non appart. 167, 12 v. u. già. 258, 2 v. u. è. 274, 5 non statt ma. 294, 4 v. u. in Cristo. 434 ult. diligentemente. Ferner setze 25, 3 Komma hinter risuscitò, 3 v. u. Semikolon hinter vive, und tilge den Strich 265, 5. Druckfehler im Confronto: 461, 15 v. u. gehört das si vom Schluß der Zeile an den Anfang derselben. 463, 6 v. u. streiche di far. Zu den Cenni merke ich nur an: 590, 19 v. u. rapporté. 18 lûs.

bedeutendsten Männer verloren; „in Thaten, in Worten und Rathschlägen war er ein ganzer Mann“, rühmt er ihm nach*).

Wie man in Rom noch am Ende der Laufbahn des Valdes diese Neapolitanischen Bestrebungen zu würdigen wußte, zeigt die Thatsache, daß man Flaminio und Vermigli mit dem päpstlichen Legaten nach Deutschland zu senden beabsichtigte, wo um die Jahresscheide 40/41 das Wormser Colloquium stattfinden sollte, von welchem man eine Wiedervereinigung der Protestanten mit Rom hoffte (Lämmer, Monum. Vatic. p. 300 sq.). Flaminio mußte schon aus Gesundheitsrücksichten ablehnen; aus welchem Grunde auch Vermigli nicht mitgegangen, ist nicht bekannt. Sie zogen es wohl beide vor, in ihrer Heimath treu und still weiterzuwirken.

Um dieselbe Zeit entstand in Neapel das Büchlein von der Wohlthat Christi, eine mit schlichtester Beredsamkeit herzgewinnende Darlegung der Glaubensgerechtigkeit, das ganz unverkennbar die Valdesische Schule zeigt**). Verfasser desselben war ein dortiger Benediktiner, Flaminio revidirte es.

Im Jahre 1541 ward gegen das römische Wesen ein gewaltiges Zeugniß im Vatikan in der päbstlichen Kapelle selber abgelegt, durch Michelangelo's Weltgericht, auf welchem Maria bebend vor ihrem Sohne, dem Richter der Lebenden und der Todten steht, ein so herber Protest gegen den Mariencultus der römischen Kirche, wie er kaum irgendwo von den deutschen Reformatoren eingelegt ist (Giesebrecht a. a. O.). Den Pinsel des greisen Meisters wie seine religiöse Lyra begeisterte damals der Zauber der betagten Dichterin Vittoria Colonna, die einst Beichttochter Ochino's gewesen und in Ischia gewiß nicht unberührt geblieben war von den Wellen des Valdesschen Wirkungskreises.

In die reiche Blüthe evangelischen Lebens wehte plötzlich der schneidend kalte Hauch römischer Inquisition. Schon längst hatte Caraffa, der Mitbegründer jenes Ordens, welcher nach dessen damaligem Bischofsitz den Namen der Theatiner erhielt, dahin gedrängt, ein solches Tribunal in Rom zu errichten; endlich Mitte 1542 kam es zu Stande. Wenige Monate später waren Ochino und Vermiglio landesflüchtig; sie thaten nicht Unrecht, das weite Arbeitsfeld im Auslande, wo sie erfolgreich gewirkt haben, einem stummen italienischen Kerker vorzuziehen. Im Jahre 1543 wurden in Neapel das inzwischen gedruckte Beneficio di Cristo nebst einigen (wohl übersetzten) Schriften

---

*) Ein anderer Juan Valdes endete unter Pabst Julius II. in Rom durch Selbstmord. Ein Juan Valdes ferner wird als derjenige genannt, der, von Alfonso Diaz zu diesem Zwecke aus Rom mitgebracht, in Deutschland 1546 den Mord an dessen protestantisch gewordenen Bruder Juan Diaz ausführte. Rabus, Historien der Märtyrer, anderer Theil, 1572, Blatt 696 am Rande: „Etliche Historien nennen ihn Johannem Valdesium“; 702 im Text: „Copei des Schreibens, so der Mordknecht Johann Valdesius dem frommen Johanni Diazio . . . überantwortet hat, und ihn als bald er das angefangen zu lesen, jämmerlich darüber ermördet“; 705 in dem Gedicht, welches die Geschichte zusammenfaßt: „Das er sein eignen Bruder hat Durch seins Mordtdieners hand und that Mit Namen Hans Valdesius Ermerden lassen in eim Hauß“.

**) Die Vergleichungen, die ich bereits früher gegeben, lassen sich nun noch aus dem Alfabeto Cristiano vermehren. Auch in diesem geht, wie in den Considerazioni und im Beneficio die Belehrung aus von dem dem Anfang der heil. Schrift entnommenen Artikel über das göttliche Ebenbild und die Sünde Adam's, fol. 6 sq. Die beiden Wirkungen des Gesetzes: die Sünde zu erkennen zu geben und sie zu vergrößern, Ben. f. 5a. Alf. 11b. Daß Christus genug gethan für alle unsere Sünden, vergangene, gegenwärtige und zukünftige, 11b. Alf. 37b. Die Unzulänglichkeit des historischen Glaubens, 30a. Alf. 26b. Daß die guten Werke aus dem Glauben hervorgehen, wie aus dem guten Baume die Früchte, und wie es kein Feuer gebe, das nicht leuchte, 21b. 22a. 33. Alf. 26b. Der Rath, an der heil. Communion sich häufig zu betheiligen, 45b. Alf. 64. Die Theilnahme an der Messe wird 51b. als selbstverständlich vorausgesetzt, vgl. Alf. 57. (Auch die Augsb. Conf. erklärt bekanntlich, daß die Messe von den Evangelischen nicht abgethan sey; vergl. Wittenb. Kirchenordnung v. J. 1533.) — Der Ausdruck beneficio di Cristo kommt auch in jener Risposta sul libro proprio dell' uomo zweimal vor, Alf. Crist. f. 73; vgl. im Alf. selbst f. 35. — Daß Paleario der Verf. dieses Beneficio di Cristo sey, ist unbewiesen und nicht wahrscheinlich.

von Melanchthon und Erasmus, so wie noch andere ketzerische Bücher vor der Thür des erzbischöflichen Palastes nach warnender Predigt verbrannt. „Wenn nachher noch Einige von der [h.] Schrift sprachen, so geschah es doch mit mehr Nüchternheit“, berichtet derselbe weise Mann, der sich über die christlichen Gerber so entrüstet zeigte. Im Jahre 1544 folgte eine Verordnung über die Büchercensur. Doch schienen noch kräftigere Maßregeln nöthig. Aber der Versuch, 1547 die spanische Inquisition in Neapel einzuführen, scheiterte an einer förmlichen Revolution der Bevölkerung. Man mußte sich begnügen mit dem römischen Inquisitionsverfahren via ordinaria. Valdes war principiell gegen jede äußere Verfolgung wegen Glaubenssachen (Consid. 266. Cor. 95. 277).

In Venedig genoß inzwischen wenigstens die Presse größerer Freiheit. Von 1543 an in fünf, sechs Jahren wurden allein dort 40,000 Exemplare des Beneficio di Cristo verkauft. In derselben Zeit erschienen dort in mehreren Auflagen in italienischer Uebersetzung die Due dialoghi der Brüder Valdes, der Mercur und der Lactanz, 1546 gleichfalls italienisch das Alfabeto Cristiano, als dessen Uebersetzer sich Marcantonio Magno nennt, dem wir 1540 in Brüssel beim Kaiser begegnen als Geschäftsträger in einer Vormundschaftssache der Giulia Gonzaga, welcher er auch diese Ausgabe widmete. Er dürfte auch der Uebersetzer der Divine considerazioni seyn, welche, da die venezianischen Verhältnisse schon zu ungünstig erschienen, Vergerio (auch dieser befand sich in Neapel bei der Anwesenheit des Kaisers; ein Brief von ihm Neapel 13. Febr. 1536 s. in Lämmer's Monum. Vatic. p. 177) mit in die Schweiz nahm, wo sie 1550 zu Basel Curione herausgab, auch er, ein Freund Vermigli's, seit 1542 Flüchtling. Im J. 1549 nahm der venezianische Index librorum prohibitorum, der erste italienische, dem Druck und der Verbreitung ketzerischer Schriften jene Freistatt.

In demselben Jahre 1549 trat als Stellvertreter für den abwesenden Erzbischof von Neapel, welchen Posten jetzt der schon von uns genannte Caraffa bekleidete, Scipione Rebiba ein *), der dem schleichenden Gift des Valdesianismus durch kräftige Gegenmittel Halt gebot. Drei Erzbischöfe und acht Bischöfe im Neapolitanischen werden glaubwürdig als Anhänger der Lutherschen und Valdesschen Rechtfertigungslehre genannt. So viele, besonders auch Schulmeister, waren durch Valdes verpestet worden, daß ein Theatiner die Zahl derselben auf dreitausend angibt, wie man gesehen habe, als sie retractirten. Wie Mancher mag sich der Retractation geweigert haben, dessen Protest in den Gefängnißmauern verhallte. Die Rückfälligen aber waren keine treuen Schüler des Valdes, welcher gelehrt hatte (zu Röm. 10, 10): „es wird solche geben, welche von Christus und dem Evangelium glauben, was man soll, jedoch, indem sie merken, daß es ein gefährlich Ding ist, und verachtet und für schlecht gehalten bei den Leuten, es nicht zu bekennen wagen, um nicht jene Gefahr und jene Schande zu erleiden, und werden so, indem sie ihren Glauben verborgen halten, denselben allmählich verlieren; aber wenn sie Christi und des Evangeliums sich nicht schämen, sondern mit dem Munde den Glauben bekennen, den sie im Herzen tragen, so wird es geschehen, daß ihr Glaube um so mehr wächst, je inbrünstiger, muthiger und wirksamer ihr Bekenntniß ist.“ (Vgl. Consid. 24.).

Als erster Blutzeuge der italienischen Reformation wird Fanino da Faenza ge-

*) Ueber ihn Genaueres, als bei Ughellio und Ciacconio, in Cardella's Memorie storiche de' Cardinali t. IV. Rom. 1793 p. 347 sg. Avuta la sorte di essere ammesso nel numero de' familiari del Cardinale Gianpietro Caraffa, per di lui favore consagrato vescovo di Amida nelle parti degli infedeli, dovette supplire fin dall' anno 1549 in Napoli le veci dello stesso Caraffa arcivescovo di Napoli, legittimamente impedito; dove seppe mostrare la sua pastorale sollecitudine, non solo nel difendere intrepidamente i diritti della chiesa alla sua cura affidata, ma di più coll' opporsi con petto e vigore sacerdotale alle nascenti resie, onde il prelodato Cardinale Caraffa nel 1551 gli ottenne da Giulio III. il vescovado di Motula nella Puglia. Als Caraffa Pabst geworden, machte er ihn gleich 1555 zum Kardinal. Pius V. ernannte ihn zum Inquisitor fidei.

nannt, der 1550 in Ferrara hingerichtet wurde; im Kerker ward er nicht müde, seinen Mitgefangenen die beneficentia Christi zu predigen. Drei Jahre später starb in Rom Mollio da Montalcino nach treuem Bekenntniß den Märtyrertod. Im Jahre 1560 rottete man in Calabrien durch fürchterliches Blutbad die Waldenser aus, bei denen auch der neue Antrieb, der von Neapel gekommen war, freudige Aufnahme gefunden hatte. Im Jahre 1564 wurden in Neapel zwei Edelleute, Alois di Caserta, der einer der rührigsten Anhänger des Valdes war, und Gargano d'Aversa, beide wegen Lutherthums, auf öffentlichem Markt enthauptet. Giulia Gonzaga, die durch die Pflicht, den Sohn ihrer Stieftochter zu erziehen, wohl wenige Monate nach Valdes Tode, aus dem Kloster gerufen, später aber (wie es scheint 1557) in dasselbe zurückgekehrt war, starb in ihm 1566, und entging so der Untersuchung, zu welcher der Pabst sie soeben nach Rom vorgefordert hatte. Noch 1549 rühmte Simon Fornari in seiner Exposition des Ariost, daß sie ihre ganze Zeit auf heilige Gedanken verwende und mit reinem und aufrichtigem Gemüth die heilige Schrift lese (rivolgendo le scritture sacre con puro e sincero petto). Bei ihrem Tode stand ihr Freund Valdes bereits ein Paar Jahre im Index prohibitorum. Auch Flaminio, schon 1550 gestorben, wie Vergerio glaubte: mit dem Bekenntniß des evangelischen Glaubens, wurde jetzt von der römischen Inquisition entschieden als Ketzer angesehen. Und Carnesecchi, nachdem er sich so lange, trotz mehrer früheren Anklagen, glücklich durchgeschlagen, ward nun kurz nach dem Tode Giulia's, deren treuer Freund er geblieben, gefangen gesetzt und ein Jahr darauf zu Rom öffentlich enthauptet. Daß er dem Valdes als seinem Meister gefolgt sey, bildete den Kern der Anklage. Er starb heiter, mit der Aeußerung, er wisse, so wenig den Protestanten wie den Katholiken habe er es recht machen können.

Vielleicht war Carnesecchi, der mit Genfer Protestanten im Briefwechsel und Verkehr stand, derjenige, von welchem Juan Perez die beiden Valdesschen Commentare erhalten hatte, die er 1556 und 1557 in Genf herausgab, den zum Korintherbrief dem Neffen des Kaisers, der einige Jahre später selbst Kaiser wurde, widmend*). Die in Genf herrschende Stimmung aber war dem Valdes nicht günstig. Dieselbe war hauptsächlich beeinflußt durch Galeazzo Caracciolo, den mit Pabst Paul IV. verwandten neapolitanischen Marquis, der 1551 um seines evangelischen Glaubens willen sein Vaterland, seine Güter und Weib und Kinder verlassen hatte, um im calvinischen Genf zu leben. Sein Biograph**) erzählt, wie den Galeazzo in den Vierzigern des Jahrhunderts zu Neapel die Arianer und Anabaptisten zu gewinnen suchten, wie er aber nicht bloß diese, sondern die viel gefährlichere Versuchung überwand, die ihm die Valdesianer, denen er eine Zeit lang folgte, bereiteten, welche in der Erkenntniß der christlichen Wahrheit nicht weiter gekommen waren als zur Einsicht in die Rechtfertigungslehre und zur Vermeidung einiger päbstlicher Mißbräuche, und welche Messe und Idololatrie mitmachten. Als er, in Straßburg von Vermigli zum entschiedenen Bruch mit dem Aberglauben ermahnt, nach Neapel zurückgekehrt war und den Valdesianern die Verderbtheit ihres Weges zu zeigen suchte, wendeten sich diese bald von ihm, da eine Lehre, die so viel Opferwilligkeit forderte, nicht ihre Sache war. So der Biograph. Welches Recht aber hätte Caracciolo gehabt, ihnen Feigheit vorzuwerfen, da er zwar all sein Gut, aber doch nicht sein Blut ließ? Wenn er nicht aus Leidensscheu auswanderte, so blieben andererseits viele fromme Seelen gewiß nicht aus Leidensscheu im Vaterlande. Der hiebei maßgebende Unterschied der Valdesianer und Calvinisten lag vielmehr in dem Artikel von den Adiaphora. Valdes hätte sich darüber mit Melanchthon wohl am

---

*) Kardinal Pacheco schreibt 1558 an Philipp II., dem Pabst sey die Abdication des Kaisers äußerst unangenehm, weil man für gewiß halte, daß Maximilian, welchen zum römischen König zu machen, sein Vater arbeiten werde, Lutheraner sey. G. Heine in Ad. Schmidt's Zeitschrift für Geschichte, 1847. Bd. 8. S. 6. vgl. S. 7. Vergl. die gleichfalls von Heine gesammelten: Dokumente zur Geschichte Karl's V., Philipp's II. und ihrer Zeit. Regensburg 1862.

**) Eine Uebersetzung dieser Biographie auch am Schluß des Märtyrbuchs, Herborn 1603.

leichtesten verständigt. Valdes wußte sich in der Gewißheit der Gotteskindschaft frei von allen Ceremonien (s. z. B. Consid. IV. XI.) und mußte deshalb die Frage, ob und wie weit einer an denselben sich betheiligen solle, für eine lediglich praktische halten, die vom Gesichtspunkte der Zweckdienlichkeit für die Förderung des Reiches Gottes, nach verschiedenen Umständen eine verschiedene Antwort erheischte. Auch gegen die Verfassung der römischen Kirche tritt er nirgends auf. Ein anderer Gegensatz zwischen Valdes und Calvin kommt zur Sprache in einem amtlich im Namen der Genfer Gemeinde erlassenen Sendschreiben Beza's vom J. 1566, worin die Considerationen als ein Buch voller Irrthümer, ja Lästerungen gegen die heil. Schrift bezeichnet wird, das sich in vielen Stellen von Anabaptismus nicht sehr fern zeige, da es vom Worte Gottes zu eiteln, fälschlich als Geist gepriesenen Spekulationen abführe. Den Hauptanstoß gaben ohne Zweifel die Considerationen 63. 32. 46. Indessen will doch Valdes auch dort nichts Anderes lehren, als daß der heil. Geist, als Quelle der heil. Schrift, höher als diese steht; daß er allein, von dem sie herrührt, und kein anderer Geist, ihr wahres Verständniß öffnet (vgl. Consid. 68. p. 227); daß er die Macht, ewige Wahrheit, die dort kraft seiner unmittelbaren Eingebung geschrieben zu lesen ist, auch ferner unmittelbar zu offenbaren noch behalten hat und wirklich anwendet; und daß diese letztere Erkenntniß quellfrischer ist, als jene abgeleitete, und reichlicher als die dort zugemessene; wobei sich von selbst versteht, daß ein mit dem in der h. Schrift redenden heil. Geiste in Widerspruch stehender Geist kein heiliger, sondern ein böser Geist wäre. (Valdes würde unbedenklich die Melanchthonische copulatio causarum: verbi dei, spiritus sancti et voluntatis (in den loci von 1535—41, Corp. Ref. col. 376, in denen von 1548 ibid. 660) acceptiren, nur dürfte er unter Umständen die Ordnung spiritus, verbum, voluntas vorziehn. Was die Willensthätigkeit betrifft, so vereinigen sich Valdes und der spätere Melanchthon gegen Luther mit Erasmus. Dieser hatte in seiner Schrift de libero arbitrio, 1524, die Definition gegeben: liberum arbitrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis qua se possit homo applicare ad ea quae perducunt ad aeternam salutem aut ab iisdem avertere, die er 1526 im Hyperaspistes wiederholte und vertheidigte. Seit 1548 bemerkt Melanchthon in den loci (ibid. 659) billigend: ideo veteres aliqui dixerunt: liberum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se ad gratiam, i. e. audit promissionem et assentiri conatur et abiicit peccata contra conscientiam. Er hielt fest an der Regel: praecedente gratia, comitante voluntate. Vergl. Valdes Consid. XVIII. XXVII.; auch p. 76, 135, 400. Zu Römer 17, 18. sagt er, Alles was der vom wilden Oelbaum Adam Abgeschnittene und in den edlen Oelbaum Christus Gepfropfte dabei thun könne, sey, nichts thun, keinen Widerstand leisten, während er doch zum Widerstand geneigt sey; das liberum arbitrium, durch welches der Mensch nur zum Rechtleben nach äußerer Gerechtigkeit kommen könne, diene den Wiedergebornen dazu, in Glaube und Liebe zu wachsen. Was übrigens die Taufe betrifft, so ist ihm für ungetaufte Erwachsene der Glaube die Vorbedingung, für getaufte die Aneignung der Taufgnade die Hauptsache, kleine Kinder aber, die getauft sterben, werden, sagt er, durch den Glauben derer, von denen sie zur Taufe gebracht werden, gerettet; die Kindertaufe zu verwerfen, liegt seiner ganzen Sinnesart fern. Vgl. Rom. p. 30. 31. 190. 191. Cor. 11. 12. 112. 229. Consid. XIX. CIV.). Es ist merkwürdig, wie Beza, trotzdem er jenes Buch durchaus nicht als ein frommes gelten lassen will, doch von der Persönlichkeit des Valdes einen solchen Eindruck bekommen hat, daß er ausdrücklich erklärt, diese selbst lasse er unangerührt. Und vierzehn Jahre später, in einer Skizze über Vermigli, den er als einen treuen Jünger Christi rühmt, bezeichnet er das Zusammentreffen mit Valdes als eine gesegnete Epoche für denselben; beide hätten dann, im Einvernehmen über die Hauptstücke der reineren Religion, in Neapel eine christliche Gemeinde gesammelt.

In seiner Bibliotheca antitrinitariorum hat Sand 1684 den Juan Valdes mit an die Spitze seines Katalogs gestellt, unter Berufung auf eine in einer unitarischen

Schrift von 1567 angeblich aus Valdes mitgetheilten Stelle, die ganz offenbar gar nicht das Gewünschte beweist. Ueber die Gottheit Christi haben wir schon oben aus dem Alfabeto Cristiano (37) eine Aeußerung mitgetheilt; vgl. im Korinther-Commentar p. 281, wonach Christus nicht puro hombre [ψιλὸς ἄνθρωπος] wie wir, sondern Sohn Gottes und una mesma cosa con Dios ist (s. auch 218. Rom. 144), besonders aber die 109te Consideration, in welcher er so weit davon entfernt ist, eine dogmatisch abgeschlossene Ansicht aufstellen zu wollen, daß er mit nachahmungswerther Demuth bekennt, das Verständniß des Verhältnisses von Vater und Sohn liege noch über seiner Fassungskraft (vgl. Cor. p. 289); gefalle es Gott, ihm noch in diesem Leben jenes Geheimniß klar zu machen, so wolle er nicht versäumen, die Mittheilung davon hier nachzutragen.

Morhof sagte am Ende des 17ten Jahrhunderts in seinem Polyhistor über Juan Valdes: nobis maximopere commendandus videtur. Plenissimae pietatis illae meditationes sunt (gerade als hätte Morhof dem Urtheile Beza's über dies Buch ausdrücklich entgegentreten wollen) et plane ad gustum theologiae sincerioris scriptae, adeo ut nihil pontificii fermenti occurrat. Et mirum omnino est, vixisse iam tum illo tempore homines sub illis papismi tenebris latentes qui altius rimati fuerint pietatis arcana. Dignus profecto esset liber qui in linguam Latinam verteretur aut Germanicam: qui interdum adeo cum nostro Arndio conspirat ut uno ore propemodum locutus videatur. Intime semper actiones nostras rimatur, veramque Christianismi praxin magna diligentia ostendit, ob id unice commendandus.

Belege und Ausführungen in meinen Cenni biografici sui fratelli Giovanni e Alfonso di Valdesso, 1861, hinter meiner Ausgabe der Considerazioni. Andererseits dient dieser Artikel zur Ergänzung, auch Berichtigung, des dort Gesagten.

Ed. Boehmer.

Valens, Bruder und Mit-Augustus des Valentinian I., ist kirchengeschichtlich von Bedeutung als der letzte politische Vertreter des Arianismus im östlichen Theile des römischen Reichs, dessen kirchliche Verwirrung und eben damit dessen politische Auflösung mit aller Gewalt zu nähren er über ein Jahrzehnt lang thätig war. Man kann sich über diese theologische Liebhaberei des Kaisers wohl mit Recht verwundern, da schon die Umstände, die seinen Bruder und damit ihn selbst auf den römischen Kaiserthron führten, von einer auf kirchliche Parteiinteressen gerichteten Politik abmahnen konnten. Das constantinische Geschlecht, groß geworden durch die Stellung, die es zur römischen Religionsfrage eingenommen, hatte sich eben so auch an kirchlichen Streitigkeiten verblutet. Selbst Julian trug diesen Typus noch an sich. In dem Versuche, mit dem Religionshaß hinter sich wieder eine altrömische Politik gegen Außen zu verfolgen, erlag er. Die Gefahr des Reiches an den östlichen Gränzen machte die Legionen zu Herren des Throns, und der Gunst des Heeres nicht irgend welcher Legitimität hatte Jovian und noch mehr Valentinian die Erhebung zu kaiserlicher Würde zu danken. Es war eine hervorragende militärische Kraft nöthig, und diese schien in dem Panonier gefunden, dessen Vater Gratian schon sich durch kriegerische Tüchtigkeit aus niedrigem Stande zu den höchsten Würden emporgearbeitet hatte. Aber die Last des Kaiserthums war für eine Schulter zu groß schon nach der Ansicht der Legionen, die sofort nach der Wahl die Annahme eines Mitregenten verlangten. Valentinian aber schwankte. Von Nicäa, wo die Wahl am 24. Februar stattgefunden hatte (über die Vorgänge dabei cf. Amm. Marc. 26, 2.) begab er sich vorläufig nach Constantinopel, und erst den 28. März 364 ernannte er den Valens zum Augustus (Amm. Marc. 26, 4)., worauf die Theilung des Reichs — entsprechend den früheren constantinischen Vorgängen — sowie der obersten Beamten standfand. Valens, zur selbstständigen Beherrschung des östlichen Theiles berufen, machte sich sofort auf, um der Gefahr von Seiten der Perser zu begegnen. Ehe er aber gegen den auswärtigen Feind sich wenden konnte, mußte er seine Herrschaft erst gegen einen inneren sichern. Ein Verwandter Julian's, mit Namen

Procopius, dem Julian die Nachfolge zugedacht haben soll, erhob sich, nachdem Valens die Reichshauptstadt verlassen hatte, mehr aus Verzweiflung als aus Ehrgeiz, denn wegen seiner Verwandtschaft verdächtig, war er in die Wahl zwischen Tod und Usurpation gestellt. So ungefährlich ein Prätendent aus Verzweiflung erscheinen konnte, so nahm sein Unternehmen doch überraschend große Dimensionen an, da des Valens Schwiegervater, Patronius, den ihm zugefallenen großen Einfluß in habsüchtiger und roher Weise ausbeutete. Zum Theil scheint auch Anhänglichkeit an die constantinische Familie mitgewirkt zu haben. Des Constantius Wittwe und Tochter wurden von Procop als Lockmittel benutzt. Als der Aufstand mit Glück den Bosporus überschritt, zeigte Valens durch seine Kleinmüthigkeit, wie wenig er seiner höheren Aufgabe gewachsen sey. Nur seine Umgebung hinderte ihn an einem vorzeitigen Aufgeben seiner Sache — zu seinem Glück. In dem entscheidenden Kampfe bei Nakolia in Phrygien am 27. Mai 366 gelang es ihm, in Folge zahlreicher Desertionen im Heere Procop's diesen Gegner zu überwinden, der bald selbst in seine Hände fiel und von ihm hingerichtet wurde. (Die ausführliche Erzählung des Aufstandes s. bei Amm. Marc. 26, 6—9). Ob bei dem Kampfe auch tiefere Interessen im Spiele waren, ist wohl nicht ganz sicher zu entscheiden. Hatte wirklich Julian für Procop Sympathieen, so wäre zu vermuthen, daß letzterer mit Julian's Restaurationspolitik einverstanden war, aber es finden sich kaum Spuren von heidnischen Sympathieen für Procop. (Mit Berufung auf ein Fragment von Eunapius, herausgegeben von Niebuhr, S. 73 sagt Milman zu Gibbon, history etc. III. C. 25: It may be suspected that the heathen und philosophic party espoused the cause of Procopius.) Wären die Maßregeln gegen Magie u. s. w. unmittelbar auf des Procopius Niederlage gefolgt — was aber der Darstellung bei Ammian und den Kirchenschriftstellern nicht entspricht — so möchte man darin einen Anhaltspunkt für jene Ansicht sehen. Auch müßte man sich in diesem Falle gegen Tillemont, der (histoire des Empereurs V. Art. 5.) mit Berufung auf die beiden Sophisten Themistius und Libanius behauptet, „daß Valens seinen Sieg mit Maaß gebraucht, für Gibbon (a. a. O.) und Schlosser (Universalhistor. Uebersicht der Geschichte der alten Welt III, 2. S. 370) entscheiden, die nach Ammian und Zosimus von verheerenden Verfolgungen reden. Die Ereignisse scheinen zunächst den Valens doch an durchgreifenderen Maßregeln verhindert zu haben. Die Gothen, die bisher nur in kleineren Raubschaaren die Donau überschritten hatten, waren zu umfassenderer Unterstützung des Procopius vermehrt worden, und Valens hielt es für seine Pflicht, zunächst sie in einem regelmäßigen Kriege zu züchtigen (Amm. Marc. 27, 4). — Im Begriff, in diesen Krieg zu ziehen, suchte Valens sich die Gunst des Himmels zu sichern. Zu der rohen, ungebildeten Anschauungsweise des Valens (es wird ausdrücklich überliefert, daß er es nie dahin brachte, seine Unterthanen griechischer Zunge zu verstehen) paßt es ganz, daß er die Taufe für einen Talisman hielt. Diese Taufe war insofern folgenreich, als sie, von dem Arianer Eudoxius vollzogen, den Kaiser zuerst mit dieser Partei in Verbindung brachte. Er war zwar schon vorher Christ, Sokrates scheint ihn (hist. eccl. 4, 1) sogar einzuschließen bei der auch sonst z. B. von Theodoret (hist. eccl. 4, 6) bezeugten Erzählung von Valentinian's christlicher Bekenntnißtreue gegenüber von Julian — aber eine bestimmte Stellung zu den kirchlichen Parteien zu nehmen, hatte er sicherlich noch kein Bedürfniß empfunden, und es ist auch nicht wahrscheinlich, daß irgend ein bestimmtes Interesse oder ein Verständniß für die theologischen Differenzen ihn zu Eudoxius trieb. Wir bedürfen aber auch nicht der Erklärung des Theodoret (a. a. O. S. 12), der des Valens arianische Gattin als Verführerin darstellt, sondern wir dürfen uns nur erinnern, daß, so wenig die seitherige kaiserliche Politik im Stande gewesen war, im Osten den Arianismus zur Herrschaft zu bringen, da ganze Provinzen wie Aegypten und Cappadocien, die nicänische Orthodoxie bewahrten — doch wenigstens in der Reichshauptstadt Eudoxius unbedingt als der legitime Bischof erscheinen mußte; bezeugt doch Sozomenus (hist. eccl. 6, 9), daß die Nicäner keine Kirchen mehr in Constantinopel besaßen.

Valens wendete sich also wohl in gutem Glauben dem Arianismus als der wahren Orthodoxie zu, wie umgekehrt Valentinian in dem durchaus nicänischen Abendlande sich wenigstens für sein persönliches Leben sofort dieser Glaubensform zuwendete. — Die Erzählung, daß Valens sich durch einen Eid bei seiner Taufe den Interessen des Eudoxius verkauft habe (s. Theodoret a. a. O. S. 19), klingt etwas fabelhaft; sehr wohl glaublich ist aber, daß Eudoxius die erste Gelegenheit benutzte, um einen eben so beschränkten und darum fremden Einflüssen zugänglichen (cf. Amm. Marc. 30, 4, 1) als argwöhnischen und tyrannischen Fürsten an sich zu knüpfen. Der günstige Ausgang des Gothenkriegs mag auf die abergläubische Seele des Valens in der gleichen Richtung gewirkt und der gegen fürstliche Wünsche immerhin schmiegsamere weltliche Arianismus seiner Herrschsucht besser zugesagt haben, als der fanatische, hierarchisch gefärbte, aber eben darum unbeugsamere Geist der Nicäner. Des Valens Rückkehr aus dem Gothenkriege ist auch wohl als Anfangspunkt der Verfolgung gegen die Homousianer und Semi-Arianer zu bestimmen. In dieser Beziehung sind zwar die Angaben der Kirchenschriftsteller keineswegs einig, indem die einen (z. B. Sokrates a. a. O. S. 2) den Valens von Hause aus als passionirten Arianer darstellen, andere dagegen, z. B. Orosius [hist. 7, 32] den Beginn der Verfolgung bis nach dem Tode des Valentinian ins Jahr 375 herabrücken, aber die Thatsachen selbst sprechen dafür, daß mit Theodoret (a. a. O. S. 6) und Hieronymus [Chronicon eccl. Voll. VII. p. 809. ad. ann. 370] die obige Angabe festzuhalten ist.

Was den allgemeinen Karakter dieser Verfolgung betrifft, so wissen die Kirchengeschichtschreiber und Männer wie die cappadocischen Kirchenväter kaum Worte genug zu finden zur Schilderung ihrer Grausamkeit. Dagegen hat Gibbon (a. a. O.) versucht, die Verfolgung auf ein Minimum zu reduciren, indem er namentlich auf das Fehlen eines so allgemeinen Gesetzes wider die Homousianer hinwies, wie es Theodosius später gegen die Arianer erließ. Allein dieser letztere Schluß dürfte kaum beweisend seyn. Einmal sprechen doch Sokrates (4, 2. 13) und Sozomenus (6, 9. 12) ganz ausdrücklich von der Verbannung der Homousianer, — aber selbst wenn eine solche allgemeine Maßregel nicht ergangen wäre, so sind uns doch einzelne Beispiele von Verfolgung aufbehalten, die einen nicht geringen Terrorismus zu Gunsten des Arianismus beweisen, und es würde allerdings der Art eines Valens ganz gleich sehen, daß er mehr in einzelnen Wuthausbrüchen, als in consequenter Weise verfuhr. Indeß möge hier schon auf das Edikt gegen die Mönche hingewiesen seyn, aus dem hervorgeht, daß der kirchliche Kampf des Valens keineswegs so unsystematisch betrieben wurde. Es dürfte also kaum mit Grund bezweifelt werden können, daß eine allgemeine Verordnung erging, durch welche sämmtliche nicänisch gesinnte Bischöfe exilirt wurden, wahrscheinlich im J. 368 (Pagi zu Baronius ad ann. 370 nr. I.). Freilich konnte dieses Edikt keineswegs durchgängig zur Vollziehung kommen. Vor Allem war es Aegypten, wo durch des Athanasius Ansehen die nicänische Orthodoxie so ausschließlich herrschte, daß Valens selbst, um nicht die ganze Provinz zu verlieren und zunächst um einen Aufstand in Alexandrien zu verhüten, ausdrücklich den Athanasius ausnehmen mußte — vielleicht mit der ihm von Seiten der Alexandriner selbst an die Hand gegebenen Motivirung, daß nach dem Wortlaut des Edikts nur die durch Constantius vertriebenen, durch Julian wieder hergestellten Bischöfe in die Verbannung gehen sollten — Athanasius aber nicht zu dieser Kategorie gehöre, da er ja unter Julian vielmehr in die Verbannung geschickt worden sey (Sozomen. 6, 12. Theodoret 4, 21). Erst nach dem im Jahre 373 in gutem Frieden erfolgten Tode des Athanasius begann auch in Alexandrien die Verfolgung. Sein orthodoxer Nachfolger Petrus mußte weichen und der Arianer Lucius ward mit Militärbegleitung eingesetzt unter Gräueln, wie sie ähnlich bei den Kämpfen des Constantius gegen Athanasius vorgekommen waren (vgl. namentlich den Brief des Petrus bei Theodoret a. a. O. S. 22). Aber auch anderwärts blieben einzelne — sogar hervorragende Nicäner, wie z. B. Epiphanius, unbehelligt. Die Ausführung der

Maßregel war allerdings mehr von der zufälligen Laune nicht nur des Kaisers, sondern auch einzelner Beamten abhängig. Keine Gegend des östlichen Reiches hatte so zu leiden unter den Verfolgungen, als die Provinzen, welche Valens selbst durchzog, als er nach Beendigung des Gothenkrieges sich an die östliche Gränze seines Reiches begab, um von Antiochien aus die Bewegungen des Perserkönigs zu beobachten. Namentlich in Antiochien selbst scheint die Verfolgung einen großen Umfang angenommen zu haben. (Vgl. die weitläufigen Berichte Theodoret's a. a. O. S. 24—27. des Sokrates 4, 2. 17 f. des Sozomenus 6, 18). Doch mußte selbst auf diesem Zuge Valens auch starke Hindernisse seiner Absichten erfahren. Basilius der Große, Bischof von Cäsarea, wußte ihm durch seine Festigkeit so zu imponiren, daß er nach wiederholten Versuchen, ihn für sich zu gewinnen, am Ende darauf verzichten mußte, Gewalt gegen einen Mann zu gebrauchen, dessen Stellung in ganz Cappadocien dem nicänischen Dogma das Uebergewicht erhielt. (Vgl. die ausführliche Erzählung des Gregor von Nazianz in der Rede auf Basilius or. 20. Mit legendenhafter Ausschmückung ist die Geschichte berichtet von Theodoret am angef. O. 19, 20. Sokrates 4, 26. Sozomenus 5, 15—17., endlich von Ephraem dem Syrer in der Lobrede auf Basilius; über die Zeit s. Pagi zu Bar. ann. 370, 39—57). In der Schilderung der Einzelheiten der Verfolgung, die doch meist nicht über die Verbannung der nicänischen Bischöfe hinausging, wenn auch Sokrates namentlich von Hinrichtungen durch Ertränken im Orontes zu erzählen weiß (a. a. O. 2), finden sich überhaupt viel legendenhafte Ausschmückungen namentlich in dem, was Theodoret über etliche Mönchshäupter Aphraates und Julian mit dem Beinamen Sabas zu berichten weiß (a. a. O. S. 26. 27). Daneben dienen einzelne solcher anekdotenhaften Züge auch zur Schilderung der damaligen fanatischen Aufregung, wenn z. B. Knaben zu Somasata ihr Spielzeug verbrennen, weil es unter den Wagen des häretischen Bischofs gekommen (s. Theodoret a. a. O. 15). Unter den einzelnen Maßregeln der Verfolgung nimmt eine hervorragende Stellung die Unthat ein, welche Valens von Nikomedien aus durch sein hauptsächlichstes Werkzeug, den Präfekten Modestus, vollziehen ließ. Nach dem Tode des Eudoxius hatten die Katholiken versucht, wieder einen rechtgläubigen Bischof für Constantinopel zu gewinnen. Sie wählten dazu einen Mann Namens Evagrius. Aber Valens ließ denselben sofort vertreiben und setzte an seine Stelle den Arianer Demophilus. Eine Deputation von 80 Presbytern setzte sich in Bewegung, um bei dem Kaiser dagegen Protest einzulegen. Die Anwort war, daß sie auf ein Schiff gebracht wurden, scheinbar zum Behuf des Transports ins Exil, in der That aber, um durch Anzündung des Schiffs auf offener See grausam ermordet zu werden. (Theodoret 4, 24. Sokrates 4, 16. Sozomenus 6, 14. Gregor von Nazianz a. a. O.). Wenn Gibbon hier die Möglichkeit eines Zufalls setzt, so heißt das doch zu gewaltsam mit den bestimmten Zeugnissen der Geschichte umgehen. An sich ist auch eine solche Unthat durchaus nicht unwahrscheinlich bei der rohen Art des Valens. Scheute er sich nicht, was nach dem Zeugniß Gregor's keineswegs bestritten werden kann, gegen renitente Katholiken Todesstrafe anzuwenden, so kann auch eine so ausgesuchte Grausamkeit nicht Wunder nehmen, namentlich wenn sie dazu dienlich war, die unmittelbare Gefahr einer Intercession der aufgeregten Volksmenge zu vermeiden. Unter allen Katholiken war aber dem Valens keine Klasse mehr verhaßt als die Mönche. Die Arianer wußten aus Erfahrung, daß unter dem Mönchsvolk die nicänische Orthodoxie ihre ausgiebigste Hülfe fand, und Valens selbst hatte trotz aller Superstition gewiß am wenigsten Sinn für mönchische Contemplation. Gegen sie richtete sich darum die Verfolgung auch am consequentesten, und wieder war es vorzüglich das ägyptische Mönchsthum, das diese Angriffe zu erdulden hatte. Hier galt es für den Kaiser eigentlich, im Kampfe mit dem Mönchsthum sich die Provinz zu erobern. Zunächst wissen wir aus dem Codex Theodosianus (XII. Tit. I. lex 63), daß Valens in Gemeinschaft mit seinem Bruder ein Gesetz erließ, wonach Mönche aus dem Stande der Decurionen gezwungen werden sollten, entweder ihren Besitz aufzugeben oder die

diesem Stande obliegenden Lasten der öffentlichen Verwaltung, von denen das Mönchsthum sonst befreite, zu übernehmen. Nun aber gibt Hieronymus (a.a.O. S. 816) an: Valens lege data ut monachi militarent, nolentes fustibus jussit interfici. Das letztere Gesetz nur als Erweiterung und willkürliche Ausdeutung des ersteren anzunehmen, wie Gibbon will, geht doch nicht wohl an. Ob man unter dem militare des Hieronymus auch den Civildienst verstehen kann, dürfte zweifelhaft seyn. Jedenfalls bezeugen die Kirchenschriftsteller einstimmig, daß militärische Abtheilungen die nitrische Wüste durchzogen, um grausame Mißhandlungen an den Mönchen zu begehen. (Theod. 4, 4. Sokrat. 4, 22. 24. Sozom. 6, 20). Diese Verfolgung soll endlich sogar den heidnischen Sophisten Themistius vermocht haben, ein Fürwort zu Gunsten der orthodoxen Christen einzulegen, und seine Rede soll wirklich den Kaiser besänftigt haben (s. Sokr. am angef. O. S. 32). Eine solche Rede ist zwar nicht auf uns gekommen, indeß dürfte es nicht geradezu unwahrscheinlich seyn, daß dieser Mann den Einfluß, den ihm seine Lobrede auf Valens nach dem gothischen Kriege gewähren mochte, benutzte, um in einer weiteren Rede Mäßigung zu empfehlen. Nur dürften die Veranlassung wenigstens nicht ausschließlich die gegen die Katholiken ergriffenen Maßregeln gegeben haben. Nicht nur die Katholiken nämlich hatten die Grausamkeit des Kaisers zu erfahren, sondern, obgleich Theodoret sich ausdrücklich darüber beklagt, daß Juden und Heiden in Antiochien volle Religionsfreiheit genossen haben und nur die Katholiken verfolgt gewesen seyen (a. a. O. S. 24), so verhielt sich die Sache doch so, daß wenigstens ein Theil der letztgenannten die allerhärteste Behandlung erfuhr. Jemehr das Heidenthum sich aus dem Volksleben zurückgedrängt sah, destomehr wurde es zur geheimen Sekte, und die Philosophie, in ihrem äußersten Verfall begriffen, sank zur Dienerin des krassesten mantischen und magischen Aberglaubens herab. Bekanntlich waren schon in den ersten Zeiten des Kaiserreichs die mathematici verfolgt worden; der Absolutismus konnte diese dunkeln, mystischen Mächte, deren Bedürfniß er selbst geschaffen, nicht ertragen. Von diesem allgemeinen Gesichtspunkt aus schon waren auch Valentinian und Valens bemüht, diese unheimlichen Künste auszurotten, um somehr, als sie selbst keineswegs über den diesem Treiben zu Grunde liegenden Aberglauben erhaben waren. Aber Valens fand bald noch einen besonderen Grund zu Maßregeln gegen diese Leute. Wir werden kaum irre gehen, wenn wir annehmen, daß die heidnischen Parteigänger des Procopius sich um diese geheimen Künste sammelten. Man wollte den Namen des künftigen Herrschers von dem Orakel erfahren. Dieses that insoweit seine Schuldigkeit, als es die Anfangssylben Theod — verkündigte. Aber die Sache wurde entdeckt und des Valens Wuth kannte keine Gränzen. Was entfernt mit jenem Aberglauben zusammenhing, wurde sorgsam aufgespürt — der Besitz eines Zauberbuches brachte ohne Weiteres den Tod. Ammianus Marcellinus berichtet, daß ganze Bibliotheken im Orient verbrannt worden seyen (29, 2, 1). Ein bezeichnendes Bild jener Zeit hat uns Chrysostomus in einer Erzählung aus seinem eigenen Leben (hom. 38) hinterlassen. (Vergl. über das Ganze Amm. Marc. 29, 1. 2.) Auf merkwürdige Weise wurden so katholische Orthodoxie und heidnische Magie in eine solidarische Verbindung gebracht. Mönchische Mystik des Christenthums und magische des Heidenthums waren dem Kaiser gleich verhaßt. Und bei der Unterschiedslosigkeit, mit der gegen Zauberei eingeschritten wurde, können wir uns nicht anders denken, als daß mannichfach der gegen die eine Partei bestimmte Schlag die andere mit traf. Während Valens so von seiner syrischen Warte gegen Persien aus unter seinen eigenen Unterthanen Schrecken verbreitete, vollzogen sich auf der nördlichen Gränze seines Reiches folgenschwere Ereignisse. Die ersten Stürme der Völkerwanderung machten sich fühlbar. Von den Hunnen gedrängt, suchten die Gothen als Schutzflehende Sicherheit auf der südlichen Seite der Donau. Valens, von dem Rathe seines überlegenen Bruders verlassen, hoffte in dem kriegerischen Volke eine Pflanzschule tüchtiger Soldaten zu gewinnen. Im Jahre 375 zogen denn unzählige Schaaren über die Donau (Amm. Marc. 31, 4). Aber wie römische Habsucht eine Hauptbedin-

gung der Aufnahme — die Niederlegung der Waffen — ungestört von den gothischen Ankömmlingen verletzen ließ, so trieb dieselbe Habsucht durch unbillige Behandlung der neuen Unterthanen diese zu verzweifeltem Aufstand. (Amm. Marc. 31, 5.) Valens mußte endlich von Antiochien sich aufmachen; in der Reichshauptstadt unfreundlich empfangen (Ammianus Marc. 31, 11, 1. sagt sogar: seditione levi popularium pulsus), zog er, obgleich persönlich tapfer, doch muthlos den Gothen entgegen, die seiner militärischen Unfähigkeit gegenüber eine schlaue Politik zu entfalten und ihn zu dem für sie günstigsten Zeitpunkt vor dem Eintreffen der Hülfe von seinem Neffen Gratian zur Schlacht zu locken wußten. Bei Adrianopel erlitt — 9. August 379 — das römische Heer eine unerhörte Niederlage. Valens kam um — man weiß nicht genau wie —, nicht einmal seine Leiche ward gefunden. Ruhmlos endete er eine ruhmlose Regierung von 15 Jahren, nahezu 50 Jahre alt (Amm. Marc. 31, 13). Hatte Valens durch seine innere Politik den Haß der religiösen Parteien genährt und die demoralisirende Art dogmatischer Streitigkeiten wesentlich gefördert, so hatte er durch seine auswärtige Politik einem fremden Feinde zum ersten Male den Weg in das Herz des Reiches geöffnet. Trotz des glänzenden Intermezzo, das nach ihm des Theodosius Regierung noch bildete, muß doch gesagt werden, daß mit Valens auch die äußerliche Auflösung des römischen Reichs beginnt, und die christliche Kirchengeschichte insbesondere hat in seiner Regierung die Epoche zu suchen, da auf griechischem Boden das Salz des Christenthums unter den dogmatischen Zänkereien in auffallendem Maße dumm zu werden begann, wozu wesentlich beitrug, daß durch seine arianisirende Politik, die freilich nur der Orthodoxie zu Gute kam und deren Spuren schnell vertilgt waren, die orientalische Kirche zuerst von der Gemeinsamkeit mit der westlichen losgerissen wurde.

Die politische Seite der Regierung des Valens fand in Ammianus Marcellinus und Zosimus im Ganzen treue und eingehende zeitgenössische Berichterstatter. Ueber die kirchliche Seite geben namentlich die Schriften der cappadocischen Kirchenlehrer, des Basilius und der beiden Gregore, eine auf eigene Erlebnisse gestützte, natürlich nicht ganz von Uebertreibungen freie Auskunft. Die kirchlichen Schriftsteller, welche die meisten thatsächlichen Berichte geben, sind im Obigen manchfach genannt. Bearbeitet wurde das Leben des Valens von Tillemont, histoire des Empereurs V. p. 33—59. Sonst ist einerseits auf die angeführten Werke von Gibbon und Schlosser, andererseits auf die größeren Werke über Geschichte der alten Kirche zu verweisen. **H. Schmidt.**

Valens, Bischof, s. Arianismus.

Valentinian I., römischer Kaiser, geboren im Jahre 321 zu Cibelae in Pannonien, Sohn des Comes Gratianus, nach dem Tode Kaisers Jovian 361 in Nicäa zum Kaiser erwählt, berief seinen Bruder Valens zur Mitherrschaft und überließ ihm den Orient, während dem er sich die Herrschaft des Occidents vorbehielt. Er schützte das Reich gegen die Einfälle der germanischen Stämme, vereinfachte und verbesserte im Inneren die Staatsverwaltung, beförderte die Wissenschaften und die Volksbildung, und erwarb sich so, ungeachtet seiner Grausamkeiten, einen ehrenvollen Namen bei der Mit- und Nachwelt. Er starb im Jahre 376. Siehe über ihn Ammianus Marc. lib. VI. Er war in der christlichen Religion erzogen worden und hatte sich durch sein standhaftes Bekenntniß die Ungnade des Kaisers Julian zugezogen. Obwohl zum Despotismus geneigt, erließ er gleich zu Anfang seiner Regierung ein Gesetz, wodurch Jedem die Freiheit ertheilt wurde, die Religion, von deren Wahrheit er überzeugt sey, auszuüben (angeführt in einem Gesetze desselben Kaisers vom J. 371, Cod. Theod. l. IX. tit. 16. l. 9). Er fand es nun zwar für nöthig, die nächtlichen Opferhandlungen, die zu politischen Zwecken gemißbraucht werden konnten, und die Ausübung der Magie zu verbieten, aber im J. 371 erließ er ein Gesetz, daß weder die Haruspicien noch irgend eine andere von den Vätern erlaubte Art des Gottesdienstes verboten seyn solle. Diese Duldsamkeit war der Ausbreitung des Christenthums eher förderlich als hinderlich; das Heidenthum ging seinem Untergange rasch entgegen, nachdem es mit Julian die letzten

Kräfte zusammengerafft hatte. So kam unter Valentinian I. in einem Gesetze dieses Kaisers vom Jahre 368 für das Heidenthum zum ersten Male der Name religio paganorum, Bauernreligion, vor (Cod. Theod. l. XVI. tit. II. 18). Auch gegen die christlichen Parteien zeigte sich Valentinian, obgleich selbst Nicäner, duldsam, daher ihm Ammian Marc. l. XXX. c. 9. in dieser Hinsicht großes Lob ertheilt. Ueberhaupt mischte er sich nicht in die inneren Angelegenheiten der Kirche.

Valentinian II., Nachfolger seines Bruders Gratian seit dem Jahre 383, kommt hier weniger in Betracht. Doch verdient angeführt zu werden, daß unter seiner Regierung im Jahre 384 die heidnische Partei sich wieder geltend zu machen suchte. Symmachus, praefectus urbis, verlangte in jenem Jahre vom Kaiser die Zurücknahme der von Gratian gegen das Heidenthum erlassenen Verordnungen (s. den Art. „Gratianus"). Er forderte ihn auf, die religio urbis von seiner Privatreligion zu unterscheiden; es sey am besten, da der Mensch ohne Erkenntniß der göttlichen Dinge sey, sich an die Autorität des Alterthums zu halten; der heidnische Cultus habe der alten Roma die ganze Welt unterworfen; die Hungersnoth des verflossenen Jahres sey eine Folge der Beeinträchtigung der alten Götter. — Darauf bewirkte Ambrosius von Mailand (s. d. Artikel) durch seine kräftige Vorstellung, daß Valentinian eine abschlägige Antwort ertheilte, wie man denn überhaupt vom jungen Kaiser gute Hoffnungen zu hegen berechtigt war. Er wurde im Jahre 392 durch Arbogast ermordet. Seine Mutter Justina war eine eifrige Arianerin und beschützte ihre Partei. — Noch weniger Bedeutung hat der elende

Valentinian III. Es ist zu erwähnen, daß er wesentlich zur Erhebung des Pabstthums beigetragen hat durch sein Edikt vom J. 445, worüber die Artikel „Leo I." Bd. VIII. S. 301 und „Papstthum" Bd. XI. S. 88 zu vergleichen sind, und daß er Gesetze gegen die Manichäer erließ. (S. d. Art. „Leo I.".) Er wurde im Jahre 455 ermordet, nachdem bis zum J. 450 seine Mutter Placidia für ihn die Regierung geführt und er seitdem, durch einen Verschnittenen geleitet, unthätig geblieben war und sinnlichen Ausschweifungen sich ergeben hatte.

Valentinus, der heilige. — Von den verschiedenen Heiligen dieses Namens (z. B. einem römischen Presbyter Valentin, einem Valentinus, erstem Bischof von Interamna, einem afrikanischen und einem belgischen Märtyrer Valentinus u. s. w.) ist unstreitig der berühmteste und wichtigste jener Apostel von Rhätien (Salzburg u. Tyrol) und angebliche Bischof von Passau, der neben dem etwas jüngeren Severinus zu den ältesten christlichen Glaubensboten des südöstlichen Deutschlands gehört. Die älteste zuverlässige Notiz über diesen Heiligen verdanken wir der ziemlich alten Lebensbeschreibung des heil. Severin (§. 35.) bei Pez, Scriptores rer. Austriacar. (I. p. 88). Danach erfuhr Severin von einem Presbyter Lucillus, der wahrscheinlich aus Südtyrol zu ihm an die Donau gekommen war, daß in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts ein Valentinus, den Lucill als seinen Abt und Lehrer verehrte, als Bischof von Rhätien (wahrscheinlich ohne bestimmten Sitz, also als Regionarbischof) gewirkt habe, und daß er am 6. Januar eines nicht näher angegebenen Jahres gestorben sey. Da Lucill demgemäß den 6. Januar oder den heil. Dreikönigstag als Todestag seines Lehrers zu begehen pflegte, so trug Severin ihm auf, an ebendemselben Tage auch sein (Severin's) Gedächtniß zu feiern. Für die nachhaltige Verehrung, welche Valentin in einem nicht allzu beschränkten Kreise zu Theil wurde, und demgemäß auch wohl für das wahrhaft Verdienstliche seines Wirkens, zeugt ferner die Angabe des Venantius Fortunatus (um das J. 600) in einem seiner Gedichte, daß es eine Anzahl von Kirchen des heil. Valentinus am Inn gebe. Etwa 100 Jahre später besuchte Corbinian (um 724) das Grab des Heiligen unweit des Castells Mais oder Matsch in den tyroler Alpen; und nicht lange darauf (730) wurden, der Versicherung Aribo's in der Vita Corbiniani (c. 18., bei Meichelbeck, Histor. Frising. I. P. II. pag. 12) zufolge, die Gebeine Valentin's aus diesem Grabe nach Trient gebracht, von wo sie 768 durch den Baiern-

herzog Thassilo nach Passau versetzt worden seyen. Von dieser Zeit an nahmen Kirche und Bisthum von Passau den heil. Valentin mit allem Nachdruck als einen ihrer frühesten Inhaber und Repräsentanten in Anspruch. Die etwa dem Anfange des 11. Jahrhunderts entstammenden Heiligenakten, welche die Bollandisten beim 7. Januar mittheilen, schildern Valentin als einen von Osten her in die Gegend von Passau gekommenen Fremdling, der eine Zeit lang als Missionsbischof in dieser Gegend gewirkt habe. Doch habe seine Predigt hier wenig genug ausgerichtet, und er sey deshalb bei Pabst Leo I. darum eingekommen, seinen Bischofssitz in eine andere Gegend verlegen zu dürfen. Zweimal habe ihm Leo diese Bitte abgeschlagen. Als er zum dritten Male endlich durchgedrungen, habe er sich südwärts in die Bergländer (montana), d. h. in die tyroler Alpen zurückgezogen, und sey hier bald darauf gestorben. — Aehnlich lauten die Angaben einer bleiernen Tafel, die man im Jahre 1020 neben seinen Gebeinen gefunden haben wollte und die angeblich im 5. Jahrhundert, kurz nach des Heiligen Tode, verfertigt seyn soll, in Wahrheit aber schwerlich vor dem 12. Jahrhundert entstanden ist. — Acta SS. Bolland. ad d. 7. Jan. T. I. p. 368.; Raderi Bavaria Sancta I. p. 32: Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands. I, 220. 221. vgl. II, 133.

Die übrigen oben genannten Valentine führen die Acta SS. beim 13. Februar an (Tom. I. Febr. p. 751 sq.). — Vergl. auch dieselben beim 16. März, 14. und 29. April, 2. Juni, 16. Juli, 29. Sept. u. s. w. Zöckler.

Valentinus (Gnostiker) und seine Schule. Das Vaterland und die Herkunft dieses berühmtesten Gnostikers wird von den ältesten Berichterstattern nicht genannt, und Epiphanius, der (haer. 31, 2) dies Schweigen ausdrücklich bemerkt, erwähnt mit ungewöhnlich vorsichtiger Wendung, er wolle nicht verschweigen, was ihm zu Ohren gekommen, daß nämlich Valentinus ein Aegypter und zwar ein Phreboniter (Pet. vermuthet *Φαρβαιϑίτης*) vom ägyptischen Küstenlande gewesen und in Alexandrien die hellenische Bildung sich angeeignet habe. Mit Letzterem namentlich dürfte es wohl seine Richtigkeit haben. Wenn man ihn aber zu einem Judenchristen macht, so beruht dieß meines Wissens lediglich auf Vermuthungen, die wenigstens nicht zwingend sind (Neander beruft sich auf seine hellenistische Ausdrucksweise und auf die aramäischen Namen, welche in seinem Systeme vorkommen). Zur Zeit des Antoninus Pius (wie es scheint bald nach 140) ist er nach Rom gekommen, als (Iren. III. 4, 3., vgl. Euseb. h. e. IV, 10 f.) Hyginus Bischof von Rom war, hat unter dessen Nachfolger Pius „geblüht" und ist auch noch unter dessen Nachfolger Anicet in Rom gewesen. Epiphanius (haer. 31, 7.) läßt ihn von Rom nach Cypern gehen und hier erst in voller Feindschaft mit der Kirche als Sektenhaupt seine Gottlosigkeiten verkündigen, während er in Alexandrien und Rom noch gegolten habe als Einer, der am rechten Glauben Theil habe. Damit ist die Angabe Tertullian's (praescript. 30.) zusammenzuhalten, daß er und Marcion zuerst der Kirchenlehre angehangen: donec ob inquietam eorum semper curiositatem, qua fratres quoque vitiabant, semel et iterum eiecti — novissime in perpetuum dissidium relegati, venena doctrinarum suarum disseminaverunt. Bedenklich ist dabei nur, wenn man Irenäus vergleicht, daß Tertullian sie auch noch unter dem Episkopat des Eleutheros, Mitglieder der römischen Kirche, seyn läßt. Wenn endlich Tertullian (adv. Valent. 4.) erzählt, daß Valentinus, vertrauend auf seine geistige Begabung und Beredtsamkeit, gehofft habe, Bischof zu werden, und dann, als ihm ein Confessor vorgezogen worden, sich feindlich gegen die Kirche gekehrt und die Wahrheit bekämpft habe, so wird man sich nicht dazu verstehen, seine Häresie aus gekränktem Ehrgeiz abzuleiten, sondern anzunehmen haben, daß er längere Zeit, trotz seiner gnostischen Ideen, doch innerhalb der Kirche blieb.

Das System Valentin's oder der Valentinianer liegt uns bei manchen Dunkelheiten im Einzelnen doch seinem ganzen Baue und wesentlichen Inhalte nach ziemlich klar vor, da sich die Mittheilungen der Quellen hier bei dem Uebergewicht des hellenisch geschulten Geistes über die grotesken und abenteuerlichen mythologischen Gestalten

der älteren Gnosis leichter zu einem in sich abgerundeten, geistig durchsichtigen Bilde zusammenschließen. So zunächst in der Entfaltung des Pleroma der Aeonen, worin der gesammte Welt- und Erlösungsprozeß in idealer, urbildlicher Weise sich vollzieht. Die göttliche Welt der Aeonen entfaltet sich aus dem Bythos (προών, προαρχή, προπάτωρ) oder der Monas, welche unfaßbar und unendlich in Verborgenheit und tiefer Stille Alles in sich verschlossen hält und umfaßt, ohne selbst umfaßt zu werden. Ihm zur Seite steht als weibliche Genossin (σύζυγος) die Sige, auch ἔννοια, ἐνθύμησις genannt, die ewige, unmittelbare Anschauung seiner selbst. (Da hierin schon ein gegensätzliches Auseinandertreten der Zweiheit, mithin eine wechselseitige Bedingtheit ausgesprochen ist, so modificiren Andere — das Syzygiengesetz nur auf die abgeleiteten Aeonen beziehend — die Darstellung, indem sie den Bythos selbst als mann-weiblich bezeichnen, oder ihn als Monas, die weder männlich noch weiblich, noch irgend Etwas ist, über allen syzygischen Gegensatz hinaufrücken). Der Bythos, nachdem er unendliche Zeit in tiefer Ruhe verharrt, wollte einst sich erschließend ein Princip Aller Dinge hervorgehen lassen und legte dazu den Samen in die Sige, welche nun, indem sie den Nus oder Monogenes hervorgehen läßt, auch zur Charis, zur mittheilenden Liebe wird. Der Nus ist Princip aller weiteren Hervorbringungen (ἀρχὴ τῶν πάντων), daher auch Vater genannt. Er allein faßt die Größe des Vaters und ist ähnlich und gleich dem, der ihn hervorgebracht hat, aber doch nur so (und darin liegt nothwendig doch eine Ungleichheit), daß in ihm der unbegreifliche Bythos begreiflich, faßbar wird, denn alle übrigen Aeonen erkennen den Bythos nicht selbst (uumittelbar), sondern nur im Monogenes, dessen Syzygos die Wahrheit (ἀλήθεια) ist. Er ist im Vergleich mit dem Bythos der offenbar werdende Gott, durch den die Zeugung und Bildung der Aeonen vermittelt ist, denn in ihm hat der Bythos bereits alles samenhaft (σπερματικῶς) projicirt, so daß er die Ursache der Gestaltung der Aeonen ist, während das unbegreifliche Wesen des Bythos selbst die Ursache ihres Beharrens ist (als das Seyn in allem Seyn). Die beiden ersten Syzygien bilden nun die erste urzeugende Vierheit, die Wurzel aller Dinge, die sich aber wieder zur Achtheit (Ogdoas) erweitert, denn der Nus, vom Zeugungsfähigen selbst zeugungsfähig hervorgebracht, ahmt den Vater nach und bringt mit der Aletheia die Syzygie Logos und Zoe hervor, den Logos als Vater und gestaltendes Princip des ganzen übrigen Pleroma's. Der Logos spricht aus, was im Nus zum Bewußtseyn gekommen, aber noch samenhaft verschlossen war; es wird lebendig und erhält konkrete Gestalt in der Syzygie Anthropos (Urmensch) und Ekklesia; es ist das Urbild der Individualisirung des Göttlichen, womit zugleich die Vielheit gegeben ist, in der sich seine Fülle auseinanderlegt. Zu dieser Ogdoas, welche den Kern der Aeonischen Entfaltung bildet, kommt nun aber noch eine Zehnzahl und eine Zwölfzahl von Aeonen, nach der Darstellung des Irenäus so, daß Logos und Zoe noch fernere 10 Aeonen, Anthropos und Ekklesia 12 emaniren lassen. Abweichend hiervon berichtet Hippolytus: da Nus und Aletheia gesehen, daß ihre Erzeugnisse (Logos und Zoe) wieder produktiv geworden (in Hervorbringung von Anthropos u. Ekklesia), dankten sie dem Vater und brachten zu seiner Ehre eine vollkommene Zahl (10) von Aeonen hervor; dadurch angespornt, wollten auch Logos und Zoe ihre Eltern verherrlichen, da aber diese die väterliche ἀγεννησία nicht besitzen, geschah es nicht durch die vollkommene, sondern durch eine unvollkommene Zahl von Aeonen, nämlich 12. Nach beiden Auffassungen liegt zunächst der Hauptabschluß in dem Paare Anthropos und Ekklesia, und weiterhin legt sich nur die Fülle der beiden letzten Aeonenpaare weiter auseinander, in der Zehnzahl mit Beziehung auf Logos und Zoe die Principien der Offenbarung und Wirkung des Göttlichen nach Außen, in der 12 die Principien der idealen Menschheit, der Versöhnung und Gnosis.

In dieser Entfaltung der Fülle des Göttlichen liegt nun aber zugleich nothwendig eine Verendlichung und damit ist der nun folgende Prozeß angelegt, welcher durch Bruch und Entgegensetzung zur Versöhnung und Vollendung führt, und in idealer Weise darstellt, was sich nachher in der realen Welt auf niederer Stufe gleichsam als Wieder-

holung vollzieht. Den abgeleiteten Aeonen haftet nothwendig eine gewisse Beschränktheit an, indem sie keine absolute und unmittelbare Erkenntniß des Urgrundes haben, sondern nur eine durch den Nus vermittelte, und indem sie in den Gegensatz und die gegenseitige Bedingtheit des Männlichen und Weiblichen auseinander treten. (Letzteres ist hervorzuheben unter Voraussetzung jener Ansicht, welche den Bythos über den Gegensatz der Syzygie erhebt). Diese Beschränktheit ist nothwendig, wenn nicht die besonderen Gestalten der Aeonen immer wieder versinken sollen in die unterschiedslose Einheit des Urgrundes. Als daher der Nus allen Aeonen die Unendlichkeit des Vaters kund thun wollte, ward er von der Sige zurückgehalten, denn diese Schranke soll nicht unmittelbar aufgehoben werden (der Erlösungsprozeß soll allerdings, aber in anderer Weise darüber hinausführen). So geht durch alle Aeonen ein Gefühl des Mangels, des Abstands, ein Leiden, welches sich nur in den spätern verstärkt und endlich im letzten weiblichen Aeon, der Sophia, zum Ausbruche kommt. Ihr Drang, über die ihr gesetzte Schranke hinauszugehen, wird nach zwei ganz verwandten Gesichtspunkten dargestellt, einmals als ein Streben, die Größe des Urvaters mit Ueberspringung aller Mitglieder in adäquater Erkenntniß völlig zu umfassen, sich so mit ihm zu vereinigen, sodann als das Streben, sich vom Gesetze der Syzygien emancipirend, gleich dem Urvater, ohne Beihülfe ihres Syzygos hervorzubringen. Die Sophia wäre, nach dem ersten Gesichtspunkt aufgefaßt, wegen der Größe und Unerforschlichkeit des Bythos und wegen ihrer Liebe zu ihm sich immerfort ausdehnend, zuletzt von seiner Anmuth gezogen, vollständig aufgelöst worden in die allgemeine Substanz, wenn sie nicht auf den Horos (das der ganzen Oekonomie des Pleroma wesentliche Princip der Schranke und des Unterschieds) gestoßen und von ihm festgehalten und zu sich selbst gebracht worden wäre; sie legte nun ab die früheren Gedanken (*ἐνθύμησις*) und die aus ihrem Beginnen entstandenen Affektzustände. Diese *ἐνθύμησις σὺν τῷ ἐπιγενομένῳ πάθει* erscheint nun losgetrennt von ihr als ein einseitiges, ohne Mitwirkung des männlichen Syzygos hervorgebrachtes Erzeugniß, eine *οὐσία ἄμορφος*, ein *ἔκτρωμα*. Damit nun aber nicht auch ein anderer Aeon Aehnliches leide, läßt der Vater durch den Monogenes ein neues Aeonenpaar, Christus und den heiligen Geist hervorgehen, um die durch die Sophia in das ganze Pleroma gebrachte Störung zu beseitigen. Christus belehrt nämlich die Aeonen darüber, daß für sie (im Gegensatz zu jenem falschen Streben der Sophia) die Kenntniß der Natur der Syzygien und des Begriffs des Ungewordenen genüge, er theilt ihnen mit, daß der Urvater unermeßlich und unbegreiflich sey und nur durch den Monogenes erkannt werde, d. h. er bewahrt sie, indem er ihnen die klare Einsicht ihres Verhältnisses zum Vater gibt, vor jenem maßlosen Streben, das ihre besondere Existenz gefährden würde, und führt sie doch geistig über diese Schranke hinaus, so daß sie sich im Ganzen erkennen lernen: der heilige Geist führt sie zu Ruhe und Befriedigung, indem er sie so einander an Gestalt und Gesinnung gleich macht, daß Jeder zugleich ist, was der Andere ist. Dieß die Vollendung des Pleroma, welche, wie unten zu zeigen, in dem Soter ihren Ausdruck findet. Nach der andern, etwas modificirten Darstellung vom Falle der Sophia (Hippolytus) erhalten auch der Horos und das Aeonenpaar Christus und der heilige Geist eine etwas veränderte, jedoch auf denselben Grundgedanken gehende Rolle. Nachdem die Sophia das Gesetz der Syzygie nicht achtend, jene formlose Substanz hervorgebracht, ist dadurch Verwirrung, nämlich Verdunkelung des geistigen Bewußtseyns (*ἄγνοια*) und Formlosigkeit (*ἀμορφία*) in das Pleroma gekommen, und alle Aeonen empfinden die gemeinsame Gefahr, daß von hier aus bald Verderben sich über sie verbreiten könne. Sie bitten daher den Vater, daß er die betrübte Sophia tröste, welche über das von ihr hervorgebrachte *ἔκτρωμα* seufzte. Da befiehlt der Vater jene neue Emanation des Christus und des heiligen Geistes durch den Monogenes, zum Zwecke der Gestaltung und Abtrennung des *ἔκτρωμα* und zur Tröstung und Beruhigung der Sophia. Christus und Geist trennen sogleich das *ἔκτρωμα* ab, damit nicht durch dessen *ἀμορφία* die anderen Aeonen verwirrt werden. Um es nun aber gänzlich fern zu halten,

ließ der Urvater seinerseits noch den Stauros oder Horos hervorgehen, welcher groß, als eines großen Vaters Erzeugniß, die Wache und Schanze der Aeonen, die Grenze des Pleroma bilden solle, alle Aeonen in sich zusammenschließend. Horos heißt er, weil er vom Pleroma absondert das ὑστέρημα (κένωμα), μετοχεύς, weil er seiner Stellung nach nothwendig auch Theil haben muß an dem Hysterema, σταυρός, weil er unbeweglich fest steht. Nachdem nun Christus und der Geist jene Frucht der Sophia außerhalb des Pleroma geformt und für ihre weiteren Schicksale vorbereitet haben, eilen sie in das Pleroma zurück, da sie nicht außerhalb verharren können, und preisen den Vater. Zur Feier dieser wiederhergestellten Harmonie bringen nun sämmtliche Aeonen eine gemeinsame Frucht des Pleroma hervor, indem jeder Aeon das Schönste und Blüthenreichste, was er in sich hat, beiträgt, es entsteht die vollkommenste Schönheit, der Stern des Pleroma, Jesus der Soter, der auch patronymisch Christus und Logos genannt wird, ja auch Alles (*Πάντα*), weil er von Allen geworden ist. Hiemit ist zunächst das himmlische Drama zu seinem Abschluß gekommen, aber so, daß in jenem Erzeugniß der Sophia, außerhalb der göttlichen Sphäre, der Anfangspunkt eines realen Weltprocesses gegeben ist, welcher nun tiefer und ernstlicher eingetaucht in die Gegensätze des Endlichen seinen Verlauf zu nehmen hat. Das Erzeugniß der oberen Sophia ist durch die Ausscheidung herausgeworfen in den Ort der Leere (*κένωμα*), des Schattens und des Mangels (*ὑστέρημα*), und hier, wie bemerkt, von Christus (durch Vermittelung des Horos), als untere oder äußere Sophia oder Achamoth der Substanz nach gestaltet, aber noch nicht der Erkenntniß nach (*μόρφωσις κατ᾽ οὐσίαν* entgegengestellt der *μόρφωσις κατὰ γνῶσιν*). Außerhalb der göttlichen Sphäre nämlich fallen Seyn und Erkennen, Gestalt und Bewußtseyn nicht mehr unmittelbar zusammen, es gibt hier ein relatives Seyn im Nichtseyn, welches noch nicht Bewußtseyn ist, oder wenigstens nur erst dämmerndes Bewußtseyn, denn allerdings ist durch die Berührung mit Christus und Geist die Achamoth momentan zur Besinnung gekommen, ist aber durch die Rückkehr Christi in's Pleroma sogleich wieder entleert worden, und es ist ihr nur die dunkle Sehnsucht geblieben nach dem Lichte, die aber zurückgehalten von dem Horos (er ruft ihr das mystische Wort *Ἰάω* zu), ihr Ziel nicht erreichen kann. Die sich selbst überlassene Sophia geräth nun in verschiedene unruhige Affekte, Trauer, Furcht und Verzweifelung, in denen Allen die *ἄγνοια*, der Mangel des klaren, gnostischen Bewußtseyns herrscht; an allen diesen Affekten hatte schon die obere Sophia in ihren Leiden Antheil, aber sie treten nun außerhalb der göttlichen Sphäre in verschärfter Weise und schrofferem Gegensatz auf, haben aber neben sich die beständige Sehnsucht nach Oben, das Bitten und Flehen (*δέησις*) der Sophia. Auf das Bitten der Achamoth wird nun der Soter Jesus, derselbe, der die Versöhnung und Vollendung des Pleroma in sich darstellt, ihr als Beistand (Paraklet) gesandt, ausgerüstet mit aller Gewalt vom Vater und den Aeonen, damit in ihm alle Dinge geschaffen würden, Sichtbares und Unsichtbares, Throne, Gottheiten und Herrschaften. Als er mit seinen Engeln der Achamoth naht, verhüllt sie sich zuerst aus Scham, dann aber gewinnt sie durch seine Erscheinung selbst Kraft und läuft ihm entgegen. Nun erhält sie von ihm auch die Ausgestaltung nach der Seite der Erkenntniß oder des gnostischen Bewußtseyns, indem sie von ihren Affekten geheilt und befreit wird. Durch die Loslösung dieser *πάθη* frei geworden, vermag sie das Licht der den Soter begleitenden Engel in sich aufzunehmen, sie wird dadurch schwanger und gebiert pneumatische Frucht nach dem Bilde der Trabanten des Soter. So ist zum zweiten Male, jetzt an der Achamoth, der Proceß der Entfremdung und Versöhnung durchlaufen und ein pneumatisches Resultat gewonnen, wiederum so, daß in den losgetrennten Affekten die Basis einer tieferen weltlichen Entwickelung gewonnen ist, zugleich aber die zum pneumatischen Ziel geführte Achamoth das leitende Princip für den nun beginnenden Proceß abgeben kann. Die Affekte der Sophia nämlich, welche bisher bloße Zustände an ihr waren, werden nun durch die Lostrennung durch den Soter zur für sich bestehenden für's Erste noch unkörperlichen Hyle, woraus aber dann

durch Confretion auch Körperliches wird. Es entstehen zunächst zwei Substanzen, die hylische und die psychische; die Furcht wird zum Psychischen überhaupt in seinem anfänglichen (noch nicht vom pneumatischen angezogenem) Zustande, daher auch der wesentlich psychische Demiurg von der Furcht ist und auf ihn Prov. 1, 7. bezogen wird; aus der Trauer wird das Hylische, aus der Verzweiflung das Dämonische, endlich aber aus der Umwendung und dem Flehen der Sophia entwickelt sich die rechte Kraft der psychischen Substanz, vermöge welcher die an sich indifferente sich zum Pneumatischen hinwenden kann. So wird die Sophia zur Mutter alles Lebendigen, zum höchsten kosmischen Princip, und es spiegelt sich in ihr der Ogdoas, die äonische, urzeugende Ogdoas ab, wie denn auch die ganze, nun von ihr ausgehende (durch den Soter bewirkte) Weltbildung geschieht zur Ehre und nach dem Bilde der äonischen Welt, für welche ja in dem Weltproceß die Ausgestaltung des Pneumatischen geschehen soll. Sie bedient sich dazu des wesentlich psychischen Demiurgs, des Vaters des Psychischen, Bildners des Hylischen und Königs von Allem, der aber von vorn herein als psychisch für den eigentlichen, pneumatischen Zweck der kosmischen Entwickelung kein Verständniß hat; er bildet die ganze sichtbare Welt und heißt nach den 7 Himmeln (der Planetensphäre) die Hebdomas, er ist der feurige Gott, von dem die Schrift sagt: der Herr dein Gott ist ein verzehrendes Feuer, weil er nämlich als Princip des kosmischen Lebens zugleich die Macht der Vergänglichkeit repräsentirt, die alle Erzeugnisse, falls sie nicht in das höhere Gebiet des Pneumatischen erhoben werden, immer wieder der Vernichtung preisgibt. Ohne Bewußtseyn davon, daß es eigentlich die Sophia ist, welche nach den höheren Ideen Alles durch ihn wirkt, hält er sich für den einzigen und höchsten: „Ich bin Gott und außer mir ist kein Anderer." Er bildet aus Psychischem und Hylischem (wobei aber noch die Leiblichkeit aus der unsichtbaren Substanz und das „Kleid von Fellen", nämlich das sinnliche Fleisch unterschieden wird, welches letztere erst hinzuzukommen scheint, vermuthlich nach einem, auch von Valentinus angenommenen Sündenfalle) den Menschen nach Leib und Seele; aber das Psychische wird, ohne daß er es weiß, Träger der pneumatischen Keime (der Erzeugnisse der durch den Soter befruchteten Sophia), welche die Sophia zu weiterer Entwickelung in die Menschheit legt. Das Psychische ist nämlich das Vehikel des Pneumatischen in der irdischen Entwickelung, und wie es als das Mittlere an sich unentschieden dem Hylischen sich hingeben, ihm verfallen kann, so kann und soll es auch durch das Pneumatische assimilirt und dadurch erlöst werden. In der Schöpfung des Menschen ist von Anfang an dieser Erlösungsproceß durch das Pneumatische gegeben, daher auch unter den vorzugsweise hylischen Heiden, namentlich aber unter dem eigentlichen Volke der Psychiker, dem Eigenthumsvolke des Demiurgen, den Juden, von Zeit zu Zeit Geistesmenschen erschienen als Offenbarer der göttlichen Wahrheit. Der eigentliche Wendepunkt aber der Entwickelung tritt nun mit dem Erlöser ein, durch welchen das Aufgehen des gnostischen Bewußtseyns allgemein werden soll, so weit die Empfänglichkeit dafür vorhanden ist. Der Demiurg (der übrigens nach der Darstellung des Hippolytus inzwischen von der Sophia bereits darüber aufgeklärt worden, daß er nicht der alleinige Gott sey, der aber das ihm mitgetheilte Geheimniß vom Bythos und von den Aeonen für sich behielt) hat seinem Volke einen Messias verheißen, zu bestimmter Zeit sendet er daher seinen psychischen Messias herab, der durch die Marie hindurchgeht, wie Wasser durch einen Kanal, und von der Sophia pneumatisch begabt wird. Er muß die Erstlinge des Zuerlösenden in sich haben, also das Pneumatische und Psychische, nicht das der Erlösung nicht fähige Hylische, daher hat er einen psychischen Leib, der wunderbar so organisirt ist, daß er gesehen und betastet werden, und leiden kann. Indessen gehen auf diesem Punkte, nach dem Berichte des Hippolytus, die Valentinianer auseinander; die sogenannte Italiotische Schule, zu welcher Heracleon und Ptolemäus gerechnet werden, hält an dem psychischen Leibe fest, und scheint die pneumatische Ausrüstung durch die Taufe geschehen zu lassen; diese Darstellung weiß dann nichts von der besonderen Herabkunft des Soter, welche Irenäus

noch unterscheidet von der pneumatischen Ausrüstung durch die Sophia, sondern das von der Sophia in Gestalt der Taube herabgesandte πνεῦμα entspricht selbst auf dieser dritten Stufe der Stellung des Aeons Christus im Pleroma und des Soter in seinem Verhältniß zur unteren Sophia. Die anatolische Schule dagegen, zu welcher Axionikos und Ardesianes gehören, will nur von einem pneumatischen Leibe wissen, der durch das Herabkommen des Geistes (d. i. der Sophia) auf Maria unter Mitwirkung der bildnerischen Thätigkeit des Demiurg zu Stande kommt. Es leuchtet ein, wie dabei die Stellung des Demiurgen etwas abweichend gedacht wird. Obwohl nun Valentin auch dem Leiden Christi und dem Kreuzestod (an welchem übrigens nach der gewöhnlichen Darstellung der himmlische Soter keinen Theil mehr haben kann) eine symbolisch-mystische Deutung zu geben sucht, so ist doch das eigentlich Erlösende die offenbarende Wirksamkeit des Soter oder Geistes, die concentrirte Erscheinung des Pneumatischen, welche in den Menschen das Pneumatische weckt, zum Bewußtseyn bringt und zur Macht über das Psychische macht. Das Ende der Dinge ist erlösende Befreiung des Pneumatischen und Psychischen vom Hylischen, und damit vollendet sich auch erst die Erlösung der Achamoth von ihren Leiden, indem diese nun mit dem Soter, als ihrem Gemahl, und gefolgt von allen vollkommenen pneumatischen Naturen, die mit den Engeln des Soter zu geistlichen Ehen verbunden werden, in's Pleroma zurückgeht, wo die große ewige Vermählung gefeiert wird. Der Demiurg aber mit allen gerechten (psychischen) Naturen wird erhoben an den Ort seiner Mutter, den Ort der Mitte, dem Pleroma nahe, nicht aber in dasselbe; dann bricht das verborgene Feuer hervor und verzehrt die Materie und am Ende sich selber.

Man hat gestritten, ob dies System, in welchem der Einfluß platonischer Ideen sich nicht verkennen läßt, als ein dualistisches oder vielmehr als monistisch zu betrachten sey. Der gegebene Ueberblick zeigt nun zunächst namentlich durch die Art, wie die Achamoth und ihre Zustände zur Grundlage des gesammten weltlichen Seyns gemacht wird, daß an eine Zweiheit ursprünglicher aktiver Principien nicht zu denken ist. Und wenn man das κένωμα oder ὑστέρημα in Parallele stellt mit dem platonischen Begriff der Materie als μὴ ὄν, so ist doch auch hier nicht zu übersehen, daß dies Kenoma weiter nichts ist, als die lokal dargestellte, reine Negation des Seyns, der Schatten des Pleroma, also eine Negation, welche, ob auch zeitlos gedacht, doch immer die Position zu ihrer Voraussetzung hat. Es ist nur das in Folge jenes Bruchs in der Aeonenwelt herausgetretene Negative, welches als nothwendiges Moment schon in der Entfaltung des Pleroma sich geltend machte; ja, es wird erinnert, daß jener Unterschied des Außerhalb und Innerhalb nur bildlich ist, nur auf den Unterschied des gnostischen Bewußtseyns und der Verdunkelung desselben geht. Der Vater aller Dinge hält Alles in sich und außerhalb ist nichts, das extra und intra wird nicht secundum localem distantiam gesagt, sondern nur secundum agnitionem et ignorantiam; Alles was vom Demiurg geschaffen ist, ist im Pleroma und wird umfaßt von der unaussprechlichen Größe velut in circulo centrum oder velut in tunica macula. Wer sich daher zum gnostischen Wissen erhebt, für den verschwindet jener Unterschied von Außerhalb und Innerhalb. Allerdings aber liegt nun hierin der dem Valentinischen System wie aller Gnosis wesentliche dualistische Grundzug, daß der Proceß des Absoluten in seiner nothwendigen Verkettung mit dem Weltproceß die Negation seiner selbst, das Moment des Endlichen nothwendig an sich hat und erst durch dasselbe hindurch zur Versöhnung mit sich selbst gelangt, daß also doch auch für den absoluten Standpunkt jener dunkle Punkt, der Fleck im glänzenden Gewande des Pleroma bleibt.

Die Schule des Valentin hat ohne Zweifel in der Gnosis eine der bedeutendsten Rollen gespielt — das große Werk des Irenäus richtet sich ganz vornehmlich gegen sie; sie hat sich aber auch mannichfach verzweigt und die von Valentin Angeregten haben zum Theil, wie namentlich Marcus, eine ziemlich selbstständige Stellung eingenommen. Er bedient sich zur weiteren Ausbildung der gnostischen Ideen einer sehr ausgedehnten,

künstlichen Zahlenmystik und bei seinen Anhängern tritt auch bereits der, wie es scheint, von der späteren Gnosis überhaupt getheilte Zug zu einem reichen gnostischen, mysteriösen Cultus hervor; auch gegen sie aber wird von den Kirchenlehrern manche Beschuldigung über damit sich verbindende Unsittlichkeiten erhoben. Außerdem sind besonders zu nennen Herakleon, Ptolemäus, auch wohl Secundus (man sehe diese Artikel).

Quellen: Irenaeus, besonders das erste und zweite Buch. Hippol. adv. haer. VI, 21 f. Tertull. adv. Valent. Clemens Al. in verschiedenen Stellen der Strom. und Manches aus der in seinen Werken enthaltenen διδασκαλία ἀνατολ. oder excerpta ex scriptis Theodoti. Origen., besonders in Joann. t. XIII. Epiph. haer. 31. 32. 35. Theodoret, haer. fab. I, 7. — Bearbeitungen in den Werken über die Gnosis überhaupt (s. den Art.); außerdem Fr. Buddeus, im Anhange seiner Introductio ad hist. philos. Ebr. — Massuet in seinem Irenaeus, dissert. I. H. Rossel, theol. Schriften, Berlin 1847, S. 280 ff. Vergl. meine Geschichte der Kosmologie S. 407—442. W. Möller.

Valerianus, Kaiser, Vater und Vorgänger des Gallienus, regierte von 253 bis 259, und erwies sich Anfangs den Christen freundlich, verhängte aber dann, seit 257, eine heftige Verfolgung über sie, die bis zum Ende seiner Regierung fortdauerte. Wie schon in derjenigen des Decius, so hatte man es auch bei dieser Christenverfolgung, die man wohl als die fortgesetzte decianische Verfolgung zu bezeichnen pflegt, hauptsächlich auf die Bischöfe, die leitenden Häupter und Hirten der Kirche abgesehen. Nachdem ihnen zunächst, unter Androhung der Einkerkerung und anderer Strafen, Gemeindeversammlungen zu halten verboten worden, und nachdem weiterhin die Renitirenden sammt den ihnen anhangenden Laien in die Bergwerke verurtheilt worden waren, ordnete ein drittes und härtestes Edikt vom Jahre 258 die Hinrichtung aller Bischöfe, Priester und Diakonen an und bedrohte auch alle Senatoren, Ritter u. s. w., die den christlichen Glauben nicht abschwören würden, mit Güterconfiskation und Todesstrafe. Unter den Bischöfen, die diesen harten Maßregeln als Opfer fielen, sind besonders Sixtus I. von Rom und Cyprian von Karthago hervorzuheben. Im Jahre 259 wurde Valerian beim Versuche eines Einfalls in's Perserreich mit seinem ganzen Heere vom Sassanidenkönig Sapores gefangen genommen und von da an 10 Jahre lang, bis zu seinem Tode, in Haft behalten. Sein Sohn Gallienus, den er schon früher zu seinem Mitregenten für den Occident des römischen Reichs bestellt hatte, erließ alsbald nach erhaltener Kunde von diesem Unglücksfall ein Toleranzedikt (260), wodurch der Verfolgung ein Ende gemacht und ein mehr als 40jähriger Zeitraum ziemlich ungestörter Ruhe und Duldung für die Christen herbeigeführt wurde. S. Cyprian, Ep. 82. 83; Eusebius, Hist. Eccl. VII, 10. 11; Neander, K.-Gesch. I. S. 75—77.

Valerianus, der heilige. — Der wichtigste dieses Namens ist der dem 5. Jahrhunderte angehörige Bischof von Cemele (Comelle) in den Seealpen, einem unter dem Erzbisthum Embrodunum (Embrun) stehenden Bischofssitze, den Leo I. später nach Nizza verlegte. Was wir von seiner kirchlichen Thätigkeit wissen, beschränkt sich im Wesentlichen darauf, daß er 439 einer Synode zu Riez beiwohnte, daß er 451 das Schreiben der gallischen Bischöfe an Leo I. mitunterzeichnete und sammt jenen im nächsten Jahre Antwort darauf erhielt (s. Leonis M. Opp., T. I, p. 998. 1110 sq.), sowie endlich, daß er 454 im Streite des Klosters Lerins mit den benachbarten Bischöfen auf Seiten des ersteren stand. Sein Todesjahr ist unbekannt. Als Früchte seiner schriftstellerischen Thätigkeit bezeichnet man 20 Sermones oder Homilien praktisch-ascetischen Inhalts, ähnlich denjenigen Zeno's von Verona und Leo's des Großen, und eine Epistola ad monachos (de virtutibus et ordine disciplinae apostolicae). Diese Schriften, sämmtlich unbedeutenden Inhalts, haben Sirmond (Par. 1612) und Raynauld (Lugd. 1633) selbstständig herausgegeben, der Letztere mit Hinzufügung einer Vertheidigung des Autors gegen den von einigen Seiten ihm gemachten Vorwurf semi-pelagia-

nischer Häresie (Apologia pro S. Valeriano). Wiederholt findet sich diese Raynauld'sche Ausgabe bei Migne, Patrolog. T. LII. (Par. 1845). Eine andere Ausgabe Valerian's, zusammen mit Petrus Chrysologus, lieferte Gallandi in der Bibl. max. Patr., T. X. (1774). — Vergl. überhaupt Cave, Script. eccl. hist. lit. I, p. 427.

Zöckler.

Valesius, Heinrich, eigentlich de Valois, berühmt durch seine bedeutenden Kenntnisse in der Literatur der alten Kirche, ausgezeichnet als Kritiker, bekannt durch seine trefflichen Ausgaben und Uebersetzungen von Werken älterer kirchlicher Schriftsteller, ebenso aber auch durch seinen Gelehrtenstolz und allerlei mit demselben zusammenhängende Sonderbarkeiten seines Wesens bei einem übrigens geraden Karakter, stammte aus einer vornehmen, in der Normandie heimischen Familie und war am 10. September 1603 zu Paris geboren. Zum Zwecke der Ausbildung sandte ihn sein Vater in das Jesuitencollegium zu Verdun und bald gab er hier wiederholte Beweise seiner geistigen Begabung, wie seines unermüdlichen Fleißes. Als den Jesuiten im Jahre 1618 die Erlaubniß zurückgegeben worden war, in Paris wieder Unterricht zu ertheilen, kam Valesius hierher zurück, trat in das Collegium von Clermont ein, hörte Vorträge über Rhetorik bei Dionys Petavius, trat dann mit diesem wie mit Jakob Sirmond in engere Verbindung und führte diese Verbindung durch sein ganzes Leben hindurch mit beiden Männern fort, wie seine Gedächtnißreden auf beide (in H. Valesii emendationum libri quinque et de critica libri duo etc., ed. Pet. Burmann, Amstelod. 1740) zeigen. Im Jahre 1622 verließ er Paris und ging nach Bourges, um sich dem Rechtsstudium zu widmen, zu dem ihn sein Vater bestimmt hatte, obschon seine Neigung vorwiegend den klassischen Studien zugewendet war. Nach vollendetem Rechtsstudium ging er nach Paris zurück, lebte hier sieben Jahre lang als Rechtsanwalt, folgte aber dabei immer seiner Lieblingsbeschäftigung mit den klassischen Wissenschaften. Endlich gab er, wider den Willen seines Vaters, die juristische Laufbahn ganz auf, die ihm überhaupt nur geringe Aussichten für die Zukunft zu bieten schien, und widmete sich ganz den gelehrten Studien. Als Resultat derselben erschien zunächst seine mit kritischen Anmerkungen versehene lateinische Uebersetzung der Auszüge, welche der Kaiser Constantin Porphyrogenitus aus dem Polybius, Diodorus Siculus u. A. hatte anfertigen lassen und von denen Nikolaus Peiresc eine Abschrift aus Griechenland erhalten hatte, — unter dem Titel: Excerpta Polybii, Diodori Siculi, Nicol. Damasceni, Appiani Alexandrini etc. ex collectaneis Constantini Porphyrogeniti. Par. 1634—1648. Darauf folgte seine geschätzte, kritische Ausgabe des Ammianus Marcellinus (Par. 1636; zweite verbesserte Ausgabe von seinem Bruder Hadrian Valesius, Par. 1681). Durch diese Arbeiten verschaffte er sich einen so bedeutenden Namen, daß er mit den angesehensten Gelehrten seiner Zeit, wie mit d'Achery, Mabillon, dem Cardinal Barberini, Leo Allatius, Hugo Grotius und noch mehreren anderen ausgezeichneten Männern in Verbindung kam. Leider aber litt er an einer bedeutenden Augenschwäche, die so gefährlich zu werden drohte, daß er fürchten mußte, das Augenlicht ganz zu verlieren; die gänzliche Unterbrechung seiner Studien schien unvermeidlich zu seyn, da erhielt er durch den Präsidenten des Mesmes die Mittel, sich einen Vorleser zu halten und auf diese Weise seine Arbeiten fortzusetzen, die sich jetzt hauptsächlich auf die Werke der alten kirchlichen Schriftsteller erstreckten. Er empfing darauf (1650) von den französischen Bischöfen den Auftrag, gegen eine Pension von jährlich 600, späterhin von 800 Livres, eine neue kritische Ausgabe jener Werke zu besorgen. Nun erschien von ihm Eusebii Historia ecclesiastica, De vita Constantini Lib. IV., Oratio Constantini ad Sanctos mit den Abhandlungen De Donatistis, De Anastasi, De translatione LXX interpretum, De Rosweidi Martyrologio. Par. 1659; 1678. König Ludwig XIV. ernannte ihn (1660) zum Historiographen, verlieh ihm einen Gehalt von 1200 Livres und auch der Cardinal Mazarin erwies ihm sein besonderes Wohlwollen. Hatte Valesius bis jetzt mit seiner Mutter, so lange diese gelebt hatte und auch mit seinen Brü-

dern zusammengelebt, so fiel er jetzt, nachdem er bereits 61 Jahre alt geworden war, auf den Gedanken, sich zu verheirathen; er vermählte sich (1664) mit Margarethe Chesneau, einem jungen Mädchen, und wurde noch Vater von sieben Kindern. Bis an das Ende seines Lebens widmete er sich ununterbrochen schriftstellerischen Arbeiten; namentlich besorgte er noch die Herausgabe der Werke des Sokrates und Sozomenus mit Abhandlungen über Athanasius, Paulus von Constantinopel und über den 6. Canon des Nicänischen Concils (Par. 1668), ferner die Herausgabe des Theodoret, des Evagrius mit den Auszügen aus Philostorg und des Theodor Lector (Par. 1673, Mogunt. 1679, Amstel. 1695). Auch für die Werke der lateinischen Kirchenhistoriker beabsichtigte Valesius neue kritische Ausgaben zu besorgen, doch der Tod ereilte ihn; er starb zu Paris am 7. Mai 1676. Das oben angeführte Werk Burmann's enthält eine Sammlung mehrerer kleinerer, zum Theil früher nicht erschienener Schriften von Valesius, dessen Leben sein Bruder Hadrian (der als königlicher Historiograph am 2. Juli 1692 in Paris starb) beschrieben hat, s. Henrici Valesii Vita, Par. 1677, bei Burmann a. a. O.; später erschienen Valesiana, Par. 1694. Neudecker.

Valla, Laurentius, s. Laurentius Valla.

Vallambrosa, Orden von, s. Gualbert.

Vandalen. Unter den deutschen Völkern, welche zur Zeit der Völkerwanderung, theils durch innere Uneinigkeit, theils durch wachsende Bevölkerung oder angeborene Kriegs- und Raublust bewogen, ihre heimathlichen Wohnsitze verließen und in verheerenden Zügen über die Gränzen des dem Untergange unaufhaltsam verfallenen römischen Weltreiches vordringend, auf den Trümmern desselben nach der Annahme des Christenthums neue Reiche gründeten, stehen die Vandalen (Vandali, Wandali, Vindili) neben den Gothen, Herulern und Rugiern in erster Reihe und sind dadurch nicht nur für die allgemeine Geschichte von großer Bedeutung, sondern nehmen auch durch ihre leidenschaftliche Verfolgung der katholischen Kirche die Aufmerksamkeit der Kirchengeschichte in Anspruch. Anfangs in ihren ursprünglichen Wohnsitzen, dem nördlichen Theile des Riesengebirges (nach Ptol. *τὸ Ἀσκιβούργιον ὄρος*, nach Dio Cass. *τὰ Οὐανδαλικὰ ὄρη*) und der jetzigen Lausitz, nur wenig beachtet, treten sie zuerst in der Geschichte als Waffengefährten der Markomannen und der benachbarten Donauvölker während der Kämpfe gegen den Kaiser Marcus Antonius hervor. Doch scheint sich dieser bald friedlich mit ihnen abgefunden zu haben (Capitolin. M. Antonin. c. 17; Eutrop. VIII, 6; Dio Cass. 72, p. 1204, ed. Reimar.), worauf es dem Caracalla sogar gelang, sie mit den Markomannen in heftige Zwistigkeiten zu verwickeln. Eine größere Bedeutung erhielten sie gleichwohl erst, als sie einige Jahre später plötzlich, fern von ihren Stammsitzen, auf der Gränze des vormals römischen Daciens, an der Seite der Gothen und Gepiden, im Kampfe mit dem Kaiser Probus erschienen. Um sie für sich zu gewinnen, suchte Probus sie zu bewegen, sich im römischen Gebiete friedlich niederzulassen (Zosim. I, 68; Vopisc. vit. Probi c. 18). Bereitwillig folgten sie der Aufforderung und zogen alsbald in das von den Römern aufgegebene Dacien, wo sie sich festsetzten und unter Königen aus dem Geschlechte der Asdingen oder Astinger standen, aber im Laufe der Zeit mit den benachbarten Gothen in einen blutigen Krieg geriethen, der einen großen Theil des Volks mit seinem Könige Wisumar an der Marosch vernichtete, während der Rest desselben vom Kaiser Constantin Wohnsitze in Pannonien erhielt (Jornand. Get. c. 22). Hier lebten sie, geschützt durch die Unterwürfigkeit gegen die römischen Kaiser, im friedlichen Verkehre mit den benachbarten Völkern, wurden mit dem Christenthume genauer bekannt und nahmen dasselbe nach arianischer Lehre durch die Vermittelung der Westgothen an.

Inzwischen waren die Gothen unter Alarich zweimal in Italien eingebrochen, und schon drohten andere barbarische Haufen, unter der Anführung des Rhadagaisus, die Halbinsel von der Donau her gänzlich zu unterjochen, als sich im Jahre 406, höchst wahrscheinlich auf des Stilicho Anregung, auch die Vandalen aus ihrer Ruhe erhoben

und in Verbindung mit Alanen und Sueven verheerend über das westliche Europa ergossen (Jornand c. 22; Zosim. VI, 3; Oros. VII, 38 und 40). Sie zogen plündernd über den Rhein und brachten Verwirrung und Zerstörung über Gallien, zwangen die Gallier, ihnen zu weichen und verbreiteten sich bis an die Pyrenäen, überall die Bekenner des katholischen Kirchenglaubens mit leidenschaftlichem Hasse unterdrückend (Hieronym. ad Ageruchiam de monogamia epist. 9; Salvian. de gubernatione Dei l. VII.). Nachdem sie sich drei Jahre lang im verheerenden Strome über ganz Gallien verbreitet hatten, drangen sie 409, mit Schaaren von Sueven und Westgothen vereinigt, über die nachlässig bewachten Pyrenäen in Spanien ein und durchstreiften verwüstend auch dieses Land, bis sie sich mit ihren verbündeten Waffengenossen entzweiten und den südwestlichen Theil desselben (Vandalitien, Andalusien) für sich behaupteten (Oros. VII. 40; Idatii Chron. ad a Arcad. et Honor. XVI, Ronc. 2, 15 sqq.; Chron. Prosp. Aquit. ad Cons. Honor. XIII. et Theodos. X. a. 422). Während sie von hier aus ihre wilden Verheerungen gegen alle benachbarten Länder und Städte fortsetzten, starb im Jahre 428 ihr König Gunderich in dem von ihm eroberten Sevilla, und sein Bruder Geiserich (Gaiserich, Genserich) folgte ihm in der Regierung.

Geiserich, mit welchem ein neuer Abschnitt in der Geschichte des Volks beginnt, darf mit Recht der bedeutendste und größte König der Vandalen genannt werden, da er das Volk nicht nur an das Ziel seiner Wanderungen führte und zuerst ein deutsches Reich außerhalb Europa gründete, sondern auch fast ein halbes Jahrhundert hindurch seine Macht den europäischen Herrschern furchtbar machte. Er besaß von Natur ausgezeichnete Gaben und Eigenschaften, welche er in den gewaltsamen und verwickelten Lagen seines Volkes ausgebildet hatte. Vor Allem verband er mit einem großen Scharfblicke, in Beobachtung der Verhältnisse, eine bewunderungswürdige Besonnenheit im Handeln und eine kalte Entschlossenheit, die ihn bis zur härtesten Grausamkeit gegen Alles trieb, was sich seiner Ansicht oder seinem Willen widersetzte. Einem solchen Fürsten mußte jede Gelegenheit, seine Macht und seinen Einfluß zu vermehren, im höchsten Grade erwünscht seyn. Auch bot sie sich ihm bald dar, als er von Bonifacius, dem Statthalter Afrika's, welcher von dem Feldherrn Aëtius durch Verrath umstrickt und von Leidenschaft geblendet, sich gegen die Römer empört hatte, zu Hülfe gerufen wurde. Ohne Zögern führte Geiserich das ganze, mit Alanen und Gothen verstärkte Volk der Vandalen, ein Heer von mehr als 50,000 Mann, im Mai des Jahres 429 über die Meerenge, brachte dem Bonifacius die zugesagte Hülfe und bemächtigte sich binnen zwei Jahren aller Städte in Mauritanien. Da sich indessen Bonifacius durch die Vermittelung des heiligen Augustinus (s. den Art.) mit dem römischen Hofe wieder ausgesöhnt hatte, so suchte er nach vergebens angewandter Ueberredung die lästig gewordenen Bundesgenossen durch Waffengewalt zum Rückzuge nach Spanien zu zwingen. Allein Geiserich behauptete sich und, obgleich er in einem mit den Römern im Jahre 435 abgeschlossenen Friedensvertrage versprach, sich mit dem Besitze von Mauritanien und Numidien zu begnügen, beobachtete er denselben doch nur kurze Zeit und bemächtigte sich, in Verbindung mit den von Haß und Wuth entbrannten Mauren, der afrikanischen Provinz unter schrecklicher Rohheit und Grausamkeit. Nur die Festungswerke der Städte leisteten den der Belagerung unkundigen Vandalen kräftigen Widerstand; aber schon 10 Jahre nach der Ueberfahrt eroberte Geiserich unerwartet Karthago, wo er seinen Sitz nahm, sein Reich befestigte und bald mit den Inseln Sicilien, Sardinien, Corsika, Majorka und Minorka erweiterte. Seine Schiffe beherrschten seitdem das mittelländische Meer und verbreiteten Schrecken an den Küsten Italiens. Selbst das stolze Rom mußte sich vor seiner Macht beugen, als ihn die Kaiserin Eudoxia, die Wittwe Valentinian's III., welche Maximus, der Mörder des Kaisers und Usurpator des Thrones, gezwungen hatte, sich mit ihm zu vermählen, aus Rache nach Italien rief. Begierig nach Beute und Eroberung, erschien er im Jahre 455 mit einer mächtigen Flotte und drang sogleich bis Rom vor, wo man nicht die geringste Anstalt zur Vertheidigung

getroffen hatte. In der allgemeinen Bestürzung, die deshalb entstand, wurde der Kaiser Maximus ermordet, während ein großer Theil der Einwohner sich durch die Flucht zu retten suchte. Unter diesen Umständen entschloß sich der Pabst Leo (s. den Art.), dem furchtbaren Feinde in feierlichem Aufzuge mit seinen Geistlichen entgegen zu gehen und die Gnade desselben demüthig zu erflehen, konnte aber durch seine flehentlichen Bitten nur die Verschonung der Stadt mit Feuer und Schwert erlangen. Rom wurde 14 Tage lang (vom 15. bis 29. Juni 455) unter den schrecklichsten Grausamkeiten geplündert und eine Menge von Kostbarkeiten und Kunstwerken, welche die Gothen bei einer früheren Plünderung übrig gelassen hatten, weggenommen, um mit mehreren Tausenden vornehmer Gefangenen, unter denen sich die Kaiserin Eudoxia und deren zwei Töchter befanden, nach Afrika gebracht zu werden. (Procop. de bello Vandal. I, 3 sqq.; Victor. Vitens. de persecut. Vandal. lib. II. ed. Ruinart; Prosper. Chron.; Augustin. Epist. 220. c. 4; Jadat. Chron. ad a. Valentiniani V. ap. Ronc. 2, 23; Jornandes c. 35; vergl. auch C. G. Heyne, Comm. de Leone Magno, Pontif. Romano, Attilae et Genserico supplice facto. Gött. 1782).

Während die Vandalen unter Geiserich's Herrschaft ihre Macht nach Außen immer mehr erweiterten, Schätze zusammenraubten und die schönsten Kunstwerke mit solcher Rohheit vernichteten, daß die Zerstörungswuth roher Krieger oder fanatischer Feinde der Cultur und eines verfeinerten Lebens seitdem in der Geschichte mit der Benennung Vandalismus gebranntmarkt ist, verübten sie, von Religionsfanatismus und Habsucht verblendet, als Arianer mit den Donatisten verbunden, in Afrika die ärgsten Gräuelthaten bei der Verfolgung der katholischen Kirche. Ueber die entsetzlichen Leiden, welche hier die rechtgläubige Bevölkerung von ihnen fast 100 Jahre hindurch zu erdulden hatte, finden sich ausführliche Nachrichten in einer diesem Gegenstande besonders gewidmeten Schrift des afrikanischen Bischofs Victor von Vita in der Provinz Byzacium, welcher einen großen Theil der Begebenheiten mit erlebte. Von den arianischen Geistlichen zu wüthendem Eifer entflammt, zerstörten die Vandalen und die mit ihnen gleichgesinnten Ketzer nicht nur die prächtigsten Gebäude, besonders Kirchen und ganze Städte, sondern sie tödteten auch viele Menschen und verwüsteten die Felder und Pflanzungen, damit die Unglücklichen, welche in Grotten und Schluchten gegen ihre Grausamkeiten Zuflucht gesucht hatten, bei ihrer Rückkehr jedes Mittels beraubt wären, ihr elendes Leben zu fristen. Die schrecklichsten Mißhandlungen erfuhren besonders die Geistlichen, wohlhabende Laien und die Frauen jedes Alters und Standes. Viele Bischöfe wurden mit ihren Untergebenen gemartert und gefoltert, damit sie die Kirchenschätze auslieferten; hatten sie dieß gethan, so wurden sie auf's Neue grausamen Qualen unterworfen, um auch das Letzte ihrer Habe aus ihnen herauszupressen. Fast kein Geistlicher durfte es mehr wagen, bei seiner Gemeinde zurückzubleiben. Leute aus den vornehmsten Familien, selbst schwache Greise nicht ausgenommen, wurden wie Lastthiere schwer bepackt und mit Stacheln zum Gehen angetrieben, die Kinder dagegen als unnütze Bürde mit Steinen zerschmettert, oder an den Beinen gefaßt und mit dem Schwerte durchhauen. Da die Vandalen sahen, daß sie bei ihrer Unkenntniß der Belagerungskunst gegen die noch übrigen befestigten Städte nichts ausrichten konnten, so trieben sie vor denselben ganze Schaaren von Menschen zusammen, tödteten dieselben und häuften die faulenden Leichen rund um die belagerten Orte auf, um durch Verpestung der Luft und die daraus entstandenen Krankheiten deren Uebergabe zu erzwingen. Von einem Theile dieser Gräuelscenen war der heilige Augustinus, der während der Belagerung der Stadt Hippo Regius am 28. August 430 starb (s. den Art.), am späten Abende seines Lebens noch Augenzeuge. Sein Schüler und Biograph, der Bischof Possidius von Calama, meldet von ihm im 28. Kapitel: „Der heilige Mann erblickte überall zerstörte Städte, niedergerissene Wohnungen der Landleute, die entweder getödtet oder entflohen waren. Die Kirchen hatten keine Priester und Diener, die Gott geweihten Jungfrauen und Mönche lebten aller Orten zerstreut. Einige unterlagen den Martern, andere starben

durch's Schwert und Viele schmachteten in harter Gefangenschaft, wo sie nach Verlust der Selbstständigkeit ihres Leibes, Geistes und Glaubens barbarischen Feinden dienen mußten. Er erlebte es, daß der Gesang und das Lob der Gottheit in den Kirchen verstummte, da dieselben an mehreren Orten von den Flammen verzehrt waren. Die feierlichen, Gott gebührenden Opfer wurden nicht weiter an dazu geeigneten Orten dargebracht; man mußte sie in Privathäusern und anderen ungeweihten Stätten feiern. Die Sakramente wurden nicht mehr verlangt; auch war nicht leicht ein Geistlicher aufzufinden, der sie den Gläubigen austheilte. Wer sich in Wälder, auf Berge, in Höhlen, auf Felsen oder in feste Orte geflüchtet hatte, wurde aufgesucht, gefangen genommen und getödtet, oder er starb aus Mangel der nöthigen Lebensmittel vor Hunger. Bischöfe und Priester, welche Gottes Barmherzigkeit vor den Händen der Feinde bewahrte, oder die sich selbst wieder aus denselben befreiten, waren aller Habseligkeiten beraubt und in die äußerste Dürftigkeit versetzt, so daß es unmöglich war, Allen alles Unentbehrliche zu gewähren. Aus der großen Anzahl der Kirchen Afrika's waren nur noch drei, nämlich die von Karthago, Hippo und Cirtha, übrig, welche bis dahin nicht unterdrückt waren und deren Gemeinden noch bestanden."

Indessen hörten selbst mit dem Falle Karthago's im Jahre 439 die Verfolgungen keineswegs auf, so sehr auch die Klugheit Schonung der Unterworfenen gebot; vielmehr sprach jetzt Geiserich unumwunden seine Absicht aus, die katholische Lehre gänzlich auszurotten und die arianische an deren Stelle zu setzen. Er befahl daher, die ihrer Kirchen und Aemter beraubten Bischöfe nebst den vornehmen Laien entweder zu verjagen oder zu Sklaven seiner rohen Krieger zu machen; die Kirchen in den Städten schenkte er seinen Glaubensgenossen, oder nahm sie willkürlich für seine Zwecke in Besitz. Rom, ganz Italien und die morgenländischen Provinzen wurden bald mit einer Menge Verbannter und Flüchtlinge aus Afrika angefüllt, welche sich genöthigt sahen, in der Fremde von den Almosen mitleidiger Glaubensbrüder zu leben. Aber noch härter war das Loos der in ihrer Heimat zurückgebliebenen Katholiken. Der Bischof Quodvultdeus von Karthago und die meisten seiner Geistlichen wurden aller ihrer Habe beraubt, darauf ganz nackt auf lecke Schiffe gesetzt nnd den stürmischen Wellen des Meeres überlassen, wo sie unfehlbar umgekommen seyn würden, wenn sie nicht ein glücklicher Zufall auf der gefahrvollen Fahrt an der Küste Campaniens bei Neapel an's Land getrieben hätte. Der übrige Theil des Klerus in Karthago ward ohne Erbarmen aus der Stadt verwiesen. Die Leichen verstorbener Katholiken mußten ohne Gebet und Gesang zur Erde bestattet werden, und als die Bischöfe und andere angesehene Männer aus den Provinzen es wagten, den König um die Erlaubniß zu bitten, bei den Ihrigen bleiben zu dürfen, um das Volk nach dem Verluste seiner Kirchen wenigstens trösten zu können, antwortete er ihnen voll übermüthigen Trotzes: „Ich habe beschlossen, keinen eures Namens und Standes zu verschonen, und ihr erkühnt euch, so etwas von mir zu verlangen!" Ja, er würde sie sämmtlich im Meere haben ersäufen lassen, wenn nicht die anhaltenden Fürbitten seiner Umgebung ihre Begnadigung erwirkt hätten. Leider reizte die Härte des Königs auch andere Vandalen zur Nacheiferung in der grausamen Verfolgung der katholischen Christen. Unter Anderen besaß ein angesehener Vandale vier katholische Afrikaner, leibliche Brüder, nebst einer frommen und schönen Afrikanerin mit Namen Maxima, und verlangte von dieser, daß sie sich mit einem der Brüder, dem Waffenschmidt Martinian, verheirathen sollte. Doch hatte sich Maxima bereits dem Klosterleben geweiht und wußte den Martinian und dessen Brüder zu überreden, daß sie gleichfalls das Gelübde der Keuschheit leisteten. Hierauf entflohen sie miteinander nach Tabraca in Numidien, wo sie in Klöstern ein Unterkommen fanden. Allein kaum hatte ihr früherer Herr ihre Zufluchtsstätten erfahren, als er sie aus denselben hervorholen, in Fesseln legen und grausam peinigen ließ. Mittlerweile hatte auch der König von dem Vorgange Kunde erhalten und befahl, so lange mit den Peinigungen fortzufahren, bis die Widerspenstigen gezwungen wären, ihren Glauben zu verläugnen. Als

sich aber alle Versuche, dieß zu bewirken, vergeblich erwiesen, wurden die Brüder zu dem Maurenkönige Capsur in die Verbannung geschickt, und da es ihnen hier gelang, viele heidnische Mauren zu bekehren, auf Befehl Geiserich's, zu einer schrecklichen Todesstrafe verurtheilt, indem man sie, Antlitz gegen Antlitz gekehrt, an einem mit wilden Pferden bespannten Wagen festband und so lange fortschleifen ließ, bis sie unter gegenseitigen ermuthigenden Tröstungen als fromme Märtyrer ihr Leben aushauchten (Vict. Vit. I, c. 10.).

Als Geiserich am 15. Januar 477 gestorben war, setzte sein Sohn und Nachfolger Hunerich († 486) die Verfolgung der unterdrückten Rechtgläubigen mit gleicher Härte und Grausamkeit fort. Zwar schien es Anfangs, als ob die Katholiken unter der neuen Regierung einige Ruhe genießen sollten; es wurde ihnen sogar gestattet, für die Stadt Karthago den Eugenius, einen Mann von vielen Tugenden und großer Gelehrsamkeit, welcher seine Glaubenstreue in der Folge auch bei den härtesten Verfolgungen bewährte, zum Bischofe zu wählen. Doch währte die Hoffnung der rechtgläubigen Christen auf bessere Zeiten nicht lange; denn bald darauf begannen die durch den Neid der arianischen Bischöfe aufgehetzten Vandalen an ihnen die gröbsten Ungerechtigkeiten und Mißhandlungen von Neuem zu verüben. Da nur Arianer Hofämter und öffentliche Würden bekleiden sollten, so mußten viele angestellte Katholiken, wenn sie sich weigerten, Arianer zu werden, ihre Dienste verlassen und wurden bald darauf ihres Eigenthums beraubt und auf die Inseln Sicilien und Sardinien verbannt. Starb ein katholischer Bischof, so ward sein Nachlaß für den Fiskus eingezogen und für die Wahl eines neuen Bischofs mußten 500 Goldstücke (solidi) bezahlt werden. Gottgeweihte Jungfrauen, die freimüthig ihren Glauben bekannten, wurden unter den unehrbarsten Vorgängen und unter Martern aller Art, an denen Viele starben, mehrere aber zeitlebens am Körper gelähmt oder verstümmelt blieben, von rohen Henkern zu dem Geständnisse aufgefordert, mit den Bischöfen und anderen Geistlichen ihres Glaubens Unzucht getrieben zu haben. Hierauf befahl der König, durch den Glaubensmuth dieser Jungfrauen zugleich beschämt und erbittert, 4976 Katholiken, meistens altersschwache Bischöfe und sehr junge Geistliche, unter denen sich auch Victor von Vita befand, in die Wüste abzuführen, wobei Viele theils schon auf dem Wege dahin unter den unmenschlichen Mißhandlungen der Barbaren, theils an Ort und Stelle aus Mangel an Nahrung ihr Leben verloren (Vict. Vit. II, 7—12). Damit noch nicht zufrieden, erließ der König im Jahre 484 ein Schreiben an Eugenius und die übrigen katholischen Bischöfe in Afrika, worin er ihnen befahl, sich mit den Arianern in Karthago zu versammeln, um mit denselben über den Grund des Glaubens zu streiten und das Bekenntniß der Homousianer aus den heiligen Schriften zu beweisen. Dieses königliche Edikt verbreitete bei den orthodoxen Bischöfen um so mehr allgemeine Bestürzung, da des Eugenius Vorstellung und Bitte, daß auch die Bischöfe der jenseits des Meeres gelegenen Kirchen, besonders der römischen, zur befohlenen dogmatischen Unterredung eingeladen werden möchten, gänzlich unberücksichtigt blieb. Auch verhieß es ihnen nichts Gutes, daß noch vor der Eröffnung der Versammlung einige rechtgläubige Bischöfe öffentlich mit Ruthen gepeitscht und in's Exil verwiesen wurden, der angesehene und gelehrte Bischof Lätus von Nepte aber den Feuertod erleiden mußte. Ueberdieß war es den Arianern ausdrücklich untersagt, mit Katholiken gemeinschaftlich an einem Tische zu speisen. Als endlich die Unterredung selbst begann, führte Cyrilla, der arianische Patriarch der Vandalen, den Vorsitz und saß mit seinen Bischöfen auf einer Art von erhöhtem Throne, während die Katholiken wie Verbrecher vor demselben stehen mußten. Da die Letzteren es wagten, sowohl gegen diese Erniedrigung, als gegen die patriarchalische Würde des vorsitzenden Cyrilla Einwendungen zu erheben, erhielt Jeder von ihnen 100 Ruthenhiebe aufgezählt. Um sie noch mehr einzuschüchtern, ließ der König sieben Mönche, welche standhaft die Annahme des arianischen Glaubensbekenntnisses verweigerten, von Capsa nach Karthago schleppen, wo sie nach vielfachen Martern

gefesselt auf ein Schiff gebracht wurden, um mit demselben mitten auf dem Meere verbrannt zu werden. Indessen mißglückten wiederholte Versuche, das Fahrzeug in Brand zu stecken, weshalb die Vollstrecker des Auftrages den Unglücklichen zuletzt mit den Rudern die Hirnschalen zerschlugen (s. Passio Monach. Capsens. bei Ruinart hist. persec. Vandal.).

Als endlich die Katholiken einsahen, daß ihre Gegner es zu keiner freien und geordneten Verhandlung über die unterscheidenden Glaubenssätze würden kommen lassen, überreichten sie am 18. Februar ein vom Bischofe Eugenius abgefaßtes Glaubensbekenntniß, in welchem die katholische Lehre im Gegensatze zum Arianismus der Vandalen klar und bündig dargestellt war (Gennad. de viris illustr. c. 97; Vict. Vit. lib. III.). Zwar wurde dasselbe, ungeachtet des Widerspruchs der Arianer, in der Conferenz öffentlich vorgelesen; allein zu einer weiteren mündlichen Verhandlung kam es nicht, vielmehr ließ der König Hunerich auf die Anklage seiner Bischöfe gegen die Katholischen den Beschluß bekannt machen, daß an ein und demselben Tage alle katholische Kirchen in Afrika geschlossen, alle Besitzthümer und Einkünfte der orthodoxen Bischöfe eingezogen und seinen Bischöfen zugetheilt werden sollten. Wenige Tage später erging in alle Provinzen des vandalischen Reichs ein Strafedikt, das gebot, gegen alle Katholiken, die sich bis zum 1. Juni 484 zum arianischen Glauben nicht bekehrt haben würden, ohne Ausnahme alle früher von den römischen Kaisern gegen Donatisten, Manichäer und andere Häretiker ausgesprochene Strafen anzuwenden. Zunächst richtete sich die Verfolgungswuth gegen die noch zu Karthago weilenden katholischen Bischöfe; sie wurden von Allem entblößt aus der Stadt getrieben, und Jedem, wer es auch seyn möchte, bei Todesstrafe untersagt, sie in sein Haus aufzunehmen. Mehr als 80 Bischöfe hatten seit dem Anfange der Conferenz, meistens in Folge von erlittenen Mißhandlungen, Gram und Elend ihr Leben verloren; 46 wurden nach Corsika verbannt, 302 schleppten ein jammervolles Daseyn in den Wüsten Afrika's in der Verbannung hin und nur 28 waren so glücklich, sich durch die Flucht über das Meer zu retten. Diese fanden in Griechenland, Italien, Gallien und Spanien sichere Zufluchtsstätten, wo sie Klöster gründeten und dadurch dem Klosterwesen im Auslande eine größere Verbreitung verschafften (Vict. Vit. IV, 4 sqq., V, 11 und 12; Vita s. Fulgent. c. 4 und 8). Bald erstreckte sich die fanatische Verfolgungswuth der Arianer auch auf die übrigen rechtgläubigen Geistlichen und selbst auf angesehene und wohlhabende Laien, von denen Viele unter den Händen unmenschlicher Peiniger und Henker die fürchterlichsten Qualen erduldeten und sich durch Standhaftigkeit im Bekenntnisse ihres Glaubens ruhmvoll auszeichneten. (Vict. Vit. V, 6 — 19; vita s. Fulgent. c. 8 — 12; Procop. de bell. Vand. I, 8; Comes Marcellinus Chron. ad a. 484; Cod. Justin. l. I, in Constit. de off. praefect. Africae). Indessen ließen die Verfolgungen seit dem Tode Hunerich's, im Jahre 486, unter dessen Bruders Sohne und Nachfolger Gundamund bedeutend nach. Schon im Jahre 488 kehrte mit Erlaubniß des Königs der Bischof Eugenius nach Karthago zurück, worauf 6 Jahre später die Katholiken die ihnen entrissenen Kirchen im ganzen Reiche zurückerhielten und auf Fürbitte des Eugenius allen des Landes verwiesenen Bischöfen gestattet wurde, sich mit ihren Gemeinden wieder zu vereinigen. (Fragm. Append. Chronici Prosperi in Canis. Lectt. antt. I, 311 ed. Banage. Antw. 1724 fol.). Als aber Gundamund am 24. September 496 starb und sein Bruder Trasamund den Thron bestieg, begann die Unterdrückung der Katholiken von Neuem, indem dieser König nichts unversucht ließ, sie in ihren Rechten zu verletzen und zum Abfalle zu verleiten, wenn er es auch vermied, Marter und Todesstrafe über sie zu verhängen. Auf seinen Befehl wurden den Orthodoxen die Kirchen wieder verschlossen und im Ganzen 120 Bischöfe, unter ihnen der berühmte Fulgentius von Ruspa, nach Sardinien in's Elend verwiesen. (Procop. de bell. Vand. I, 8; vita Fulgent. c. 16).

Zum Glück für die Katholiken starb Trasamund nach einer 27jährigen harten Re-

gierung am 26. Mai 523, und sein Nachfolger, der menschenfreundliche Hilderich, rief die verbannten Bischöfe zurück, räumte ihnen die weggenommenen Kirchen wieder ein und gestattete der Gemeinde zu Karthago, sich einen neuen Bischof nach ihrem Gefallen zu wählen. Unter ihm genossen die Anhänger des nicänischen Glaubensbekenntnisses zuerst nach so vielen barbarischen und hinterlistigen Verfolgungen einer ungestörten Ruhe. Inzwischen neigte sich aber auch die Macht der Vandalen sichtbar dem Verfalle zu. Die rohen Sieger waren allmählich in weichliche Afrikaner ausgeartet. „Von allen Völkern," sagt Procop in seiner Geschichte (II, 6), „welche ich kenne, ist das Volk der Vandalen am meisten verzärtelt. Denn seitdem sie Libyen besaßen, bedienten sie sich, ohne Ausnahme, jeden Tag der Badestuben und einer Tafel, die an den feinsten und auserlesensten Speisen, so viel das Land und die See zu liefern vermögen, üppigen Ueberfluß hatte. Größtentheils trugen sie auch goldenen Schmuck und umgaben sich mit medischen Kleidern und schafften sich Zeitvertreib in den Schauspielen, Rennbahnen und anderen behaglichen Ergötzlichkeiten, besonders im Thierhetzen. Sie hatten Kunsttänzer, Mimenspieler, eine Menge Vergnügungen für das Ohr und Auge, musikalische Belustigungen und was sonst Menschen mit Vergnügen anzuschauen pflegen. Viele von ihnen wohnten in Kunstgärten, die mit Quellen und Bäumen reichlich versehen waren, hielten die meiste Zeit Trinkgelage und betrieben alle Handlungen der Wollust mit vieler Leidenschaft." Dazu kam, daß sie durch mehrere unglückliche Kriege mit den wilden und abgehärteten Mauren bedeutend geschwächt und unter sich selbst uneinig waren. Durch diese Umstände begünstigt, empörte sich im Jahre 531 Gelimer, Geiserich's Urenkel, gegen den friedliebenden König Hilderich, stieß ihn vom Throne und ließ ihn in den Kerker setzen. Da schickte der ehrgeizige Kaiser Justinian, die Gelegenheit benutzend, seinen Feldherrn Belisar der katholischen Kirche zu Hülfe nach Afrika, welcher im Jahre 534 das Reich der Vandalen zerstörte, Gelimer zu Constantinopel im Triumphe aufführte und das Volk bis auf den Namen vertilgte.

Nachdem Afrika unter den Gehorsam des griechischen Kaisers zurückgebracht war, hielten die Katholiken eine zahlreich besuchte Synode zu Karthago, auf der sie Verfügungen über die Aufnahme der arianischen Bischöfe und der von denselben Getauften trafen und beschlossen, den Kaiser um die Zurückgabe der zur Zeit des Drucks und der Verfolgungen verlorenen Kirchengüter zu bitten.

Literatur: Procopius de bello Vandalico; Prosperi Chronicon; Idatii Chronicon; Victor, Episc. Vitensis Hist. persecutionis Afric. bei Ruinart in dessen Hist. persecutionis Vandalicae. Paris 1694 und Venet. 1732. 4°; Salvianus de gubern. Dei lib. VII.; Possidonius, vita s. Augustini; vita s. Fulgentii; A. Krantzii Wandalia lib. I. Francf. ap. Wechel. 1580. Fol.; Gibbon, Theil VI. der Leipziger deutschen Uebers.; Mannert, Geschichte der Vandalen. Leipzig 1785; Papencordt, Geschichte der vandalischen Herrschaft in Afrika. Berlin 1837; Kasp. Zeuß, die Deutschen und die Nachbarstämme. München 1837; Schröckh, Kirchengeschichte, Theil XVIII. S. 89—121; Gieseler, Kirchengeschichte II. S. 341 und 441 der 4. Auflage. G. H. Klippel.

Variationsrecht (jus variandi) nennt man das Recht des Laienpatrons nach einer bereits erfolgten Präsentation (s. den Art. „Präsentationsrecht" Bd. XII. S. 87) innerhalb der ihm gesetzlich zustehenden Präsentationsfrist noch einen andern Candidaten dem zur Bestätigung berechtigten geistlichen Obern in Vorschlag zu bringen (c. 5. 24. 29 X. de iure patronatus [III, 38]. Argum. c. 4 X. de officio iudicis ordinarii [I, 31.]. Dem geistlichen Patron ist diese Befugniß abgesprochen und nur in dem Falle, daß er in entschuldbarer Weise ein unfähiges Subjekt präsentirt hat, eine neue Präsentation gestattet (c. 20. 25 X. de electione [I, 6.] c. 18. 26. eod. in VI°. [I, 6.], vgl. Lippert und Weiß, Archiv der Kirchenrechtswissenschaft, Bd. I. nro. IV. S. 95 f.). Ueber den Grund dieser Verschiedenheit ist man nicht einig. Er liegt wohl weniger darin, daß das vom Geistlichen geübte Präsentationsrecht aus dem Gesichts-

punkte einer Collation aufgefaßt wird (Richter, Kirchenrecht, 5te Ausgabe, §. 193, dagegen Gonzalez Tellez im Commentar zum c. 5 X. de iure patronatus nro. 4.), als weil den Geistlichen mehr Einsicht zugetraut wird, ihnen zur Wahl auch eine größere Frist (6 Monate) als den Laien (4 Monate) bewilligt ist (so bereits die Glosse zum c. un. de iure patronatus in VI⁰) und eine wechselnde Meinung für sie weniger geziemend ist. (Die Commentatoren Gonzalez Tellez l. c., Fagnanus ad c. 24 X. h. t. nro. 15. 18. u. A. berufen sich deshalb noch besonders auf die Clem. un. de renunciatione [I, 4.]: Quum illusio et variatio in personis ecclesiasticis maxime sit vitanda).

Was nun die Befugniß des Laienpatrons betrifft, so hängt es von seinem freien Ermessen ab, ob er von derselben Gebrauch machen will oder nicht. Lippert (Versuch einer historisch-dogmatischen Entwickelung der Lehre vom Patronate. Gießen 1829, §. 47) stellt aber den Begriff einer variatio necessaria auf, sobald die vorausgegangene Präsentation eines Patrons ohne Erfolg bleiben würde wegen des erst später entdeckten Mangels der Fähigkeit des Erstpräsentirten, oder weil derselbe auf Institution verzichtete, oder vor der Einweihung in die Pfründe mit Tod abging u. s. w. (vergl. noch Schilling, der kirchliche Patronat. Leipzig 1854, S. 73). Indessen erscheint eine aus solchen Motiven veranlaßte Aufstellung eines anderen Candidaten nicht sowohl als eine Variation, als vielmehr als eine neue Präsentation, wie schon daraus erhellt, daß für diesen Fall die volle neue Frist dem Patron gewährt wird (c. 26. de electione in VI⁰. [I, 6.]). Wenn aber der zuerst Präsentirte nicht aus einem der vorhin angeführten Gründe unberücksichtigt bleiben mußte und der Patron dennoch nachträglich einen oder mehrere Candidaten in Vorschlag bringt, so entsteht die Frage, ob der Patron berechtigt ist, durch solchen Vorschlag den zuerst Präsentirten auszuschließen, so daß derselbe vom geistlichen Obern nicht mehr bei der Institution berücksichtigt werden dürfte (sogenannte privative Variation), oder ob es dem Obern frei steht, aus sämmtlichen Präsentirten denjenigen zu bestätigen, welchen er für den geeignetsten hält (sogenannte cumulative Variation). Ueber diesen Fall scheint sich schon zeitig eine entgegengesetzte Auffassung gebildet zu haben, obschon die Sache nicht völlig klar ist: denn, indem die Glosse zum c. 24 X. de iure patronatus ad v. alium declarirt: „Dando secundum videtur recedere a priori, sicut ille, qui plures constituit procuratores diversis temporibus" scheint damit die privative Variation vertheidigt zu seyn, obgleich dieß doch nicht unbedingt der Fall ist, indem die Glosse nicht ausspricht, daß der Bischof gebunden sey, dem Willen des Patrons zu folgen. Dagegen entscheidet bestimmt die Glosse zum c. un. de iure patronatus in VI⁰. Nota 3: „Laicus potest unum praesentare, postea alium accumulative, et sic potest variare et Dioecesanus potest acceptare, quem voluerit" für die cumulative Variation. Dieser letzteren Ansicht schließt sich die spätere Doctrin und Praxis schlechthin an (die Commentatoren zum Titel de iure patronatus, von denen Fagnanus zum cap. 24 X. cit. mit Bezugnahme auf Lambertinus es als communis opinio canonistarum et legistarum bezeugt, verb. Ferraris bibliotheca canonica s. v. ius patronatus. Art. IV. nro. 45. Van Espen ius eccles. universale P. II. sect. III. lit. VIII. cap. V. und andere von Schilling a. a. O. §. 50 ff. angeführte Literatur). Neuerdings hat aber Lippert (die Lehre vom Patronate §. 47 ff.) die Richtigkeit dieser Meinung bestritten und dadurch einen lebhaften literarischen Streit hervorgerufen. Gegen ihn erklärte sich Vermehren (gibt es eine sogenannte freiwillig privative Variation? in Weiß, Archiv Bd. II. und VI. S. 125—136); Lippert replicirte hierauf (daselbst Bd. III. nro. IV. S. 93 ff.); Vermehren duplicirte endlich (daselbst Bd. V. nro. III. S. 52 ff.). Die Kritik blieb getheilt, indem Bickell (in Schunck's Jahrbüchern der juristischen Literatur Bd. XVIII. Heft 3. S. 292. 293) sich für Lippert, Laspeyres (in der allgemeinen Hallischen Literaturzeitung 1836, nro. 162. 163) für Vermehren entschied. Auf's Neue sprach sich dann Schilling a. a. O. für die privative, Ger-

lach (das Präsentationsrecht auf Pfarreien. Regensburg 1855, §. 23—25) für die cumulative Variation aus, welche letztere auch von den Verfassern der neueren Lehrbücher, auch von Kayser (über das jus variandi in Moy de Sons Archiv für katholisches Kirchenrecht Bd. II. (1857) S. 412 f., überhaupt vertheidigt wird und zwar, wie uns scheint, mit Recht, so daß deren Richtigkeit in Kürze darzuthun, uns hier obliegt.

Bei der ganzen Controverse kommt es besonders auf Interpretation des cap. 24 X. de iure patronatus an. Pabst Lucius III. rescribirt nämlich: „Quum autem advocatus clericum idoneum Episcopo praesentaverit, et postulaverit postmodum, eo non refutato, alium, aeque idoneum, in eadem ecclesia admitti, quis eorum alteri praeferatur, iudicio Episcopi credimus relinquendum, si laicus fuerit, cui ius competit praesentandi. Verum si collegium vel ecclesiastica persona praesentationem haberet, qui prior est tempore iure potior esse videtur.“ Die Schwierigkeit liegt in der Erklärung der Worte: eo non refutato, der man sich deshalb nicht entschlagen darf, weil sie in der vollständigen Dekretale (gedruckt hinter dem sogenannten Ulpianus de edendo edid. Royer-Collard. Paris 1836, p. 22, vergl. Richter, Kirchenrecht, §. 193, Anm. 6) nicht enthalten sind, denn diese Worte gehören einmal zum legalen Text. Lippert (die Lehre vom Patronate S. 117. 118) bezieht dieselben auf den Patron und erklärt: Wenn ein Laienpatron, ohne die erste Präsentation widerrufen zu haben, ein zweites Subjekt in Vorschlag gebracht, so wählt der Bischof Einen dieser beiden, — verordnet er dann nicht auf den Gegenfall (eo — nempe priori praesentato — refutato), daß der Bischof nicht diese Wahl habe, aus dem einfachen Grunde, weil dann nur Eine (und zwar die zweite) Person als präsentirt betrachtet und nur diese (wenn sie fähig ist) instituirt werden darf. Durch das argumentum a contrario ergibt es sich, daß, indem hier der Gesetzgeber ausdrücklich voraussetzt: der Erstpräsentirte sey von dem Patrone nicht refutirt worden, der Patron diesen refutiren, d. h. die erste Präsentation als nichtig erklären und ein zweites Subjekt in der Art präsentiren könne, daß er zugleich den Vorschlag des Ersten förmlich zurücknimmt. Schilling (a. a. O. S. 75) meint, daß die fraglichen Worte zwar ohne allen Zweifel auf den Patron zu beziehen seyen, jedoch, was eben die Ursache des Streites sey, eine Amphibolie bilden. Man könne sie nämlich entweder negativ verstehen: „ohne daß der Laienpatron die frühere Präsentation zurücknehmen darf“, oder affirmativ: „dafern derselbe die frühere Präsentation nicht zurücknimmt.“ Schilling entscheidet sich dann für die zweite Erklärungsweise, da sie mehr als die erste, den Erfordernissen der grammatischen und logischen Interpretation entspreche. Allein beide Auslegungen sind unhaltbar und eine Amphibolie, wie sie Schilling voraussetzt, besteht gar nicht, vielmehr muß man die Worte eo non refutato in Zusammenhang mit der Wirksamkeit des Bischofs bringen. Bereits de Roye in commentar. ad c. 24 X. de iure patron.) hat denselben behauptet und nachgewiesen und Vermehren (a. a. O.) ist darauf gegen Lippert zurückgekommen. Schilling macht aber dagegen geltend, der Bischof habe den präsentirten Kleriker nicht zurückweisen können, weil derselbe clericus idoneus genannt werde. Dieß ist auch vollkommen richtig und dem wird keineswegs dadurch widersprochen, daß man bei den fraglichen Worten an den Bischof denkt. Diese Worte drücken nur eine Thatsache aus, indem sie aussprechen: der präsentirte Geistliche sey nicht refutirt worden, ohne zu erklären, von wem die Refutation ausgegangen ist oder hätte ausgehen können, weil darüber nach dem bestehenden Rechte zu verfahren ist. Der Ausdruck refutare bezieht sich auf die Ablehnung oder Rückweisung einer dargebotenen Gabe oder Person (m. s. Dirksen s. h. v., Du Fresne s. h. v.). Eine solche konnte im vorliegenden Falle nur vom Präsentirten selbst oder vom Bischofe ausgehen, indem jener verzichtete oder dieser ihn nicht geeignet fand. Der Patron konnte den Präsentirten nicht zurückweisen, sondern nur die von ihm selbst ausgegangene Präsentation zurücknehmen, was durch den Ausdruck refutare nicht bezeichnet wird. Wenn

nun das Refutiren recht eigentlich Sache des geistlichen Obern ist und im vorliegenden Falle auf einen unterbliebenen Verzicht des Candidaten die Worte nicht gehen können, indem es sonst: eo non refutante, heißen müßte, so schwindet auch unbedenklich der gegen die Bezugnahme der Worte auf den Bischof erhobene Einwand, es habe von Seiten des Bischofs keine Refutation erfolgen können, da der Präsentirte tauglich war, wenn der ganze Sinn der Stelle nur richtig aufgefaßt wird, und der ist folgender: Wenn ein Patron einen untauglichen Kleriker präsentirt hat, den der Bischof refutirt, steht es jenem frei, an dessen Stelle einen andern tauglichen in Vorschlag zu bringen. Es entsteht aber die Frage, ob dem Patron auch gestattet sey, einen zweiten Vorschlag zu machen, wenn der zuerst Präsentirte ein clericus idoneus ist, wie daraus erhellt, daß er vom Bischofe nicht refutirt wurde. Hierauf antwortet der Pabst bejahend, indem er aber dem Bischofe die Auswahl überläßt. Seinem iudicium ist es anheimgestellt, zu entscheiden: quis eorum alteri praeferatur. Damit wird das Recht des Patrons nach einer Seite hin erweitert, auf der andern aber auch zugleich seiner Willkür begegnet und im Interesse der Kirche Demjenigen, welcher am Besten zu urtheilen vermag, dem Bischofe die Auswahl aus der Mehrzahl der Candidaten überlassen.

In solcher Weise ist jedes Bedenken erledigt und die aus dem Wesen des Patronats und seinem Verhältnisse zum Episkopate fließenden Grundsätze sprechen jedenfalls eher für, als wider die sogenannte cumulative Variation. (Das Nähere darüber findet man in der oben angegebenen Literatur ausgeführt).

Bestritten ist auch, ob dem Patron eine mehrfache Variation gestattet ist? Eine bestimmte Entscheidung darüber enthält das gemeine Recht nicht, da die Clem. 2. de iure patronatus (III, 12) von dieser Frage nicht handelt. Dem kirchlichen Interesse widerspricht es aber gar nicht, im Gegentheil, es entspricht demselben vielmehr, daß dem Bischofe eine größere Auswahl von Personen gestattet wird und daher erklären sich die Kanonisten auch mehr für, als wider die wiederholte Variation (m. s. Gerlach a. a. O. §. 25 und Cit.). **H. F. Jacobson.**

Vatablus, Franz (François Vatable oder Vateblé, Vastebled, Guastebled), war in Gamache, einer kleinen Stadt der Picardie (wann? ist unbekannt) geboren. Zuerst Pfarrer von Bramet im Valois, wurde er von Franz I. bei dem von ihm neuerrichteten Collége royal in Paris als Professor des Hebräischen angestellt und starb als Abbé von Bellozane am 16. März 1547. Mit einer umfassenden Gelehrsamkeit verband er einen lebendigen und glänzenden Vortrag, so daß viele Schüler sich um ihn sammelten und selbst Juden als Zuhörer bei ihm sich einfanden. Sein Hauptfach war das Hebräische und mit Recht kann er der Wiederhersteller des hebräischen Sprachstudiums in Frankreich genannt werden. Für den Druck hat er selbst nichts geschrieben; eine von ihm verfaßte lateinische Uebersetzung der parva naturalia findet sich bei der Ausgabe des Aristoteles von Duval. Einen größeren Ruf haben seine Anmerkungen zum Alten Testament, welche Robert Stephanus in seiner Ausgabe der lateinischen Bibel des Leo Judä, angeblich nach den Aufzeichnungen der Schüler des Vatablus, abdrucken ließ. Da aber diese Bemerkungen zum Theil wörtlich mit denen des Calvin, Münster, Fagius und andern Protestanten übereinstimmen, so ist es höchst wahrscheinlich, daß Stephanus nur theilweise die Bemerkungen des Vatablus aufnahm und sie mit den andern vermischte, um für diese im Namen des Vatablus Schutz und Duldung zu erlangen (vgl. Bd. XV. S. 67). Nichtsdestoweniger wurden sie von den Doktoren der Sorbonne als ketzerisch verdammt und Stephanus sowohl als Vatablus mußten mancherlei Verfolgungen erleiden. Hieraus faßten die Protestanten Hoffnung, Vatablus auf ihre Seite zu ziehen, aber er lebte und starb als guter Katholik. Jene sogenannte Bibel des Vatablus, welche Stephanus edirte, enthält die Vulgata, die Uebersetzung des Leo Judä und die erwähnten Anmerkungen, und erschien zuerst im Jahre 1545 in 8°, später als Stephanus nach Genf übersiedelt war, 1547, in Fol. Den letzten Abdruck derselben veranstaltete Nikolas Henry, Professor des Hebräischen am Collége roy. in

Paris, 1729 — 1745, in 2 Bände fol. Eine besondere Ausgabe der Psalmen gab Robert Stephanus mit noch ausführlicheren Bemerkungen unter dem Titel: Liber Psalmorum Davidis. Tralatio duplex; vetus [Vulg.] et nova [Leo Jud.]. Adjectae sunt annotationes cum ex aliorum tralatione, tum vero ex commentariis Hebraeorum ab ipso Vatablo diligenter excussis, quae commentarii vice lectoribus esse poterunt. Genev. 1556 (am Ende steht die Jahreszahl 1557). Daraus gab G. J. B. Vogel diese Anmerkungen mit denen des Grotius (Francisci Vatabli annotationes in Psalmos etc. Hal. Magdeb. 1767, 8°) besonders heraus. Außerdem sind die Noten des Vatablus auch in den Criticis sacris abgedruckt. Sie zeichnen sich vor den Commentaren der damaligen Zeit durch eine eingehendere Berücksichtigung der hebräischen Grammatik und des hebräischen Sprachgebrauchs aus.

Notizen über Vatablus gibt: Biographie universelle, Bd. LXVII. S. 569 f. Jöcher, Gelehrten-Lexikon, Bd. IV, Col. 1466, welche Letzterer auf Colomesii Gallia orientalis, Adami vitae eruditorum, Samarthani elogia Gallorum, Teissier, Eloges des Savans und Pope Blount censura celebrium auctorum, als seine Quellen verweist. Arnold.

Vater, Johann Severin, geboren den 27. Mai 1771 zu Altenburg, wo sein Vater Hofadvokat und Syndikus war. Mit einer tüchtigen Gymnasialbildung, namentlich in den alten Sprachen und im Hebräischen, ausgerüstet, bezog er 1790 die Universität Jena, um dort unter Griesbach, Döderlein und Paulus Theologie und besonders Orientalia zu studiren. Nach zwei Jahren begab er sich nach Halle, um sich hier wesentlich der klassischen Philologie unter Wolf und der Philosophie zu widmen. Den Winter von 1793—1794 brachte er mit Vorbereitungen zu seiner akademischen Laufbahn besonders im Studium des Aristoteles hin, erwarb sich 1794 mit einer Dissertation: Animadversiones ad Aristotelis libr. I. Rhetoricorum — den Doktorgrad und habilitirte sich im folgenden Jahre mit: Vindiciae theologiae Aristotelis. Er fing in Halle auch an, akademische Vorlesungen zu halten, ging aber schon 1796 als Privatdocent nach Jena, wo er bereits 1798 eine außerordentliche Professur der morgenländischen Sprachen und dann 1799 (nach Fritsch im Nekrolog 1800) die ordentliche Professur der Theologie und morgenländischen Sprachen in Halle erhielt. Die unglücklichen Verhältnisse der 1806 aufgehobenen und nachher unter westphälischer Regierung wieder hergestellten Universität bewogen ihn, im Jahre 1810 als Professor der Theologie nach Königsberg zu gehen, von wo er nach 10 Jahren, hauptsächlich des dortigen Klima's wegen, welches seine Gesundheit bedenklich angegriffen hatte, im Jahre 1820 wieder nach Halle sich zurückversetzen ließ. Hier war ihm nur noch eine kurze Wirksamkeit vergönnt, denn schon nach 6 Jahren, am 15. März*) 1826, starb er sanft und ruhig, ohne vorhergegangenes Krankenlager. Bei umfassenden und gründlichen Kenntnissen, einem edeln, liebenswürdigen Karakter und vortrefflichem Herzen besaß Vater die Liebe und Achtung seiner Zeitgenossen in hohem Grade. Seine nicht unbedeutenden Verdienste um Förderung eines wissenschaftlichen Sprachstudiums (besonders durch: Versuch einer allgemeinen Sprachlehre, 1801; Lehrbuch der allgem. Grammatik, 1806; Vergleichungstabellen der europäischen Stammsprachen und Süd-West-Asiatischen, 1802; Fortsetzung des Adelung'schen Mithridates, 1809; Grammatiken verschiedener Sprachen, Literatur der Grammatiken, Lexika und Wörtersammlungen aller Sprachen, 1815; Analekten der Sprachenkunde 1820. 21. u. a.) bei Seite lassend, erwähnen wir hier nur seine theologische Wirksamkeit, die ebensowohl der wissenschaftlichen als der praktischen Seite der Theologie

*) Nicht am 18. März, wie in der Hall. Lit.-Zeitg. Jahrg. 1826 Nr. 91. und in der Biogr. univers. Bd. 67. S. 573 angegeben ist; auch nicht am 16., wie im Neuen Nekrolog d. Deutsch. 4. Jahrg. 1r Thl. S. 139 nach dem Journal für Prediger, Mai- und Juniheft 1826, in der Ueberschrift steht, obgleich das Richtige sich im Nekrolog selbst S. 144 f. findet. Das Hallische Kirchenregister (s. Hall. Patriot. Wochenblatt, Jahrg. 1826 S. 275. vgl. 271) und die Statuten des Vater'schen Freitisches §. 1. geben den 15. März als Todestag an.

sich zuwendete. In der Kantischen Schule erzogen, gehörte er dem kritischen Rationalismus der damaligen Zeit an, jedoch einem sehr gemäßigten, welcher der Vernunft wohl die Prüfung und Anerkennung der heiligen Schrift und des Göttlichen in ihr zuerkannte, aber doch in dieser Prüfung keine Selbstüberhebung und Verwerfung des Göttlichen verstattete. Mit seinen sprachlichen Arbeiten hängen hier zunächst seine Bearbeitungen der hebräischen Grammatik zusammen, welche zuerst wieder in Deutschland eine wissenschaftlichere Behandlung des hebräischen Sprachstudiums anbahnten, worauf dann ein Gesenius weiterbaute. Es gehören hierher: Hebräische Sprachlehre. Leipz. 1797. 2te verb. u. verm. Aufl. 1812. Kleine hebräische Sprachlehre. Erster Curs. für die Anfänger ihrer Erlernung. Leipz. 1798. 2te Ausg. 1807. 3te Ausgabe 1816. Zweiter Cursus für obere Schulklassen und akadem. Vorlesungen. Leipz. . . . 2te Aufl. 1807. Hebräisches Lesebuch, mit Hinweisung auf die größere Sprachlehre und den 1. und 2. Cursus des Lesebuchs. Leipz. 1799. 2te Ausg. 1809. Handbuch der hebr., chald., syr. und arab. Sprache. Leipz. 1802. 2te Ausg. 1817. — Für Kritik und Exegese ist sein Commentar über den Pentateuch. 3 Thle. Halle 1802—1805, von einiger Wichtigkeit, indem er hier die Fragmentenhypothese eingehender behandelt und sie zu begründen sucht; von geringerer Bedeutung ist sein „Amos, übersetzt und erläutert. Halle 1810", in welchem der Text der LXX. und die Bemerkungen dazu das Wichtigste sind. Von seiner Beschäftigung mit den LXX. gibt auch ein „Lectionum versionis Alexandrinae Jobi nondum satis examinatarum specimen. Königsb. 1811." Zeugniß. Um das N. Testam. machte er sich verdient durch eine brauchbare Handausgabe: Novum Testam., textum graecum Griesbachii, Knappii denuo recognovit, delectu varietatis lectionum testimoniis confirmatarum, adnotatione tum critica tum exegetica et indicibus, historico et geographico etc. instruxit. Hal. 1824. 8. Das Honorar für diese Arbeit und einige andere bestimmte er für eine Stiftung, welche seinen Namen bei der Halleschen Universität forterhalten sollte und seit seinem Tode bis jetzt unter dem Namen des Vater'schen Freitisches in der Art besteht, daß von den Zinsen des angelegten Kapitals eine Anzahl (18) fleißiger und bedürftiger Studirender, die den königlichen Freitisch nicht haben, für jeden der Wintermonate November bis März 15 Tischmarken erhalten, wofür ihnen Suppe, Fleisch und Gemüse oder Braten und Zuthat „zur Sättigung" gegeben wird. — Im Fache der Kirchengeschichte haben seine „Synchronistischen Tabellen der Kirchengeschichte, vom Ursprunge des Christenthums bis auf die gegenwärtige Zeit, Halle 1803, Fol.", solchen Ruf und Verbreitung erlangt, daß davon 6 Auflagen, deren letzte 1833 erschien, nöthig geworden sind. — Ferner setzte Vater die Henke'sche „Gesch. der christl. Kirche" im 5—8. Theile fort, welche er unter dem Titel „Kirchengeschichte des 18 .u .19. Jahrh.", Braunschw. 1823 ff. bearbeitete; in den Jahren 1820 und 1822 ließ er in Berlin in 2 Bändchen „Anbau der neuesten Kirchengeschichte" erscheinen und gab in Verbindung mit Stäudlin u. Tzschirner das „Kirchenhistorische Archiv, Halle 1821 ff." heraus. — Als periodische Zeitschriften, die er theils selbst, theils in Verbindung mit Anderen redigirte, sind noch zu nennen: „Journal für Prediger", herausg. von Wagnitz, fortgesetzt von Bretschneider, Neander, Goldhorn, Vater u. a. Halle 1818 ff. und „Jahrbuch der häuslichen Andacht und Erhebung des Herzens". Halle. 1—6r Jahrg. 1819—24. Fortgesetzt von Eberhard. 7—12r Jahrg. 1825—1830. — Außerdem hat Vater mehrere kleinere, theils wissenschaftliche, theils Zeitfragen betreffende Broschüren ausgehen lassen, von denen wir hier nur etwa „Glaube, Kirche, Priesterthum", Leipz. 1814 — „Ueber Rationalismus, Gefühlsreligion und Christenthum", Halle 1820 — „Sendschreiben an Planck über den histor. Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums" u. s. w, Götting. 1822 — erwähnen wollen. Arnold.

Vehme, die heilige, besonders in Westfalen. Der Ausdruck Vehme (auch Feme, Fehme, Fäme, Fähme von Manchen geschrieben) wird von den Sprachforschern auf höchst verschiedene Weise hergeleitet und erklärt. Einige (Thiersch, Usener u. A.)

bringen ihn mit vimen (wyt, Weide) in Zusammenhang, weil seit Beginn her die in den Vehmgerichten Verurtheilten mit einer Weidenruthe gehenkt wurden. Dieß ist aber eben so unhistorisch als sprachwidrig. Leibnitz, Spittler, Luden u. A. betrachten fama als den Stamm des Wortes, welches somit judicium existimationis bedeute. Dagegen spricht die älteste Schreibform: vehma und veme. Jakob Grimm (bei Paul Wigand, das Femgericht Westphalens. Hamm 1825. S. 307 f.) erklärt, mit Rücksicht auf die Bedeutung von vêmen = separare ad certum aliquem actum, Vehme durch Ding, Gericht (causa, lis, judicium) und darin folgen ihm die meisten Späteren. (Man s. C. G. v. Wächter, Beiträge zur deutschen Geschichte. Tübing. 1845. Nr. 1. die Vehmgerichte des Mittelalters, und den Exkurs S. 145—148. verb. Gaupp, von Fehmgerichten. Breslau 1857. S. 10 f.). Im deutschen Wörterbuche Bd. III. (Leipzig 1862) S. 1516. 1517 erklärt Grimm das Wort allgemeiner durch: Strafe, und bringt es in Zusammenhang mit Feme in der Bedeutung von: ziehen, züchtigen. „Aus ziehen fließt zucht nutritio, disciplina, castigatio, poena, wie der landmann sein vieh in die mast (feme) führt, wird der missethäter in den kerker oder tod geführt und erleidet züchtigung." Schulte, Lehrb. der deutsch. Reichs- und Rechtsgeschichte. Stuttg. 1861. S. 326 Anm. 1. will es von dem sauerländischen Plattdeutschen: faem, vaem: der Faden, herleiten, so daß es ein Gericht bedeute, durch welches man gebunden, gebannt wird —. Da, wie schon Grimm a. angef. O. (bei Wiegand) bemerkt, vêm im Niederländischen den Sinn von Genossenschaft hat und auch den Ort bezeichnet, wo sich Genossen versammeln, liegt es nahe, an die analogen Ausdrücke: Veste, Acht, Bann — zu denken, welche sowohl das Gericht als die Strafe bedeuten. Ursprünglich finden wir aber das Wort in westfälischen Dokumenten und zwar sicher zuerst im Jahre 1251 in einer Urkunde des Erzbischofs Conrad von Köln an die Stadt Brilon (bei Seibertz, Urkundenbuch zur Landes- und Rechtsgeschichte Westphalens. Bd. I. Arnsberg 1839. Nr. 269. S. 336). „Vos . . . . annuimus, libertatis praerogativa gaudere, quod illud occultum judicium quod vulgariter Vehma seu vridinch appellari consuevit, nullo unquam tempore, contra vos, aut e vobis aliquem infra ipsum debeat opidum exerceri", denn die Urkunde, durch welche schon im Jahre 1111 die Stadt Bremen ein Privilegium gegen die Ladungen der Vehme erhalten haben soll (bei Lünig, Reichsarchiv. Pars specialis. Continuatio IV. Fol. 218, vgl. v. Wächter a. a. O. S. 164) ist unzweifelhaft nicht für ächt zu halten. Von Westfalen ging die Bezeichnung „Vehme" auch auf Gerichte anderer Länder über (s. am Ende), ohne daß aber deshalb auf eine Gleichartigkeit derselben geschlossen werden darf. Die westfälische Vehme ist vielmehr sowohl ihrer Entstehung als ihrem ganzen Wesen nach durchaus eigenthümlich und einzig in ihrer Art. Die älteren Schriftsteller über dieselbe haben die Natur derselben nicht erkannt, von den neueren aber lassen selbst Wigand, der durch die Hypothese eines Freischöffenbundes irre geleitet ist, und von Wächter, der sonst das reichhaltigste wohlgeordnete Material darbietet, den Kardinalpunkt, aus welchem sich ein guter Theil der Einrichtungen dieser Institution allein erklärt, außer Acht. Den entscheidenden Gesichtspunkt hat dagegen Walter (deutsche Rechtsgeschichte. Zweite Ausgabe. Bonn 1857. Bd. II. §. 632) richtig hervorgehoben. Nächstdem hat Schulte a. a. O. mit großer Sorgfalt die wichtigsten urkundlichen Zeugnisse zusammengestellt. Die fast vollständigen literarischen Nachweisungen bis 1845 finden sich bei v. Wächter; vergl. mit Wigand, Kritisches zur Geschichte der Vehmgerichte, in den von ihm herausgegebenen Wetzlarischen Beiträgen. Bd. III. (Wetzlar 1847) Nr. I.; auf spätere Monographieen u. s. w. wird gelegentlich weiterhin aufmerksam gemacht werden.

Die Tradition, deren Zeugnisse seit dem vierzehnten Jahrhundert ihren Anfang nehmen, führt die Begründung der Vehme auf Karl den Großen und Pabst Leo III. zurück. Der mit vielen Modifikationen wiederkehrende Gedanke ist, daß Karl auf den Rath Leo's in Westfalen diese Gerichte angeordnet habe, um die mit Noth zum Chri-

stenthum bekehrten Sachsen, welche stets wieder ins Heidenthum zurückzufallen geneigt waren, der Kirche zu erhalten, und daß die großen Privilegien, welche die Vehme vor allen anderen Gerichten auszeichne, ihr bereits von diesen beiden Häuptern der Christenheit verliehen worden. Die Vehmrichter stützen darauf ihre Urtheile, nämlich auf das „von unserem allerheiligsten Vater Pabst Leo und heiligen König und Kaiser Karl dem Großen in Mitwirkung und Eingebung des heiligen Geistes gegebene Gesetz, gegen welches weder geistlich noch weltlich Schwert nicht schneiden, noch thun soll" (Urkunde von 1473 bei Usener, die Frei- und heimlichen Gerichte Westphalens. Frankf. a. M. 1832. S. 257. und viele Andere), und die Kaiser der späteren Zeit nehmen in ihren Reformationen der Vehmrechtsordnungen darauf stets Bezug. So Sigismund, Friedrich III., Maximilian u. A. „Wiewohl die heimbliche Gerichte, durch etwa hochlöblichster gedächtnuß Keyser Karl den grossen, fürnemblich auffgesetzt, zu handthabung vnsers heiligen Christlichen Glaubens vnd der heiligen Zehen Gebotten . . . . ." (in der Münsterischen Hof- und Landesgerichtsordnung. Münster 1617. Fol. 111. 117. u. A.), vgl. bei v. Wächter S. 148—150).

Diese Sage ist allerdings unbegründet, indessen weist sie doch richtig auf die in der Vehme vereinigten Elemente zurück, deren festere Anordnung in die Zeit Karl's des Großen fällt und zum Theil ihm seinen Ursprung verdankt, nämlich das weltliche Schöffen- und das kirchliche Sendgericht (vgl. über das letztere Bd. XIV. S. 267 f.). Zwar fehlt es fast nirgend an gegenseitiger Einwirkung der weltlichen und kirchlichen Gerichte auf einander, so daß Bestandtheile derselben aus einem ins andere übergegangen sind, indessen ist doch dadurch allein keineswegs ein Institut wie die Vehme ins Leben gerufen worden. Die Bildung dieser letzteren hängt nämlich zugleich von anderen Voraussetzungen ab, welche aus der Geschichte Westfalens ihre Erklärung erhalten. Es bedarf daher eines Nachweises dieser thatsächlichen Verhältnisse und der Vereinigung der in der Vehme vorhandenen Bestandtheile.

Die germanischen Gerichte waren von jeher Volksgerichte. Es wurde Rechtspflege geübt, indem der von der Gemeinde selbst erkorene Beamte unter Theilnahme des Volks in jeder Gerichtssitzung besondere Urtheiler wählte, welche die Entscheidung für die Processe zu finden hatten. Karl der Große traf die Aenderung, daß er bleibende Urtheiler bestellen ließ (scabini, Schöffen), welche die Sentenz schöpfen oder schaffen sollten. Die für größere Sprengel, Provinzen, angeordnete Königsboten (missi dominici, vgl. den Art. Bd. IX. S. 549 f.) verpflichteten die in den einzelnen Grafschaften unter Mitwirkung der Grafen und des Volks erkorenen Schöffen, welche unter dem Vorsitze der königlichen Grafen (statt der früheren Volksrichter) die Gerichte bildeten. Diese Grafengerichte waren königliche und kaiserliche Reichsgerichte, welche über bedeutendere Civilsachen und schwere Verbrechen zu erkennen befugt waren und gegen Ungehorsame den Königsbann verhängen konnten, das ist zunächst eine höhere Geldbuße (60 solidi), sodann aber auch die Reichsacht und Oberacht, durch welche dem Verurtheilten der Friede im ganzen Reiche entzogen wurde, „Leib, Gut, Ehre, Echt und Recht". (Man vergl. über diese Verhältnisse die Auseinandersetzung bei Jak. Grimm, deutsche Rechtsalterthümer; Walter und Schulte, deutsche Rechtsgeschichte an den betreff. Stellen).

Die Gerichte der Grafen und der über ihnen stehenden Königsboten waren als königliche Organe reichsunmittelbar und besaßen das Cognitionsrecht über alle Freien, welche als solche auch unmittelbar unter dem Könige und Reiche standen. Allmählich trat aber eine Umwandlung ein, indem die höheren königlichen Beamten, wie andere geistliche und weltliche Herren zum Besitze der Landeshoheit gelangten und die Bewohner ihrer Territorien, welche sie unmittelbar ihrer Herrschaft unterwarfen, in die Lage von Reichsmittelbaren versetzten. Diese Subjektion glückte aber den Territorialherren nicht überall in vollem Maaße, und manche Bezirke und Personen vermochten ihre Reichsfreiheit noch lange zu behaupten, wie die Reichsstädte, ja selbst Reichsdörfer und Reichsritter.

Zu denjenigen Landschaften, in welchen die freien Bewohner die Unterwerfung unter die sich bildenden Territorialmächte mit besonderer Beharrlichkeit abzuwehren und die ältere Reichsfreiheit vorzüglich im Gerichtswesen zu erhalten vermochten, gehört Westfalen und ein Theil von Engern (das Paderbornsche). Die Bemühungen des karakterfesten Volkes (vgl. den Art. „Westfalen") wurden durch die Umstände begünstigt: denn es war schon dieß sehr vortheilhaft, daß das Land meistens unter die obere Leitung geistlicher Stiftungen fiel, welche den Gerechtsamen der freien Eigenthümer und Gemeinden wenig Abbruch thaten. Von weltlichen Herren war nur das altsächsische Geschlecht Ekbert's, den Karl der Große zum Heerführer in Sachsen bestellt hatte, hervorragend. Ekbert's Enkel, Otto der Erlauchte (im Jahre 880) befand sich bereits im Besitze der herzoglichen Gewalt und übte vermöge derselben auch die höchste Gerichtsbarkeit im Namen des Königs. Daß dieselbe in eine gewöhnliche, rein landesherrliche überging, wurde aber dadurch verhindert, daß Otto's Sohn als Heinrich I. (im Jahre 919) die deutsche Königskrone erwarb und herzogliche und königliche Gewalt mit einander vereinigte, so daß die obere Gerichtsbarkeit hier fortwährend als königliche Jurisdiktion verwaltet wurde. Als Heinrich's Sohn, Otto der Große, im J. 961 Hermann Billung zum Herzog von Sachsen ernannte, reservirte er dem königlichen Hause selbst das alte Herzogthum von Westfalen und Engern, und als später das Geschlecht der Billunger darauf seine Macht ausdehnte, war dieß doch nur vorübergehend. Schon im Jahre 1106 erlosch das Haus der Billunger und Westfalen blieb stets in engerem Zusammenhange mit dem Reiche. Die Gerichtsbarkeit ward dadurch in ihrer Reichsunmittelbarkeit conservirt, die alten königlichen und kaiserlichen Grafengerichte wurden nach wie vor, neben den landesherrlichen Gogerichten und unabhängig von der Landeshoheit als freie Gerichte, an den seit unvordenklicher Zeit üblichen Gerichtsstätten, Freistätten oder Freistühlen, unter dem Vorsitze von Freigrafen mit Urtheilern, welche aus den Altfreien gewählt wurden, Freischöffen, in herkömmlicher Weise gehalten.

Westfalen und Engern wurde im Jahre 1180 mit dem Erzbisthum Köln vereinigt (s. den Art. „Köln" Bd. VII. S. 779) und dadurch der Uebergang der westfälischen Freigerichte in die Vehme vermittelt. Als Herzöge von Westfalen und Engern erhielten die Erzbischöfe von Köln die obere Aufsicht über die Gerichte des Sprengels und wesentliche Einwirkung auf deren Gestaltung. Dabei waren sie aber von zwei Seiten her gewissen Beschränkungen unterworfen, welche zwar mit der Zeit zu ihren Gunsten gemildert, jedoch nicht vollständig aufgehoben werden konnten. Als Herzöge hatten sie im Namen des Kaisers die Freigerichte zu überwachen und waren dadurch verhindert, dieselben sich vollständig zu unterwerfen und zu bloßen Landgerichten herabzusetzen; dagegen konnten sie nicht verhindert werden, die Freigerichte ihren besonderen kirchlichen Interessen dienstbar zu machen, und dieß thaten sie, indem sie sie dazu benutzten, die sonst nicht ausreichende geistliche Gerichtsbarkeit zu unterstützen und zu ergänzen. Sie übertrugen ihnen nämlich einen Theil derjenigen Funktionen, welche den kirchlichen Sendgerichten (s. den Art. Bd. XIV. S. 269 f.) zustanden, und veränderten bei der Gelegenheit zugleich die weltlichen Grundsätze der Freigerichte nach den in der Kirche herrschenden Principien.

Eine andere Beschränkung der Erzbischöfe von Köln im Verhältnisse zu den Freigerichten beruhte auf kirchlichen Motiven. Die Freigerichte urtheilten als königliche Grafengerichte unter Königsbann und konnten vermöge des ihnen zustehenden Blutbannes auch Urtheile über Tod und Leben fällen. Nach kanonischem Recht gilt aber der Grundsatz: Ecclesia non sitit sanguinem — im weitesten Umfange, so daß ein Kleriker, welcher denselben verletzt, irregulär wird (man s. über den defectus perfectae lenitatis den Art. „Irregularität" Bd. VII. S. 70 Nr. 7). Daraus folgte, daß den Erzbischöfen von Köln durch den König die Gerichtsbarkeit immer nur mit Ausnahme des Blutbannes verliehen werden konnte. Die den Freigerichten vorsitzenden Freigrafen waren

daher genöthigt, sich mit dem Blutbann unmittelbar vom Könige belehnen zu lassen. Ausdrücklich spricht sich darüber der Schwabenspiegel aus: Landrecht Art. 92 (ed. Laßberg): „Hat ein pfaffe furste Regalia von dem kiunige, der mag nieman da von daheimen (keinen) ban gelihen. da ez den liuten an ir lip oder an ir bluot giezzen gat. Vnde enphilet er einem richter also sin gerichte. Daz aber menschen bluot richte. er wirt schuldig an den allen, die ir bluot uz giezzent. vnde wil er recht tuen. so sol er den richter zv dem kiunige senden. dem er sin gerichte libet" (man vergl. den Art. 115. und schwäbisches Lehnrecht Art. 44). Diese Bestimmung modificirte jedoch Bonifaz VIII. im Jahre 1298 durch c. ult. Ne clerici vel monachi negotiis secularibus se immisceant in VI° (III, 24): „Episcopus seu quicunque alius praelatus vel clericus, jurisdictionem obtinens temporalem, si homicidio aut alio maleficio, ab aliquibus in sua jurisdictione commisso, ballivo suo aut alii cuicunque injungat, ut super hoc veritatem inquirens justitiae debitum exsequatur, irregularis censeri non debet, quamvis ipse ballivus vel alius contra malefactores ad poenam sanguinis processerit justitia mediante. Nam licet clericis causas sanguinis agitare non liceat: eas tamen, quum jurisdictionem obtinent temporalem, debent et possunt metu irregularitatis cessante aliis delegare." Damit war die Möglichkeit gegeben, daß die Erzbischöfe von Köln vom Könige mit dem Bann vollständig beliehen werden konnten und dann selbst denselben weiter zu verleihen im Stande waren. Demgemäß ergingen auch seit der Mitte des 14. Jahrhunderts verschiedene königliche Belehnungen der Erzbischöfe mit dem Banne der Freigerichte (1353, 1355, 1359 u. a.; vergl. Walter a. a. O. §.628. Schulte a. a. O. §. 116. Nr. IV.), zunächst freilich noch mit Ausnahme des Blutbannes, bis König Wenzel im J. 1382 auch diesen dem Erzbischof Friedrich III. von Saarwerden überließ. (Die Urkunde ist öfter gedruckt; am besten bei Seibertz a. angef. O. Nr. 862; wiederholt bei Schulte a. a. O. S. 322 Anm. 12).

Unter diesen Umständen wurde der Zusammenhang der Freigerichte oder Vehme mit König und Reich fortdauernd erhalten und durch diesen Karakter der Reichsunmittelbarkeit derselben eine Wirksamkeit ermöglicht, wie sie sich bei keinem anderen Volksgerichte vorfindet. In höchster Blüthe standen sie bis zum Anfange des 16. Jahrhunderts; seitdem trat ein allmählicher Verfall ein. Ehe dieser Verlauf darzustellen ist, soll die Natur und das Verfahren der Vehme selbst in der hier gebotenen Kürze nachgewiesen werden.

Die Vehmgerichte sind von jeher so organisirt, wie die übrigen deutschen Gerichte. An der Spitze steht der Richter, der Freigraf, entweder der Erbherr eines freien Hofes und Stuhls, oder ein vom Könige, später vom Erzbischof von Köln mit demselben belehnter freier Mann aus Westfalen. Das Amt des deutschen Richters enthielt nicht das Recht des Urtheilens, sondern beschränkte sich darauf, das Gericht zu hegen und zu leiten und für die Vollziehung des von den Schöffen gefundenen Urtheils zu sorgen. Zu seiner Unterstützung hatte er einen Frohnboten, Freifrohn. Das Gericht wurde an den herkömmlichen Mahlstätten gehalten, wo der Richter seinen Platz in der Mitte einnahm, während die Schöffen um ihn herum saßen (daher residentes), das in dem offenen Gericht (s. weiterhin) nicht ausgeschlossene Volk aber umherstand (adstantes, der Umstand). Vor dem Richter befand sich ein Tisch, auf welchem die Zeichen der Gerichtsbarkeit lagen, ein Schwert und eine Flechte aus Weidenzweigen. Diese uralte Einrichtung findet sich in ganz ähnlicher Weise auch in den Sendgerichten, wo der geistliche Richter (Bischof, Archidiakonus, Archipresbyter) sich gewöhnlich in der Kirche vor dem Altar niederließ und auf einem vor ihm stehenden Tische ein Crucifix, eine Ruthe, eine Zange oder Scheere sich befanden. Die richterliche Qualität des Vorsitzenden in der Send unterscheidet sich aber wesentlich von der des Freigrafen, indem jenem allein oder unter Zuziehung anderer Kleriker das Urtheil in der Sache zustand, während die Sendschöffen (Sendzeugen, testes synodales, s. Bd. XIV. S. 268) nur zu rügen und beim Beweise mitzuwirken hatten. Dieß beruhte auf einer allgemeinen kanonischen Vor=

schrift, nach welcher Laien von dem Urtheilen in geistlichen Gerichten ausgeschlossen waren (c. 3 X. de consuetudine I. 4. Innocenz III. a. 1199 u. v. a.). Wenn im Widerspruche damit den Sendschöffen auch eine Theilnahme am Urtheile beigelegt wurde (m. s. Bd. XIV. S. 271 am Ende. 272 oben), so mochte dieß dadurch veranlaßt seyn, daß dieselben Personen, welche als Schöffen im weltlichen Gerichte fungirten, auch öfter im Sendgericht wirksam waren und diesen Brauch aus jenem in dieses zu übertragen vermochten. Dagegen ging aber auch umgekehrt die den Urtheilern im weltlichen Schöffengericht nicht obliegende Pflicht des Rügens von der Verpflichtung der Sendschöffen auf jene mit über, so wenigstens bei den Freischöffen in der Vehme.

Diese Erscheinung wie andere wichtige Folgerungen erklären sich aber überhaupt aus der Verbindung des Schöffen- und Sendgerichts in der Vehme selbst. Die Freischöffen sind ursprünglich nur aus den zum Gerichtssprengel gehörigen Gemeindegliedern gewählte freie, unbescholtene Männer. Diese Beschränkung ergab sich mit Nothwendigkeit daraus, daß nur solche Civil- und Strafsachen vor das örtliche Freigericht gebracht werden durften, welche sich auf Gemeindegenossen bezogen; sie fiel aber später fort, nachdem die Competenz der Vehme weiter ausgedehnt worden war. Seitdem den Erzbischöfen von Köln die Oberaufsicht über die Freigerichte zustand und selbst die Belehnung mit denselben gebührte, wurde auch die Beurtheilung von Vergehen, welche vor die Sendgerichte gehörten, ihnen übertragen. So heißt es in den Vehmrechtsbüchern: „Wat saken ond punten dat sie daromb dat man eynen mann an die fristoill ond gerichte heischen, verboden ond verfemen solle ond moge? — Die frigraun habn darop geantwort: mit dem eirsten ketter die von dem kristen glouen fallent, Dufsstall, kirchhou ond kirchen schynnen, die noittrich drin, kindelbette rouen ond plündern, heymliche weyvedarn, verrait, onentsacht eym hern dat sine to nemen ond meynheide to sweren.“ Ganz allgemein heißt es auch; Vehmwrogen sind alle diejenigen, welche gegen die zehn Gebote und das heil. Evangelium gehen, aus welchen die gesetzten Rechte geflossen sind. (Man s. die Nachweisungen bei v. Wächter a. a. O. S. 187 f., insbesondere Kaiser Ruprecht's Fragen von 1408. Art. 26. 28 u. a. m.).

Rücksichtlich der Personen, welche vor die Vehmgerichte gezogen wurden, bestimmen die Rechtsbücher: „Man soll keinen Pfaffen, noch keinen Geistlichen, der geschoren und geweiht ist, nicht an einen Freistuhl laden, auch kein Weibsbild, noch Kinder, die zu ihren Tagen nicht gekommen sind, auch keinen Juden noch Heiden, noch alle, die den Christenglauben nicht erkannt haben, weil sie des Gerichts nicht würdig sind“. Die Geistlichen waren befreit, da sie überhaupt von Laien nicht gerichtet werden sollten; indessen wurden auch sie der Vehme unterworfen, wenn sie sich als Freischöffen hatten aufnehmen lassen (s. v. Wächter a. a. O. S. 196—198). Wegen der Juden gibt ein Urtheil von 1462 den Grund an: „sintemal in der heiligen Schrift und in dem Christenglauben verboten ist, daß die Christen und Juden keine Gemeinschaft zusammen haben sollen“ (a. a. O. S. 194—196). Was die Frauen betrifft, so ist deren Ausschluß kein unbedingter: denn abgesehen davon, daß in der vorhin mitgetheilten Stelle in manchen Handschriften der Frauen gar nicht gedacht wird, ist ausdrücklich das Gegentheil in der Arnsberger Reformation von 1437 enthalten, indem es darin heißt: „Item so en soll man nyet heyschen noch verbodynge doin umb eynicherleye sachen Vrawen anders dan vur dat offenbare gedynge mit dem Vroenen in dem fryenbanne dar sy ynne gesessen synt“, so daß hiernach Frauen nur, wenn sie zu einer westfälischen Gemeinde gehörten, in das offene, nicht das geheime Ding geladen werden durften, was schon dadurch seine Erklärung findet, daß die Frauen nicht Freischöffen (Wissende) seyn konnten (a. a. O. S. 198. 199). Mit Unrecht ist bisweilen behauptet, daß Reichsfürsten und andere Reichsstände von der Vehme eximirt waren. Kraft besonderer Privilegien konnten aber Ausnahmen bestehen (a. a. O. S. 190 f. 199—201).

Die Freigerichte waren, wie erinnert, ursprünglich nur Ortsgerichte, ohne Competenz über Auswärtige. Die Erweiterung ihrer Jurisdiktion wurde aber später durch

solche Motive herbeigeführt, auf welche sich die kirchlichen Gerichte zu berufen pflegten und welche die Vehme für sich anführen konnte, seit sie auch Verletzungen des Evangeliums vor ihren Richterstuhl ziehen durften. Die geistlichen Gerichte bildeten nämlich eine Ergänzung der weltlichen und befolgten dabei das Princip der denunciatio evangelica (vgl. den Art. „Geistliche Gerichtsbarkeit“ Bd. V. S. 63). Demgemäß erklärten auch die Vehmgerichte jede Sache für ein Vehmwroge, deren Entscheidung die anderen Gerichte erschwerten oder verweigerten, oder wenn der verurtheilte Beklagte den Kläger nicht befriedigen wollte. Auf Grund deshalb ergangener Beschwerden unterzogen sie sich selbst der Beurtheilung und Vollstreckung (vgl. v. Wächter a. a. O. S. 188 f. 192). Ganz wie die geistlichen Gerichte beanspruchten sie auch die Befugniß über solche Processe zu erkennen, bei welchen eidlich eingegangene Verbindlichkeiten zur Sprache kamen, da der Eid eine den Glauben berührende Angelegenheit sey. Diese ganze Auffassung erhielt auch die förmliche Bestätigung des Kaisers und der Reichsfürsten und wurde vom Erzbischof von Köln durch eine besondere Erklärung bei den Reichsständen im J. 1521 gerechtfertigt (a. a. O. S. 188).

Diese Ausdehnung der Wirksamkeit der Vehme und die Nothwendigkeit, überall Personen zu haben, welche das Interesse derselben wahrzunehmen und ihre Urtheile zu vollziehen im Stande wären, machte es um so mehr zum Bedürfnisse, nicht bloß aus der betreffenden Lokalgemeinde, sondern aus ganz Deutschland Freischöffen zu wählen, als die Zahl der Altfreien in Westfalen selbst mit der Zeit immer kleiner wurde, da bei der Ausdehnung der Landeshoheit Viele ihres bisherigen Rechts verlustig gingen. Dazu kam auch, daß sich nicht Wenige als Schöffen aufnehmen ließen, weil sie, dadurch mehr gesichert, die Vehme weniger zu fürchten hatten. Die dadurch wachsende Macht der Vehme wünschten im Jahre 1438 die Reichsstände durch ein Verbot der Reception von Auswärtigen zu hemmen, doch fand der deßfallsige Antrag keine Anerkennung und die Kaiser Friedrich III. und Maximilian bestätigten das Herkommen. Demnach wurde nun bestimmt, es sollten die Freigerichte „mit frommen, verständigen und erfahrenen Leuten besetzt und nicht durch bännige, unehelich geborene, meineidige oder eigene Leute gehalten werden“. Jeder Freie, ohne Unterschied des Standes, wurde daher zum Freischöffen bestellt, Bauern und Bürger, Ritter und Fürsten, selbst der Kaiser (v. Wächter a. a. O. S. 171 f.). Die Aufnahme konnte aber nur in Westfalen erfolgen (daher sich z. B. Kaiser Sigismund im J. 1420 zu dem Behufe nach Dortmund begab), wie auch nur da das Vehmgericht gehalten werden durfte, auf rother Erde. Ueber die Erklärung dieses Ausdrucks ist man nicht einig. Manche beziehen ihn darauf, daß in manchen Gegenden Westfalens das Erdreich röthlich sey (a. a. O. S. 178. 179), Andere denken an den Blutbann und erinnern an die Bezeichnung: rother Thurm: für Gefängniß u. a. (s. Wigand in den Wetzlarischen Beiträgen III, 18; Gaupp a. a. O. S. 21 f.; Zöpfl, Alterthümer des deutschen Reichs und Rechts, Bd. III. Heidelb. 1861. S. 104 f. 119, u. a.). Eine sichere Entscheidung läßt sich nicht treffen.

Von besonderer Wichtigkeit für das ganze Institut ist die Art und Weise der Bestellung der Freischöffen. Aus derselben, wie aus anderen Umständen schließt Wigand (das Femgericht Westphalens S. 474 f.) auf einen Freischöffenbund, der sich über ein eigenes geheimes Verfahren geeinigt hätte. Ungeachtet der dagegen erhobenen triftigen Einwendungen (vgl. v. Wächter a. angef. O. S. 167 f.) ist Wigand (vergl. Wetzlarische Beiträge III, 15. 16) bei dieser Hypothese geblieben. Die Abweichungen in der Stellung der Freischöffen von den Schöffen in den übrigen Gerichten finden ihre genügende Erklärung daher, daß jene außer der gewöhnlichen Funktion des Urtheilfindens auch die den Sendschöffen überwiesene Rügepflicht mit übernehmen mußten, vermöge deren sie die nicht anderweitig bestraften Frevel als Ankläger zu verfolgen hatten. Da überhaupt nur Freischöffen die Anklage erhoben, die Vorladung bewirkten, das Urtheil vollstreckten und vielfach in gemeinschaftlicher Aktion thätig waren, ergab sich von selbst das Bedürfniß, daß die Freischöffen gewisse Zeichen einführten, durch welche sie einander sich so-

fort kenntlich machten und mit dem gesammten Verfahren genau vertraut wurden. Ueber die Initiation und die dabei angewendeten Formen enthalten mehrere Urkunden, vorzüglich aber das Protokoll eines zu Arnsberg im J. 1490 abgehaltenen Capitels die genauesten Vorschriften (s. Wigand, das Femgericht Westphalens. Urkunde Nr. XXIII. S. 262 f.; vgl. v. Wächter a. a. O. S. 31. 32. 218 f.). Als die bedeutendsten Momente treten hervor die geheime Losung, das Nothwort und der Schöffengruß. Die Verpflichtung erfolgt nämlich unter ernstlicher Verwarnung und Androhung von Strafe, welche ihnen an der Wand gewiesen wird. „Ein Platz (Binde) vor seine Augen, zwei Reife Stricke um seinen Hals, zwei Phymen (Dolche) auf seinen Nacken geschlagen, und ihn an den nächsten Baum gehangen, den man haben kann, drei Fuß höher als einen rechten Dieb." Dann folgt der Vehmeid, „wie ihn Carolus Magnus vorgeschrieben hat". Der Schöffe sitzt auf dem rechten Knie, das entblößt ist, mit bedecktem Haupt, legt die linke, ebenfalls entblößte Hand auf den Strick, das Schloß und zwei kreuzweise Schwerter und schwört: „die Vehme zu verheimlichen vor Mann und Weib, vor Dorf vor Traid, vor Stock vor Stein, vor Groß vor Klein, auch vor Quick und vor allerhand Gottesgeschick, ohne vor dem Manne, der die heilige Vehme hegen und hüten kann, und nicht zu lassen davon um Lieb noch um Leid, um Pfand oder Kleid, noch um Silber noch um Gold, noch um keinerlei Sold." Hierauf sagt ihm der Freigraf mit bedecktem Haupt die heimliche Vehme „S. S. G. G. die Strick (nach Anderen Stock) Stein, Gras, Grein". Es soll ihm dieß aufgeklärt werden, wie vorgeschrieben ist. (Der Sinn dieser geheimen Losung ist dunkel geblieben; es liegt aber nahe, daran zu denken, daß die im Eide enthaltenen Worte, welche sich auf die Geheimhaltung beziehen, besonders eingeschärft wurden). Dann sagt der Freigraf ihm das Nothwort, „wie es Carolus Magnus der heimlichen Achte gegeben hat", nämlich: „Reinir dor Feweri" (dies ist nicht verständlich), und lehrt ihn den heimlichen Schöffengruß, daß nämlich der ankommende Schöffe die rechte Hand auf des anderen Schöffen linke Schulter legt und spricht: „Eck grüt ju lewe Man, wat fange ji hi an", worauf der andere dasselbe thut und erwiedert: „Allet Glücke kehre in wo die Fryenscheppen syn."

Die also unterrichteten und verpflichteten Schöffen heißen Wissende, Vehmgenossen. Zu einem ordentlichen Gerichte sind sieben erforderlich, doch ist ihre Zahl oft viel größer, wie z. B. bei der Vervehmung des Herzogs Heinrich von Bayern im Jahre 1434 sich 18 Freigrafen und 800 Freischöffen zusammengefunden hatten (vergl. Thiersch, die Vervemung des Herzogs Heinrich des Reichen u. s. w. Ein vollständiger Vemprozeß. Essen 1835).

Die Vehmgerichte zerfielen, wie alle übrigen Gerichte, in zwei Klassen, ungebotene und gebotene Dinge. Das ungebotene, d. h. ohne besonderes Aufgebot, der gesetzlichen Vorschrift (E, Ehe) gemäß als echtes Ding gehaltene Gericht trat altem Brauche gemäß dreimal im Jahre zusammen. Das erwähnte Arnsberger Protokoll von 1470 deklarirt darüber noch: „Alle diejenigen, welche einen eigenen Rauch (Schornstein, Wohnung) haben in einer Freigrafschaft und darinnen wohnen, sie seyen Wissende oder Unwissende, Freie oder Eigenbehörige, Herren oder Leute der Junker, sie sehen wie sie wollen und sind, sind schuldig, jährlich wenigstens dreimal vor das ächte Ding und Freigericht zu folgen, wie es verkündigt und vorgeschrieben ist." Diese sogenannten ordentlichen Jahrgerichte gehören zur offenen Acht. Ihre Competenz beschränkte sich in späterer Zeit auf die leichteren Vergehen, wogegen die gröberen Fälle vor das gebotene Ding, zu welchen die Betheiligten besonders vorgeladen werden mußten, gezogen wurden. Dieses letztere Gericht wurde aber theils als offenes, zu welchem Jeder Zutritt hatte, theils als geheimes gehalten. Daher erklärt sich die Bezeichnung: Stillgericht, beschlossene heimliche Acht (iudicium occultum). Es wurde nur von Wissenden, wirklichen Freischöffen, besucht. Die Proceßformen waren aber im Allgemeinen von den im offenen Gericht üblichen nicht abweichend. Der Ort war die

gewöhnliche Mahlstätte, die Zeit von Morgens 7 Uhr bis Nachmittags. Es wird auf die Parteien, insbesondere den Angeklagten, gewartet, „bis die Sonne auf dem Höchsten gewesen wäre des Tages, bis in die dritte Uhr“ (vgl. v. Wächter a. a. O. S. 179—181). Das Verfahren bestand darin, daß ein Freischöffe gegen den gehörig Vorgeladenen die Anklage erhob, den Beweis nach den gesetzlichen Bestimmungen führte und die urtheilenden Schöffen die Entscheidung gaben, deren Vollziehung wo möglich auf der Stelle erfolgte.

Sobald ein Nichtwissender sich eines vor das Freigericht gehörenden Verbrechens schuldig gemacht hatte, wurde er vor das offene Gericht zu einem Termine von dreimal 15 Tagen d. i. der alten sächsischen Frist von 6 Wochen und 3 Tagen vorgeladen. Die schriftliche Citation besorgte der Frohnbote des Freigerichts oder zwei Freischöffen. War der Wohnort des Beklagten unbekannt, so wurde in dem Bezirke, in welchem derselbe sich wahrscheinlich aufhielt, auf vier Kreuzwegen nach allen Himmelsgegenden die Ladung auf einer Stange befestigt und dazu eine Königsmünze gelegt. Wenn der Vorzuladende nicht ohne Gefahr erreicht werden konnte, so sollte der Ladungsbrief an das Thor des Schlosses oder der Stadt, wo sich der Beklagte befand, allenfalls in der Nacht befestigt werden (s. v. Wächter a. a. O. S. 28. 204 f.).

Erschien der Vorgeladene nicht zum bestimmten Termin, so wurde nach erneuter Anklage in der Sitzung gewartet, bis die Sonne auf dem Höchsten gewesen; dann rief der Freigraf feierlich viermal den Namen des Beklagten und, falls er es nicht angemessen fand, ihm eine vierte Nothfrist, einen sogenannten Tag Kaiser Karl's, zu bewilligen (vgl. Wigand, Wetzlarische Beiträge Bd. II. Halle 1845. S. 203 f.), forderte der Ankläger das Vollgericht. Dieß hatte den Erfolg, daß sich das offene Gericht in ein Stillgericht verwandelte, so daß alle sich entfernen mußten, welche nicht Freischöffen waren, bei Todesstrafe. Darüber heißt es in einer alten Vehmurkunde (s. v. Wächter a. a. O. S. 26): „Und so ein unwissender Mann sich zeigte an dieser heimlichen Acht und dem Gericht des Königs und dasselbe belusterte, der hätte verwettet die höchste Wette; und der Freigraf soll aufstehen und nennen den Mann mit seinem christlichen Namen, und binden ihm seine Hände vorn zusammen und thun eine Weide um seinen Hals und hängen ihn an den nächsten Baum, den er haben möge und der an dem Freistuhl gelegen ist, und dazu soll er die Freischöffen rufen und heischen, daß sie ihm Hülfe thun.“

Im Stillgericht selbst führte der Kläger gegen den Abwesenden den Beweis, indem er knieend und mit zwei Fingern der rechten Hand auf dem blanken Schwert betheuerte, der Angeklagte sey schuldig. Wenn dann sechs andere Schöffen mitschwuren, sie seyen überzeugt, der Ankläger schwöre rein und nicht mein, so galt die Anklage als erwiesen, und der Freigraf sprach hierauf das Vehmurtheil feierlich aus: „den beklagten Mann mit Namen N., den nehme ich aus dem Frieden, aus dem Rechte und aus den Freiheiten, die Kaiser Karl gesetzt und Pabst Leo bestätigt hat . . . . und werfe ihn nieder vom höchsten Grad zum niedersten Grad, und setze ihn aus allen Freiheiten, Frieden und Rechten in Königsbann und Wette und in den höchsten Unfrieden und Ungnade, und mache ihn unwürdig, rechtlos, siegellos, ehrlos, friedlos und untheilhaftig alles Rechts, und verführe ihn und vervehme ihn und setze ihn hin nach Satzung der heimlichen Acht, und weise seinen Hals dem Stricke, seinen Leichnam den Thieren und Vögeln in der Luft, ihn zu verzehren, und befehle seine Seele Gott im Himmel in seine Gewalt, wenn er sie zu sich nehmen will, und setze sein Lehn und Gut ledig, sein Weib soll Wittwe, seine Kinder Waisen seyn.“ — „Hierauf soll der Graf nehmen den Strick von Weiden geflochten, und ihn werfen aus dem Gerichte, und so sollen dann alle Freischöffen, die um das Gericht stehen, aus dem Munde speien, gleich als ob man den Vervehmten fort in der Stunde hänge. Nach diesem soll der Freigraf sofort gebieten allen Freigrafen und Freischöffen und sie ermahnen bei ihren Eiden und Treuen, die sie der heimlichen Acht gethan, sobald sie den vervehmten Mann bekommen, daß sie ihn

hängen sollen an den nächsten Baum, den sie haben mögen, nach aller ihrer Macht und Kraft" (s. v. Wächter a. a. O. S. 208 f.). Der Ankläger erhielt hierauf das Urtheil schriftlich mit dem Siegel des Freigrafen und jeder Freischöffe war nun verpflichtet, den Kläger bei der Vollziehung der Sentenz zu unterstützen.

Solche Erkenntnisse und Achtsbriefe erinnern ihrer Fassung nach an kirchliche Bannsprüche, deren Formeln zum Theil wörtlich mit jenen übereinstimmen (man s. z. B. den Achtsbrief des Vehmgerichts vom J. 1528 gegen das Dorf Halgarten im Rheingau, in Wigand's Wetzlarischen Beiträgen, Bd. I. S. 27. Ein anderes Beispiel, das der vorhin mitgetheilten Sentenz mehr gleicht, aus dem Jahre 1321, ebendas. Bd. II. S. 200).

Wissende wurden in den geeigneten Fällen nur vor die heimliche Acht geladen, und zwar Freischöffen in drei Fristen durch zwei, dann durch vier und zuletzt durch sechs Schöffen und einen Freigrafen, Freigrafen selbst citirten zuerst sieben Schöffen und zwei Grafen, dann resp. 14 und 4 und zuletzt 21 Schöffen und 7 Grafen.

Erschien der Vorgeladene und gestand er die That (gichtiger Mund), so wurde er als überführt sofort gerichtet, eben so wie wenn er in frischer That (mit habender Hand und blickendem Schein) ergriffen war. Dieser Fall wurde als offenkundig so behandelt, daß drei oder vier Schöffen ohne Weiteres den Schuldigen aufknüpfen durften. Diese Procedur auf gichtigen Mund dehnte man auch auf das außergerichtliche Geständniß aus (s. v. Wächter a. a. O. S. 222. 223).

Ein Wissender, der nicht durch gichtigen Mund oder blickenden Schein überführt war, konnte sich durch seinen alleinigen Eid reinigen. Dieß war früher ein Recht aller Freien, wurde jedoch später nur den Freischöffen und den zu den Freistühlen gehörigen Freien beigelegt. Allein nicht unbedingt konnte von diesem Vorrechte Gebrauch gemacht werden. Wenn nämlich der Ankläger „selb dritt", d. h. mit zwei Eidhelfern, die Schuld behauptete, mußte der Beklagte „selb siebent", d. h. mit sechs Eidhelfern, jenen überschwören. Dagegen konnte der Kläger wieder mit 14 den Beklagten überbieten, welchem zuletzt der Eid mit 21 zu Statten kam (a. a. O. S. 228). In den gewöhnlichen Gerichten konnte statt des Uebersiebenens auf den Zweikampf als Ordale provocirt werden, wie auch nach Sachsenrecht der Gerichtskampf als Appellationsmittel gebraucht wurde. In der Vehme war dieß unzulässig, wohl wegen des Anschlusses an die Sendgerichte, in welchen aus kirchlichen Motiven der Zweikampf verworfen war.

Die mißliche Lage, in welche vornehmlich Nichtwissende bei der Vehme geriethen, bewog dieselben oft genug, der Ladung nicht zu folgen. Gegen eine nicht gerechtfertigte Verurtheilung blieb dann noch die Berufung an das General-Capitel, so wie an den Oberfreigrafen zu Arnsberg (s. Wigand, das Fehmgericht S. 470. 471); auch hatten die Erzbischöfe von Köln das Privilegium von Karl IV. im Jahre 1353 erhalten, die Vervehmten zu begnadigen und in Ehre und Recht wieder einzusetzen (s. Seibertz, Urkundenbuch cit. Bd. II. S. 429). Dagegen weigerten sich die Freistühle beharrlich, dem Kaiser oder den Reichsgerichten einen entscheidenden Einfluß auf sich zuzugestehen (vergl. Wigand, Wetzlarische Beiträge, Heft I. Wetzlar 1856, Nr. I. Das Reichskammergericht und die Westphälischen Freigerichte. Derselbe in den: Denkwürdigkeiten für deutsche Staats- und Rechtswissenschaft . . . gesammelt aus dem Archiv des Reichskammergerichts zu Wetzlar. Leipz. 1854. Nr. IV. S. 103 f.).

In der Zeit der allgemeinen Rechtsunsicherheit, während der Herrschaft des Faust- und Fehderechts, durch welche das Princip der Selbsthülfe bei der Ohnmacht des Staats legalisirt wurde, in einer Zeit, in welcher es in Deutschland schon große Schwierigkeit machte, ein Urtheil des Gerichts zu erhalten, noch viel schwieriger aber war die Vollziehung einer Sentenz zu erlangen, in dieser Periode war die Vehme ungeachtet vieler mit ihr verbundenen Uebel und Mißstände, ein Institut, welches zur Ergänzung der vorhandenen Gerichte eigentlich unentbehrlich war. Es verhält sich mit den Freigerichten ganz eben so, wie mit den geistlichen Gerichten, welche zum Theil in einer Sphäre

wirksam seyn mußten, die eigentlich der alleinigen Cognition des Staats und nicht der Kirche zugehört. Da der Staat nicht vollzog, was ihm oblag, mußten sich andere Organe bilden,, welche diesen Mangel ersetzten. Nun ist die Vehme ihrem Ursprunge nach ein der damaligen Verfassung entsprechendes Volks- und Staatsgericht, mit kirchlicher Beimischung, dessen Competenz auch durch Kaiser und Reich förmlich begränzt und bestätigt war. Allein auf einer Seite fingen die Freigerichte an, nach und nach ihre Befugnisse immer weiter auszudehnen, während andererseits, zumal nach Einführung des allgemeinen Landfriedens, der Anordnung des Reichskammergerichts und der Herstellung einer besseren Strafrechtspflege seit der peinlichen Gerichtsordnung Karl's des Fünften ihr Bedürfniß zu schwinden anfing. Klagen über Mißbräuche kommen bereits im 14. Jahrhundert vor (v. Wächter a. a. O. S. 237 f.), häufiger wurden sie aber seit dem Ende des 15. Jahrhunderts. Der Freigraf Mangold zu Freienhagen unter der Linde trat mit besonderer Anmaßung auf, indem er in einem langwierigen Processe des Hans David aus Liebstadt gegen den deutschen Orden den Hochmeister, die sämmtlichen Mitglieder des Ordens, die Stadtcommunen Köln, Elbing, Thorn, Danzig vor die Schranken des Freistuhls zu citiren wagte, und dieß in einer Angelegenheit, welche auf ganz nichtigen Grundlagen ruhte und in der auch der Orden den Sieg davontrug (vgl. Joh. Voigt, die Westphälischen Femgerichte in Beziehung auf Preußen. Königsberg 1836). Derselbe Mangold drohte dem Kaiser Friedrich III. mit einer Vorladung, worauf ihm die Antwort gegeben wurde, daß er selbst hiedurch sich eine Ladung zugezogen habe, um ihm den Leib zu verurtheilen. (Vgl. Usener, die Frei- und heimlichen Gerichte Westphalens. Frankfurt a. M. 1832. S. 160). Dergleichen Fälle kommen seitdem öfter vor, welche mit Annullirung von Seiten des Kaisers oder Kammergerichts enden. (So im Jahre 1511, vergl. Wigand, Wetzlarische Beiträge. Heft I. S. 6 f.). Im Jahre 1517 wurde von dem letzteren den Schöffen, welche ein Vehmurtheil vollziehen wollten, die Verletzung des allgemeinen Landfriedens vorgeworfen (ebendas. S. 13 f.).

Die Achtung vor den Freistühlen fing auch an zu schwinden, als dieselben von den für sie gegebenen Gesetzen abwichen. In dem Protokoll des Generalcapitels zu Arnsberg vom J. 1490 wird unter Anderem gerügt, daß viele Freigrafen Schöffen machten um des Geldes willen und sie in ihrer Stube ohne Beobachtung der von Kaiser Karl dem Großen eingesetzten Gebräuche aufnahmen, daß die Schöffen sich viel auf den Suff legen und öfters trunken wären und daß sie selbst unschuldige Leute aufgehängt hätten — wozu das Verfahren in handfester That Gelegenheit gegeben hatte —. Nun schwand auch die Furcht und man folgte nicht mehr den Citationen. Die Landeshoheit war mehr erstarkt und die Eingriffe in die Gerichtsbarkeit der Territorien wurden entschiedener und erfolgreicher zurückgewiesen. Man bedurfte nicht mehr des Privilegiums der Exemtion, und die Wirksamkeit der Vehme beschränkte sich meist auf Westfalen, wo aber ihre Competenz dadurch große Einbuße erlitt, daß viele Freie in die Klasse abhängiger Leute fielen und dadurch den landesherrlichen Gogerichten untergeben wurden.

Gegenüber dem zur Herrschaft gelangten römischen Recht und Verfahren suchten indessen die noch vorhandenen Stuhlfreien die frühere Gerichtsbarkeit aufrecht zu erhalten, und nicht ohne Erfolg, da die geistlichen Regierungen noch ferner die Freigerichte bestätigten (vgl. die Urkunden von 1625 und 1676 bei Wigand, das Femgericht Westphalens S. 568 f. von Bischof Ferdinand I. und Ferdinand II. von Paderborn). Dagegen verordnete Bischof Wilhelm Anton von Paderborn unterm 6. August 1763 (vgl. Sammlung der Paderborner Gesetze, Th. IV. Nr. 66. S. 379 f. Wigand, die Provinzialrechte der Fürstenthümer Paderborn und Corvey, Bd. III. Nr. 19. S. 37), es sollten „die freyen Stuhls-Gerichte, welche bisher wider die Reichsgesetze gar zu weit ausgedehnt worden, durch das ganze Hochstift völlig aufgehoben und abgestellt seyn, noch die Unterthanen dazu jedesmal mehr weder mittelbar, weder unmittelbar verabladet werden; sondern die geringere, in die hohe Criminalität nicht einschlagende Verbrechen sollen der Nieder-Gerichtsbarkeit . . . . dergestalt untergeben seyn, daß solche nur inskünftig bei

den ordentlichen Jahr-Gerichten, wiewohl ohne Zuziehung derer bishero gebräuchlich gewesener, nunmehr aber . . . . abgeschaffter Schöpfen gehörig untersucht und bestraft werden." Nur im Geheimen bestanden seitdem die Freistühle in Engern fort; im Herzogthum Westfalen wurde aber ihre Aufhebung nicht förmlich ausgesprochen, und dieß geschah erst durch die französische Gesetzgebung am 1. März 1811, nachdem kurz vorher an der alten Mahlstatt bei Gehmen ein ordentliches Freigericht gehalten war. Damit waren sie aber keineswegs völlig beseitigt (vergl. Wigand, das Femgericht, S. 525). Es blieb noch immer eine größere Zahl von Freigrafen übrig, welche die Freistuhlgerichtsbarkeit als Eigenthumsrecht besaßen. So bestand im Bezirk von Arnsberg ein Freigericht zu Oedingen, welches bis 1821 ein gewisser Beckers inne hatte. Nach dem damals erfolgten Tode dieses Mannes dauerte der Freistuhl bis 1828 fort und ging dann durch Verzicht auf den Staat über (s. Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit, Jahrg. 1857. Nr. 8). Ein bekannter Oberfreigraf Engelhard starb 1835 (s. Wolfart in Schmidt's Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 1845, Januar, S. 1 f.). Daß dieser „den letzten Athemzug der Vehme gethan habe", scheint nicht annehmbar. Noch jetzt, selbst nachdem durch die Aufhebung der Patrimonialgerichtsbarkeit im Jahre 1849 die noch übrigen eigenen Freigerichte wegfielen, sollen Schöffen vorhanden seyn, welche sich zu Zeiten versammeln und zur Erhaltung des überkommenen Geheimnisses beitragen. „Sie können freilich keinen Widerspenstigen mehr am Baume aufknüpfen, aber ihm Hülfe, Beistand, Vorschub versagen, es durch ihren Einfluß, da sie die Reichsten in der Gegend sind, dahin bringen, daß ihn auch die Anderen meiden, Keiner mit ihm im Kruge trinkt, Knecht und Magd nicht bei ihm aushalten. Es werden mitunter dort umher Einzelne in auffallender Weise Freunde- und Genossenlos; das dauert eine Weile, dann nähert sich ihnen wieder Alles. Man spricht, diese seyen Verdehmte, und nur ihre Nachgiebigkeit hebe den Bann wieder von ihrem Hause."

Die Vehme, wie dieselbe bisher betrachtet wurde, findet sich nur in Westfalen; es ist aber oben im Eingange darauf aufmerksam gemacht, daß der Ausdruck „Vehme" eine allgemeinere Bedeutung hat, so daß es nicht auffallen kann, wenn wir auch außerhalb Westfalens Gerichten begegnen, die denselben Namen führen, indessen von den westfälischen vollständig verschieden sind, da ihnen der Karakter der kaiserlichen unter Königsbann urtheilenden Gerichte abgeht. Es sind landesherrliche Gerichte, welche im Allgemeinen wie Vogt- und Rügegerichte erscheinen. Dazu gehört z. B. das Vemeding des Braunschweiger Stadtrechts aus dem 13. Jahrhundert (s. Leibnitz, scriptores rerum Brunsvicensium. Tom. III. p. 437) u. a. (s. v. Wächter a. a. O. S. 146. 147. Gaupp, von Fehmgerichten S. 1 f.). Sie haben Aehnlichkeit mit den Sendgerichten und die Competenz über Frevel, Verletzung der guten Sitte und dergleichen leichtere Vergehen, in der Weise wie die Paderborner Jahrgerichte, zu welchen die Vehme in Engern herabgesetzt wurde (s. vorhin). In diese Klasse gehören die Rügegerüchte im Nassauischen, welche als ungebotenes Ding viermal im Jahr gehalten wurden, so daß Jeder, welcher das 22ste Jahr erreicht hatte und dort angesessen war, erscheinen mußte. Das Gericht ging auf „Erhaltung des Friedens an Leib, Gut und an rechtfertigem Leben". Dagegen verübte Contraventionen wurden gerügt und von Geschworenen beurtheilt (vgl. die Rügeordnung vom 28. Nov. 1750 bei Scotti, Sammlung der Gesetze in den . . . Herzoglich Nassauischen Landesgebieten. Düsseld. 1836. S. 1490 f. J. F. E(berhard), von dem geschworenen Montag oder den Rügegerichten an der obern Lahn. Marb. 1768. J. B. Klein, die Kirche zu Großen-Linden bei Gießen. Gießen 1857, besonders S. 79 f.). Ueblich waren dergleichen auch in Württemberg (vgl. Malblanc de judiciis, quae Ruegegerichte vocantur. Tubing. 1773), in Dithmarschen (Eidgeschworene) und anderweitig, wo sie zum Theil noch jetzt im Gebrauche sind (m. s. Pertz, Cent- und Rügegerüchte, eine Form deutscher Selbstregierung, in der deutschen Vierteljahrsschrift Nr. XCIII. Januar bis März 1861. S. 32 f. 72 f.). Als Senden sind sie im Bisthum Fulda mit einer neuen Instruktion vom 1. Juli 1835 versehen (bei Rheinwald, Acta historico-ecclesiastica, 1835, p. 241—244).

Mehr auf der Sitte als auf gesetzlicher Ordnung beruht auch eine Art Vehme, durch welche das Volk seine Mißbilligung gegen Personen zu erkennen gibt, die durch ihren Wandel Anstoß erregen. Daß dabei leicht Mißbräuche und Willkürlichkeiten sich eindrängen konnten, liegt auf der Hand. So ist nicht nur gegen Männer, welche ihre Ehefrauen ungebührend behandeln, diese Volksjustiz stets in Uebung gewesen, sondern auch gegen Wittwer, welche sich zum Eingehen einer zweiten Ehe entschlossen. Fast überall fand sich die Kirche genöthigt, den Unfug zu verbieten. So in Frankreich: Larvaria, gallice Charivari, de cetero fieri prohibetur sub poena excommunicationis et centum solidorum. (Statuten von 1337. 1338. 1468 u. a.; vergl. auch die französisch-reformirte Synode von Vitré von 1617); in Spanien (Verbot der Concerrada); in Italien (Scampanata, noch jetzt Scampanellata). Auch in Deutschland findet sich am Niederrhein die sogenannte Thrjagd (vgl. Montanus, die deutschen Volksfeste, Volksbräuche u. s. w. Iserlohn 1858. Bd. II. S. 1 f.), in Bayern das Haberfeldtreiben (vgl. die Grenzboten 1860. November. S. 259 f.) u. a. — Man s. im Allgemeinen Phillips, über den Ursprung der Katzenmusiken. Eine kanonistisch-mythologische Abhandlung. Freiburg 1849. H. F. Jacobson.

Venantius, Fortunatus, s. Fortunatus.

Venatorius, Thomas, der erste protestantische Ethiker, wurde um's J. 1488 in Nürnberg geboren und hieß eigentlich Gechauff (Jagauf). Er zeichnete sich unter Leitung des berühmten Joh. Schoner frühzeitig aus in der Mathematik, deren Studium er auf mehreren Universitäten so eifrig fortsetzte, daß er 1544 aus der Pirkheimer'schen Bibliothek zuerst die Werke des Archimedes ediren konnte. Auch machte er sich als geschmackvoller lateinischer Dichter bekannt, ließ 1531 eine metrische Uebersetzung von Aristophanes Plutus erscheinen und besorgte die Herausgabe von Pirkheimer's Uebersetzung der Anabasis. Sein Hauptstudium war jedoch Theologie. Nach vollendeter Universitätszeit trat er in den Dominikanerorden, hielt sich in verschiedenen baierischen Klöstern auf, wurde aber 1520 von seinem Freund und Gönner Wilh. Pirkheimer (s. d. Art.) nach Nürnberg zurückgerufen, wo, hauptsächlich unter dessen Einfluß, die reformatorischen Bestrebungen im vollen Gange waren. Auch Venatorius gab sich ihnen eifrigst hin, wirkte seit 1523 als Prediger der Hospital- und der Dominikanerkirche, wurde 1533 Pastor zu St. Jakob und betheiligte sich bei allen wichtigeren kirchlichen Verhandlungen. So überreichte er mit Osiander und Schleupner im J. 1524 den von Ersterem verfaßten „Guten Unterricht und getreuen Rathschlag aus göttlicher Schrift" rc., und war 1525 unter den Colloquenten auf dem Religionsgespräch, welches den Sieg des Evangeliums in Nürnberg entschied. Im Jahre 1526 gab er Axiomata rerum christianarum und 1527 eine Defensio pro baptismo et fide parvulorum gegen die von Denck, Hetzer und Münzer hervorgerufenen anabaptistischen Bewegungen heraus. Seine wichtigste Schrift aber sind die drei Bücher de virtute christiana, 1529, in welcher er, an Osiander's Auffassung vom Glauben sich anschließend, diesen als Kern und Inbegriff der christlichen Tugend und in der Erfüllung der Pflicht nach ihren verschiedenen Seiten die Bewährung der vom Glauben erzeugten und getragenen christlichen Gesinnung darzustellen sucht. Venatorius gibt so eine christliche Ethik vom Standpunkte des reformatorischen Princips, die, wie mangelhaft auch die Gliederung und Ausführung übrigens ist, jedenfalls als erste selbstständige Bearbeitung dieser Disciplin auf protestantischer Seite entschieden Beachtung verdient, dieselbe auch gewiß in höherem Grade gefunden haben würde, wäre der mehr und mehr dogmatische Karakter der lutherischen Theologie und die erwähnte Hinneigung zum Osiandrismus dem nicht hindernd entgegengetreten. In mehreren populären Schriften aus den Jahren 1529 und 1530 tritt dieselbe Hinneigung bei Venatorius weniger hervor. Schon 1534 hat er sie beinahe aufgegeben und sich der für allein correct geltenden Rechtfertigungslehre mehr und mehr zugewandt. In dieser Richtung schrieb er seine schöne Epistola apologetica de sola fide justificante nos in oculis Dei an den erst der Reformation geneigten, dann

wieder von ihr abgewandten Nürnberger Johann Haner, ging aber sonst immer noch mit Osiander zusammen, namentlich bei den Verhandlungen mit dem wunderlichen Ruprecht v. Moshaim, 1539. Als 1544 die Reformation zu Rotenburg a. d. Tauber durchgeführt werden sollte, wurde Venatorius dazu gewünscht und abgeordnet, blieb in dieser Wirksamkeit ein halbes Jahr, kehrte dann in sein Pfarramt nach Nürnberg zurück und starb, nachdem er noch einige kleinere exegetische Schriften verfaßt hatte, am 4. Februar 1551.

Vergl. Will, Nürnbergisches Gelehrten-Lexikon, Bd. IV. S. 83 f. und den Artikel in den Theol. Stud. u. Krit. 1850. Heft 4. von E. Schwarz.

Verena. Nach dem Martyrologium Notkeri unter dem 1. Sept. (bei Canisius, Lectt. antiq. II, 3. p. 170) und nach den im Wesentlichen damit übereinstimmenden, aber bedeutend jüngeren Acta SS. bei demselben Tage (AA. SS. Bolland. T. I. Sept. p. 157) kam im 3. Jahrhundert zugleich mit der thebaischen Legion des Mauritius eine christliche Jungfrau Verena aus Oberägypten nach dem Abendlande, sey es als Verwandte des Feldherrn Mauritius, sey es als Braut des heil. Victor, eines der Soldaten der Legion. In Mailand, wo sie sich einige Zeit bei einem gewissen Maximus aufhielt, erfuhr sie das Ende der Legion in den Gebirgsthälern von Wallis und reiste nun ebenfalls nach Helvetien, wo sie sich in der Nähe von Solothurn niederließ, vom Ertrage ihrer Handarbeiten lebend, deren Verkauf eine alte Frau ihr besorgen mußte. Nicht ohne Verrichtung von mancherlei Wundern arbeitete sie dann mit an der Bekehrung der Allemannen jener Gegend, bis ein römischer Prätor sie wegen dieses ihres eifrigen Wirkens für die Ausbreitung des christlichen Bekenntnisses einkerkern ließ. Im Gefängnisse erschien ihr der heil. Mauritius, sie zu trösten. Bald darauf befiel den heidnischen Richter eine schwere Krankheit, die ihn seine Zuflucht zu ihrer Heilkraft zu nehmen und sie dann zum Danke dafür freizulassen nöthigte. Sie begab sich nun nach der Gegend, wo die Aar in den Rhein mündet, vertrieb hier durch ihre Wunderkraft alle Schlangen von einer durch diese Thiere ganz unsicher gewordenen Insel des Rheines und starb endlich in Zurzach unweit Costnitz, wo sich noch jetzt ihre Gebeine befinden sollen. — Wie viel oder wie wenig Wahres an dieser Legende ist, läßt sich nur schwer bestimmen, da dieselbe mit der durchaus mythischen Geschichte von St. Mauritius und der thebaischen Legion auf's Engste zusammenhängt. — Vergl. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschland's. Bd. I. S. 108. 109.

Eine andere Verena, deren historische Realität jedenfalls noch viel zweifelhafter ist, wird unter den 11000 Märtyrer-Jungfrauen der heil. Ursula genannt (s. d. Art. „Ursula"). Vergl. Acta SS. Neobolland. Tom. IX. Octobr. p. 258 ꝛc. Zöckler.

Vergerius, Petrus, Paulus, gehört, wie sein neuester Biograph mit Recht bemerkt, zu den merkwürdigsten Erscheinungen des 16. Jahrhunderts. Er erblickte das Licht der Welt im Jahre 1498 in Capo d'Istria, am Meerbusen von Triest, im Schooße einer vornehmen, adeligen Familie, und hatte drei Brüder, von denen zwei, gleich wie er selbst, sich dem Dienste der Kirche widmeten. Zunächst studirte er die Rechtswissenschaft in Padua. Sein Vorhaben, in Wittenberg zu studiren und zu absolviren, das er im Jahre 1521, vier Jahre nach Luther's Thesenanschlag, faßte und das eine gewisse geheime Sympathie mit der Reformation verräth, kam nicht zur Ausführung; er blieb in Padua und erhielt daselbst den juristischen Doktorgrad. Nachdem er in verschiedenen Städten Italiens in Ausübung der Rechtswissenschaft, in Verona als Richter, in Venedig als Consulent und Rechtsanwalt einige Jahre zugebracht, reifte in ihm der Entschluß, in den Dienst der Kirche zu treten. Noch vor dem Augsburger Reichstage 1530 ging er nach Rom, wo sein Bruder Aurelio bereits Sekretär Clemens VII. war. Theils durch seinen Bruder, theils durch Contarini, der sein Gönner war, bei dem Pabste eingeführt, gewann er alsobald dessen Vertrauen; er wurde unter seine Hausgenossen aufgenommen, in seine Entwürfe eingeweiht und zum Nuntius in Deutschland bestimmt. Er sollte im Sinne des Pabstes auf König Ferdinand wirken

und die Abhaltung des deutschen Nationalconcils um jeden Preis verhindern. Er erfüllte diese Mission zur großen Zufriedenheit des römischen Hofes, und es wurde daher ausgemacht, daß er in Deutschland in der Umgebung Ferdinand's, bei dem er beglaubigt war, bleiben sollte, um sich mit den deutschen Verhältnissen noch näher bekannt zu machen und zu ferneren Dienstleistungen sich vorzubereiten. Unter dem neuen Pabste Paul III. wurde ihm wieder eine Mission zu Theil; er sollte mit Pomp Deutschland bereisen, alle Fürsten bearbeiten, damit die angedrohte Nationalsynode verhindert und die Gemüther auf das ökumenische Concil vorbereitet würden. Ueberall wurde er mit der größten Auszeichnung empfangen, sogar in Wittenberg, wohin er sich wendete, um mit Luther selbst sich zu besprechen. In der Unterredung mit Luther zeigte sich Vergerius als einen schlauen Italiener, er blies die sanftesten Melodien, suchte Luthern von Seiten des Ehrgeizes u. s. w. beizukommen; Luther antwortete treffend und beschämte mit derber, offener Rede die Schlangenkünste des päbstlichen Diplomaten. Vergerius hatte darauf eine Zusammenkunft mit dem Kurfürsten Johann Friedrich in Prag; der Gegenstand war das zu haltende Concil, über dessen Bedingungen man nicht einig werden konnte. Auch der schmalkaldische Bund stellte in einem von Melanchthon verfaßten Gutachten vom 21. Dezember 1535 Bedingungen auf, in die man auf päbstlicher Seite nicht eingehen mochte. Vergerius hatte sich in allen diesen Verhandlungen mit vieler Gewandtheit und Klugheit benommen; wenn er kein befriedigendes Resultat erreichte, so lag das nicht an ihm, sondern an der Natur seiner Aufträge, die in dem erwachten und gekräftigten evangelischen Geiste ein unbesiegliches Hinderniß fanden. Noch muß bemerkt werden, daß er Mitglied der Commission war, welche die Abfassung der Bulle der Ausschreibung des Concils berathen sollte, und daß er vergebens darauf drang, es solle Mantua nicht als Versammlungsort genannt werden, weil dadurch die Deutschen abgeschreckt werden könnten. Zur Belohnung für seine Dienste erhielt er zuerst die Würde eines Titularbischofs von Madrusium in Croatien, darauf das Bisthum seiner Vaterstadt Capo d'Istria (1536). Hiebei ist eines auffallenden Umstandes zu gedenken. Vergerius war schon seit 10 Jahren in Capo d'Istria, als er sich erst die Priesterweihe ertheilen ließ und darauf die bischöfliche Consekration erhielt, wie er selbst es erzählt in seinem Widerruf, 10 Jahre nach dem Abscheiden von Capo d'Istria, geschrieben. Man frägt sich, was hat er denn in jenen erst genannten 10 Jahren gethan? Wo ist der Vikar, der für ihn die priesterlichen und bischöflichen Funktionen während dieser Zeit verrichtete? Darüber läßt uns Vergerius völlig im Dunkeln. Seinen Aufenthalt in Capo d'Istria mußte er einmal, im J. 1540, unterbrechen, um am Colloquium zu Worms Theil zu nehmen, wo er am 1. Januar 1541 eine Rede hielt, deren Thema der Friede und die Einigkeit der Kirche, deren Tendenz kein Nationalconcil, sondern ein Generalconcil war. So katholisch diese Rede gehalten war, so daß sie Anlaß gab zum Abbrechen des Gespräches, so wurde sie doch wegen der darin vorherrschenden Mäßigung in Rom sehr übel aufgenommen. Vergerius wurde nach seiner Rückkehr vom Pabste sehr kalt behandelt, was ihn sehr bestürzt machte. Die unfreundliche Behandlung schrieb sich aber nicht blos von dem Eindrucke jener Rede her, sondern es hatte verlautet, er habe geringschätzig vom apostolischen Stuhle gesprochen und er stehe in freundschaftlichen Verhältnissen mit Lutheranern. Sogleich verließ er nun Rom und eilte in sein Bisthum zurück, um seine Rechtgläubigkeit durch ein öffentliches Bekenntniß zu erhärten und seine Widersacher durch eine fulminante Schrift „gegen die Apostaten Deutschlands" zum Schweigen zu bringen.

Kaum nach Hause zurückgekehrt, machte er sich an die Schriften der Häretiker und studirte sie mit angestrengtem Fleiße. Er wähnte, sie widerlegen zu können, und siehe! wie er in seinem Widerrufe berichtet, er selbst fühlte sich, was seine bisherigen Ansichten betraf, durch sie widerlegt und überwunden. Es wurde ihm der Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben klar. Doch dachte er deswegen keineswegs an Trennung von der Kirche. Hatte er doch Gesinnungsgenossen unter den höchsten Würdenträgern

der Kirche, Contarini, Reginald Pole u. A., die eben so wenig an das Scheiden aus der Kirche dachten. Seinen Bruder Giovanni Battista, Bischof von Pola, bekehrte er auch zu seinen Ansichten, oder vielmehr er vermochte ihn, die paulinische Lehre von der Rechtfertigung mit der päbstlichen zu vergleichen und bald fiel es auch ihm wie Schuppen von den Augen. Nun erst glaubten beide Brüder ihres Bischofsstabes würdig geworden zu seyn. Darum begannen Beide in Kirche und Haus das Volk zu unterweisen, sie verkündeten eindringlich die durch Christum dem menschlichen Geschlechte erwiesene Wohlthat, zeigten, was für Werke Gott von uns verlange, um die Menschen zum wahren Gottesdienste zurückzuführen. Der Bischof von Capo d'Istria zumal griff die Unordnungen des Mönchslebens und den herrschenden Aberglauben offen an. Er trennte das Franziskanerkloster von dem der Clarissen, mit dem es fast unter einem Dache war, tadelte diejenigen, welche gegen die Pest St. Rochus und gegen den Rothlauf den heiligen Antonius anriefen; ebenso erklärte er die Legenden von St. Georg und Christoph für Mährchen. Die Folge davon war, daß auf Anstiften der Franziskaner der päbstliche Legat Della Casa in Venedig im Jahre 1545 durch eine Inquisitionscommission eine Untersuchung in der Diöcese von Capo d'Istria anstellen ließ. Viele mußten Kirchenbuße leisten; das Lesen des Neuen Testaments wurde auf das Strengste verboten. Das Alles ging von dem einen Theile der genannten Commission, besonders von Annibale Grisonio aus; zwei andere Mitglieder der Commission stellten den Inculpirten sehr günstige Gutachten aus, theils, weil sie selbst besser gesinnt waren, als ihre Collegen und darum die Sachen anders ansahen, theils, weil Vergerius damals, wie er nachträglich gestand, noch „ein vollkommener Päbstler und Pfarrherr war," wie er denn um dieselbe Zeit das Jubeljahr von der Kanzel verkündigte und seine Diöcesanen antrieb, nach Rom zu wallfahrten und daselbst Vergebung der Sünden zu holen. Vergerius spricht hier gerade wie Luther, wenn er sagt, daß er zur Zeit seines Thesenanschlages noch in des Pabstes Lehre ersoffen gewesen, da wir doch genugsam wissen, daß ihm schon viele Jahre vorher die Rechtfertigung durch den Glauben klar geworden war. Unterdessen citirte Della Casa die beiden Brüder nach Venedig, wo sie von ihm, dem Patriarchen von Aquileja, vernommen werden sollten; sie protestirten, sich darauf berufend, daß Bischöfe von ihres gleichen nicht gerichtet werden könnten (?) und appellirten an die eben in Trident versammelte Synode. Darauf begab sich unser Vergerius zu seinem alten Freunde, dem Cardinal Hercules Gonzaga in Mantua; dieser that alle Schritte, die dazu beitragen konnten, eine günstige Entscheidung herbeizuführen. Allein man bearbeitete von Rom und von Venedig aus Gonzaga, einen so ketzerischen Menschen nicht bei sich zu dulden. Vergerius verließ daher das Haus seines Freundes und begab sich nach Trident, wo man durch Gonzaga auf sein Erscheinen vorbereitet war. Ungeachtet der Verwendung einer hohen Person in Trident durfte er sich vor dem Concile nicht verantworten. Als er sich erkundigte, warum ihm das verweigert worden, antwortete der Cardinallegat Cervin, weil er die Legenden vom heiligen Georg und heiligen Christoph für unwahr erklärt habe. Dieser Grund ist so geringfügig, selbst von katholischem Standpunkte betrachtet, daß Vergerius mit Recht einen andern vermuthet, den er später nannte: „man argwöhnte, daß ich zuviel wisse und bei meiner Sinnesart mich von einigen Bischöfen überreden lassen könnte, als Wortführer gegen den Pabst an ihre Spitze zu treten". Der Cardinallegat Del Monte, einer der Präsidenten des Concils, gestand aber selbst und schrieb darüber an Cardinal Farnese in Rom, daß jene Inquisitionscommission Vergerius als unschuldig befunden habe, und bat, daß ihm die kostspielige Verpflichtung, sich behufs der Schlußverhandlung in Rom zu stellen, erlassen werden möge. Man suchte ihn aber zu bestimmen, in Rom zu leben; der Pabst ließ ihm nun eröffnen, er werde in Rom unangefochten leben können, wenn er seine evangelische Ueberzeugung geheim halte. Während er das Für und Wider in seinem Geiste bewegte, kam er nach einem kurzen Aufenthalte in Riva, am nördlichen Ende des Gardasee's, nach Padua, um einige seiner Neffen auf das dortige Gymnasium zu

bringen. Hier trat für ihn die Entscheidung ein. Francisco Spiera (s. d. Art.) lag krank darnieder in derselben Straße, wo Vergerius herbergte, und dieser hatte kaum von dem Unglücklichen gehört, so trieb ihn eine Stimme Gottes, wie er selbst schreibt, Spiera zu besuchen und zu trösten. Bei 25 Mal ist er zu ihm gegangen und ist die Seele aller Unterredungen gewesen, die mit ihm geführt worden. Besonders ist dieß hervorzuheben, daß er dem Verzweifelnden das Treffendste sagte, was ihm überhaupt gesagt worden, was freilich an dem in seiner Verzweiflung sich verhärtenden Manne wirkungslos abprallte. Vergerius bekannte, daß er an seinem Bette mehr gelernt habe, als in allen Schulen. Er war, wie er ebenfalls bekannte, in seinem Innersten erschüttert, er konnte, seitdem er ihn gesehen, an gar nichts Anderes mehr denken. Da es nun sehr aufgefallen war, daß er Spiera so oft besucht hatte, so daß man bereits von Einschreitung gegen ihn sprach, so verfaßte er eine Apologie und übergab sie dem Suffraganbischof Rotta in Padua am 13. Dezember 1548. Ohne sich darin formell zur Reformation zu bekennen, sprach er doch so, daß seine Ueberzeugung daraus deutlich zu erkennen war und fügte hinzu, daß man im Bekenntniß der Wahrheit standhaft seyn und keine Inquisition fürchten müsse. Auch sey er bereit, für seine Ueberzeugung in den Kerker zu wandern und den Scheiterhaufen zu besteigen. So war er innerlich frei geworden. Spiera hatte oft ausgerufen: Nehmt euch an mir ein Beispiel — Vergerius war der einzige, der sich dieses grausenerregende Beispiel zu Herzen nahm, und als er später nach Basel kam, sagte er zu Martin Borrhaus, Professor der orientalischen Sprachen daselbst: „Ich wäre jetzt nicht hier, wenn ich Spiera nicht gesehen hätte.“ Alles staunte über Vergerius Aenderung; auf päbstlicher Seite hieß es, er sey wie Lucifer vom Himmel gefallen. Sein Bruder und Gesinnungsgenosse, der Bischof von Pola, starb, wahrscheinlich vergiftet, noch ehe unser Vergerius Italien verließ.

In Graubündten, wohin der Strom der katholischen Auswanderer sich seit 1542 ergossen und welches er von Bergamo aus glücklich erreichte, fand Vergerius seine erste Wirksamkeit. Daselbst war seit geraumer Zeit die Reformation eingeführt worden, aber durchaus nicht in allen dazu gehörigen Gebieten. Vergerius wirkte zuerst in dem katholischen Veltlin, welches damals unter Graubündten stand und worin es bereits Anhänger des gereinigten Evangeliums gab. Er ging in den Dörfern umher und schilderte mit der Lebhaftigkeit eines Augenzeugen den kläglichen Zustand der Kirche unter dem Pabste, er deckte die Geheimnisse der römischen Politik schonungslos auf. Den Winter verbrachte er in Poschiavo, wo sich bereits eine Gemeinde gebildet hatte, darauf predigte er zu Pontresina im Engadin und wurde Pfarrer in Vicosoprano, dem Hauptflecken des Thales Bregaglia, zwischen dem Veltlin und dem Engadin gelegen. Der Flecken selbst war klein; im Jahre 1823 hatte er nicht mehr als 80 Häuser und 400 Einwohner. Man kann es dem Vergerius, der in seiner Kirche eine so hohe Stellung eingenommen, nicht übel nehmen, wenn seine jetzige Stellung ihn nicht befriedigte. Er fand sich darin zu isolirt, zu abgeschnitten von andern Menschen, er klagt über die unwirthlichen Thäler. Auch hätte er seinen vorgeschobenen Posten gerne mit einem solchen vertauscht, der ihm mehr Ruhe und weniger Gefahr bereitet hätte. Daher besuchte er Zürich, Bern, Basel, Genf, theils um diese Kirchen kennen zu lernen, theils um sich nach einer anderen Stelle umzusehen. Am Liebsten würde er eine Stelle im Kanton Bern angenommen haben. Doch die Sache wollte sich nicht machen, er blieb vorerst in Vicosoprano und besuchte von da aus das Veltlin, um die Gläubigen daselbst zu stärken und die auch dort eingenisteten Wiedertäufer zu bekämpfen. An einigen Orten bewirkte er durch seine feurigen Predigten, daß das Volk alsobald die Messe abschaffte und die Götzen, so nannte man die Heiligenbilder, zerbrach; dieses tumultuarische Verfahren wurde ihm Schuld gegeben, es gelang ihm aber, sich zu rechtfertigen. Verwickelungen anderer Art gab es wegen der Grundsätze Servet's, die unter den eingewanderten italienischen Flüchtlingen Anhänger hatten. Camillo Renato kann sogar als Vorläufer des Lälius Socinus betrachtet werden; diese Männer geriethen selbst unter-

einander in Streit; derselbe bewegte sich um die Lehren von der Dreieinigkeit und dem Verdienste Christi, von der Vollkommenheit der Heiligen in diesem Leben, der Nothwendigkeit und dem Nutzen der Sakramente, von der Kindertaufe und der Auferstehung der Todten. Vergerius nahm an den Unterhandlungen mit den Dissentirenden Theil, und es wurde ihm der Vorwurf gemacht, daß er in gewissen Fällen zu gelinde aufgetreten sey, in anderen Fällen zu strenge. Aber am Gefährlichsten für ihn wurde seine Wirksamkeit in dem meistentheils katholischen Veltlin. Im Jahre 1544 hatte zwar der Graubündtnerische Bundestag für das Veltlin Religionsfreiheit eingeführt; aber im Jahre 1551 reichten die Lokalbehörden des Veltlin dem Statthalter Antonio de Planta, das Gesuch ein, daß kein evangelischer Prediger länger als drei Tage im Lande verweilen dürfe. Aus Furcht vor gewaltthätigen Auftritten gab der Statthalter nach und die evangelischen Prediger zogen sich nach Chiavenna zurück. Doch der Bundestag mißbilligte die Nachgiebigkeit des Statthalters und schärfte ihm die Handhabung des Beschlusses vom Jahre 1544 ein. Nichtsdestoweniger sah sich Vergerius fortwährender Gefahr im Veltlin ausgesetzt. Im Jahre 1553 drang eine Deputation der Veltliner bei dem Statthalter auf augenblickliche Entfernung „dieses Menschen", — wie man sich ausdrückte. Zu gleicher Zeit war seine Stellung noch in anderer Beziehung eine sehr mißliche geworden: er war nicht zufrieden mit der Art, wie das Kirchenregiment geführt wurde, noch mit der Zwinglischen Fassung der Abendmahlslehre, die in Graubündten herrschend war. Er schlug in erster Beziehung ein neues Kirchenamt, das der Visitatoren, vor und stellte sogar den Antrag, mag möge ihn zum Visitator ernennen. Man fand darin Anmaßung und Dünkel; man fürchtete, daß er eine unangenehme Herrschaft ausüben würde und wies seinen Antrag nicht in schonender Weise ab. Dazu kam nun seine an Calvin sich anschließende Lehre vom Abendmahl, welche er in einem für das Veltlin geschriebenen Katechismus ausgesprochen und welche den strengen Zwinglianern Anstoß gab. Besonderes Aufsehen machte seine italienische Uebersetzung der württembergischen Confession. Ueberdieß veranstaltete im Jahre 1553 die bündtnerische Synode die Abfassung einer Confession und setzte fest, daß Jeder, der die Unterschrift verweigere, von der Zahl der Brüder ausgeschlossen seyn solle. Vergerius und andere Prediger aus Italien waren mit einigen Bestimmungen dieser Confession unzufrieden. Zuletzt ließen sich Alle zur Unterschrift bewegen, ausgenommen zwei, wovon der eine Vergerius war. Ihm folgte, als er das Land verließ, das Zeugniß, acht Gemeinden vom Pabstthum losgerissen zu haben.

Vergerius stand damals schon mit dem Herzog Christoph von Württemberg in Verbindung. Dieser Fürst, der in seinem Lande sich um die Befestigung der Reformation große Verdienste erworben, erwies sich, ungeachtet seiner lutherischen Bekenntnißtreue, als Schutzherr aller Evangelischen, von der richtigen Ansicht ausgehend, daß eine Zeit bevorstehe, wo sehr viel davon abhangen werde, ob man fleissig gewesen sey, die Einigkeit im Geiste durch das Band des Friedens zu halten. Wann er mit Vergerius sich eingelassen, ist nicht mehr zu bestimmen. So viel ist gewiß, daß er schon Ende Januar 1552 vom Herzog die Einladung erhielt, nach Württemberg zu kommen, daß er am 1. Januar 1553 sich in Tübingen befand, daß er auf Aufforderung des Herzogs die württembergische Confession und darauf den streng lutherischen Katechismus von Brenz übersetzte. Damals blieb er noch nicht in Württemberg, er kehrte im August 1553 nach Graubündten zurück, geschmückt mit dem Titel eines Rathes des Herzogs von Württemberg. Im September schrieb er demselben, er nehme sein Anerbieten, in seine Dienste zu treten, an, indem er hinzufügte, er möchte am Liebsten Tübingen zu seinem Aufenthaltsorte wählen, um sich der hohen Schule und der Kirche nützlich zu machen. Auf die Antwort des Herzogs, daß er sich in seinem Lande aufhalten könne, wo er wolle, verließ Vergerius zu Anfang November die Schweiz und ließ sich in Tübingen nieder. Er befand sich daselbst sehr glücklich. Der Herzog, sonst den Italienern nicht hold, hatte ihm sein ganzes Vertrauen geschenkt, Brenz und Andreä traten mit ihm in

Verbindung. Auf einer Reise nach Straßburg knüpfte er mit Sleidan Freundschaft. Aber auch in Deutschland verfolgte ihn die päbstliche Rache. Während eines Aufenthaltes in Göppingen im Hause des J. Andreä, als die Pest in Tübingen grassirte, wäre er beinahe in die Hände von drei Banditen, die Paul IV. gegen ihn ausgesendet, gefallen, daher er bald nach Tübingen zurückkehrte. Den Lebensunterhalt gewährte ihm theils ein Tübinger Stipendium, theils die Gnade des Fürsten und anderer Fürsten, z. B. des Herzogs Albrecht von Preußen, ja auf eine Zeit muß er sogar vom Könige von Frankreich eine Pension bezogen haben (Sixt a. a. O. S. 387. 591), denn er wußte nicht nur die Mächtigen anzubohren, sondern ihnen auch zu dienen, wie wir denn bald sehen werden, daß er im Jahre 1562 dem Könige von Frankreich in Graubündten die Wege ebnete. Vergerius verblieb in Tübingen bis zu seinem Tode, als Privatmann, dabei hat er eine Masse Schriften herausgegeben und durch kühne Missionsreisen der Sache des Evangeliums wichtige Dienste geleistet; derselben Sache diente auch die ausgebreitete Correspondenz, die er führte.

Vergerius ist ein sehr fruchtbarer Schriftsteller gewesen. Wenn gleich die Polemik darin eine große Rolle spielt, wie die Verhältnisse und seine Geistesart es mit sich brachten, so verdient es um so mehr Anerkennung, daß er zuerst seine Angriffe gegen sich selbst richtete, d. h. er schrieb einen Widerruf, worin er sich selbst anklagt, daß er lange „Gleißnerei, Abgötterei und Irrthum" getrieben. Dieser Widerruf, der in deutscher Uebersetzung vor uns liegt, ist allerdings eine Schrift, die für ihren Verfasser ein sehr günstiges Zeugniß ablegt; auch in anderen Schriften beschuldigt er sich der angeführten Dinge halben. Die polemischen Schriften, wovon einige in italienischer Sprache geschrieben, sind ziemlich derb gehalten, übrigens witzig, mit beißender Satyre gewürzt; sie wurden viel gelesen und haben der Sache des Pabstthums empfindliche Schläge versetzt, wenn gleich sie keine theologische Darlegung und Widerlegung der Irrthümer der katholischen Kirche enthalten. Sixt gibt ausführliche Auszüge daraus S. 221—367. Nun aber hat Vergerius auch eine ziemliche Anzahl von Lehrschriften, theils selbst verfaßt, theils in das Italienische und aus dem Italienischen in das Lateinische übersetzt und in den weitesten Kreisen verbreitet. Zu den eigenen Produkten des Mannes gehören exegetische Arbeiten, eine Paraphrase der sieben Bußpsalmen, eine Auslegung der Apostelgeschichte, einige Katechismen, die er theils für Vicosoprano und das Veltlin geschrieben, theils unter dem Namen lac spirituale in Tübingen verfaßt hat. Dieses kleine Lehrbuch umfaßt auf 16 Seiten eine körnige Darstellung des Ganzen der evangelischen Heilslehre, mit Anknüpfung an die biblische Geschichte. Was die Uebersetzungen betrifft, so kommen hier in Betracht die bereits erwähnte würtembergische Confession, des Brenz Apologie dieser Confession, dessen Syntagma und Katechismus, Bullinger's Tractat von der Rechtfertigung, Melanchthon's Schrift über die Autorität der Kirche, des Flacius Abhandlung de notis ecclesiarum. Die dem Vergerius befreundete Olympia Morata forderte ihn dringend auf, Luther's großen Katechismus zu übersetzen. Ob deswegen anzunehmen ist, daß er vom calvinischen Lehrtropus über das Abendmahl zu dem streng lutherischen übergegangen war, davon wird später die Rede seyn. Besonders verdient hier noch hervorgehoben zu werden sein Antheil an den Arbeiten des Primus Truber und an den Bemühungen des Freiherrn v. Ungnad behufs der Uebersetzung und Verbreitung der heiligen Schrift und reformatorischen Schriften in slawischer Sprache. (S. darüber die Art. Primus Truber, slawische Bibelübersetzungen und Sixt a. a. O. S. 369.).

Unter den Fürsten, die Vergerius mit ihrer Freundschaft beehrten, erscheint neben dem Herzog von Würtemberg hauptsächlich der Herzog Albrecht von Preußen. Er hatte sich besonders auch auf seinen Missionsreisen nach Polen seiner Güte und seines Schutzes zu freuen. Polen war das Land, welches er vor andern als Ziel seiner evangelischen Bestrebungen sich ersehen hatte. Welche besondere Motive ihn dabei geleitet, das führt Sixt nicht an. So viel ist gewiß, daß er die evangelische Bewegung in Polen mächtig gefördert hat. Seine Wirksamkeit in diesem Lande ist kürzlich bereits im Artikel Polen

Bd. XII. S. 13. 14 dargestellt worden. Hier muß noch bemerkt werden, daß er bei dieser Gelegenheit eine seiner schärfsten und besten polemischen Schriften gegen Hosius, Bischof v. Ermeland, der die Seele der katholischen Partei war, ergehen ließ. Vergerius trat auch in Verbindung mit Maximilian, dem seit 1559 erwählten römischen König und gekrönten König von Böhmen, beschenkte ihn seit 1557 mit guten evangelischen Schriften, besuchte ihn selbst in Wien im Jahre 1558 und fand ihn sehr geneigt, die Reformation zu unterstützen. Seinem Herzoge erstattete er bei seiner Rückkehr einen höchst interessanten Bericht über den Zustand der Dinge in Oesterreich (Sixt S. 448). Noch ist zu erwähnen, daß er noch mehrere Male nach Bündten reiste, theils aus alter Zuneigung zu dem Lande, das ihn als Flüchtling zuerst aufgenommen, theils im höheren Auftrage — er vertheilte daselbst und im Veltlin evangelische Schriften, ging mit dem Gedanken um, in Chur eine Druckerei zu errichten, versprach im Namen seines Landesherrn ärmeren Kirchendienern Unterstützung, die sie denn wirklich erhielten. Im Jahre 1562 kam er wieder in dieses Land, um die Erneuerung des rhätischen Bündnisses mit Frankreich zu betreiben, oder ein Bündniß Rhätiens mit den deutschen protestantischen Fürsten zu Stande zu bringen. Man wollte deutscherseits sich durch Gewinnung der Bündtner Bergpässe gegen einen Einfall von Seiten des Pabstes und der Spanier sicher stellen. Das Resultat war, daß im Jahre 1565 das Bündniß Graubündtens mit Frankreich erneuert wurde und Vergerius hatte dem gut vorgearbeitet. In dieser letzten Zeit hatte er auch den Gedanken gefaßt, sich zu den böhmischen Brüdern, von denen er 40 Gemeinden kennen gelernt hatte und die er schätzte, weil sie mit der reinen Lehre Kirchenzucht verbänden, zurückzuziehen. Er hatte schon 1558 die im Jahre 1535 dem Könige Ferdinand vorgelegte böhmische Confession (nicht zu verwechseln mit der vom Jahre 1533, noch mit der vom Jahre 1573) herausgegeben. Im Jahre 1561 schrieb er an den Senior der Brüder in Kleinpolen, ihn um Aufnahme in ihre Gemeinschaft bittend. Schon gedachte er in der Umgegend von Posen sich niederzulassen, auf Einladung der dortigen Brüdergemeinde. Die Sache zerschlug sich, sey es, daß er selbst zweifelhaft wurde, wo es galt, einen solchen Entschluß in vorgerücktem Alter auszuführen, sey es, daß sein Landesfürst ihn abhielt, Beides mag zusammengewirkt haben. Offenbar hatte die erneuerte Wuth des Sakramentsstreites viel zu jenem Plane beigetragen, wie er selbst es andeutet in einem Schreiben an Herzog Albrecht von Preußen, vom 15. Februar 1561 (bei Sixt Nr. XXVI. S. 563), wo er wörtlich also spricht: crescit quotidie contentio sacramentaria, ita ut Melanchthon editis libris nunc vexetur tanquam Zwinglianus, quae contentiones me valde excruciant. (Das erinnert an ein Wort Melanchthon's in einem Briefe an V. Dietrich, s. diesen Artikel, Bd. III. S. 391.) Nunc — habeo in animo hinc discedere et in Valdensium ecclesiis me inserere et in illis mori. Placent enim mihi summopere. Offenbar zog ihn die Lehre der Brüder, wie sie in jener Confession vom Jahre 1535 ausgedrückt war, an, und was ihm dieselbe empfahl, war der Umstand, daß nicht nur Luther, sondern auch Melanchthon, Bucer und Musculus sie gebilligt hatten (Dialog. IV, 87). Wenn er überdieß sagt, „diese Confession gebrauche gemäßigte Ausdrücke, um wie mit Fleiß Streit zu vermeiden; sie lehre nämlich, daß im Abendmahle der wahre Leib und das wahre Blut Christi empfangen werde, und erhebe keinen Streit darüber, auf welche Weise Beides empfangen werde," so ergibt sich daraus, zusammengestellt mit den früher angeführten Aeußerungen, mit Sicherheit, daß ihm die ubiquistische Form der Abendmahlslehre, die damals gerade in Württemberg an J. Andreä und Brenz die entschiedensten und derbsten Verfechter hatte, zuwider war, und daß, je mehr diese ubiquistische Form, die übrigens Brenz erst später sich angeeignet, die Melanchthon immer verworfen hatte, sich in der lutherischen Kirche Geltung verschaffte, Vergerius sich desto weniger in dieser Kirche heimisch fühlte. Es fällt dabei kein Vorwurf der Unbeständigkeit auf Vergerius, nicht er hatte sich verändert, sondern in der lutherischen Kirche war eine Veränderung vorgegangen, insofern Alles dahin drängte, die

Melanchthonische Richtung zu verdrängen, was denn auch in der Formula Concordiae wenigstens in thesi durchgeführt wurde. Vergerius wollte aber nicht so weit gehen, als die streng lutherischen Theologen gehen wollten. Indessen, wie bevorwortet, wurde jener Beschluß, bei den böhmischen Brüdern das Lebensende abzuwarten, nicht ausgeführt. Es blieb aber in Vergerius eine merkwürdige Unruhe. Er machte dem Herzog den Vorschlag, daß er ihn als Abgeordneten der deutschen Kirchen zum Religionsgespräch von Poissy 1561 (s. den Art.) abordnen möchte. Der Herzog erwiederte, ehe der tridentinische Handel beigelegt sey, dürfe er das Land nicht verlassen. Mit diesem tridentinischen Handel, der ihn in den Verdacht der Hinneigung zur Rückkehr in die katholische Kirche brachte, verhielt es sich folgendermaßen. Vor der letzten Eröffnung des tridentinischen Concils, am 8. Januar 1562, beschäftigte man sich in Rom angelegentlich mit dem Gedanken, die abgewichenen Völker zum Gehorsam des römischen Stuhles zurückzuführen. Als Mittel der Aussöhnung wurde vorgeschlagen, Zanchius und Sturm in Straßburg und Vergerius zu bewegen, in Trident zu erscheinen. Der Nuntius Delfino erhielt den Auftrag, sich mit diesen drei Männern deshalb in Verbindung zu setzen. Was Vergerius betrifft, der uns hier allein angeht, so zeigte er sich durchaus nicht abgeneigt, vor dem Concil zu erscheinen und daselbst von der Wahrheit Zeugniß abzulegen. Auch der Herzog stimmte dafür, unter der Bedingung, daß dem Vergerius hinlängliche Sicherheit gewährt würde. So forderte denn dieser sicheres Geleit des Kaisers und des Pabstes. In Trident wurde die Sache in die Frage umgestaltet, ob Vergerius sicheres Geleit gegeben werden solle auf den Fall hin, daß er die römische Kirche anerkenne (Brief von Vergerius an Albrecht, 5. April 1562). Natürlich erklärte er dem Herzog, es sey keine Rede davon, daß er „die römische Synagoge," wie er sie nannte, anerkenne. „Sie soll zum Henker gehen mit ihrem Antichrist." Das Concil scheint sich geweigert zu haben, sicheres Geleit zu geben, wenn nicht diese Bedingung erfüllt würde (wie aus dem Briefe Vergerius an Herzog Albrecht vom 10. September 1562 zu erschließen ist), und so zerschlug sich die Sache, zur Zufriedenheit des Vergerius, der meinte, wenn er nach Trident gekommen wäre, so würde der Scheiterhaufen seiner gewartet haben. Nach einer Nachricht bei dem Geschichtschreiber der Bündtner Reformation, Porta, hätte Vergerius um dieselbe Zeit den Entschluß gefaßt, den Rest seiner Tage in Bündten zuzubringen; das Wahre an der Sache ist dieses, daß er sich im Verlaufe des Jahre 1562 auf einige Monate bei den Bündtnern ankündigte, was insofern Beachtung verdient, als es seine Stellung im Abendmahlsstreite kennzeichnet. Wäre er auf der ubiquistischen Seite gestanden, so ließe sich ein solcher Entschluß nicht wohl erklären. Uebrigens kam auch dieses Vorhaben nicht zur Ausführung. Noch führen wir an, daß Vergerius von verschiedenen ehemaligen Glaubensbrüdern, namentlich von Della Casa, auf unwürdige Weise schriftlich angegriffen wurde, während die bedeutendsten Männer der katholischen Kirche ihm ein vortreffliches Zeugniß gaben, was auch der genannte Versuch, ihn wieder mit der Kirche auszusöhnen, bestätigt. Was ihm einzig zur Last gelegt werden könnte, ist dieses, daß er sich in gar zu Vieles mischen wollte, sowie, daß er von seinem früheren Leben her eine gewisse Neigung hatte, seine Autorität stark geltend zu machen. Daß aber seine *πολυπραγμοσυνη* denn doch viel Gutes zu Stande gebracht, geht aus unserer Darstellung zur Genüge hervor. Er starb in Tübingen am 4. Oktober 1565; Andreä hielt ihm eine sehr ehrende Leichenrede.

Durchgängig haben wir als Quelle benützt das ausgezeichnete Werk von Dekan Sixt in Nürnberg. (P. P. Vergerius, eine reformationsgeschichtliche Monographie, Braunschweig 1855.). Dem Verfasser verdanken wir auch die Mittheilung des Widerrufes und der dialogi des Vergerius, aus welcher letzteren Schrift wir uns ein Urtheil bilden konnten über des Mannes Art, Polemik zu treiben. **Herzog.**

Verklärung. Verklären heißt in der Bibel so viel als verherrlichen, und zwar theils in dem Sinne, daß ein schon an sich selbst Herrliches und Vollkommenes in seiner Herrlichkeit und Vollkommenheit nun zur Anerkennung gebracht, theils aber auch in dem

Sinne, daß ein bis dahin an sich selbst noch im Stande der Niedrigkeit und Trübheit Befindliches der ihm zustehenden ganzen Lebensfülle theilhaftig gemacht und hiemit zur reinsten Klarheit und zum vollsten Lichtglanz erhöht werde. So ist z. B. im Evangelium Johannis (s. Kap. 12, 28; Kap. 13, 31. 32; Kap. 17, 1. 4. 5.) gar vielfach von einer Verklärung Gottes oder des Vaters, der ja doch an sich selbst schon der schlechthin Herrliche ist, durch die Wirksamkeit des Menschensohnes die Rede; auf der anderen Seite weiset aber das N. Testament (s. z. B. Evang. Joh. Kap. 13, 31. 32; Kap. 17, 1. 5; Apostelg. 3, 13.) auch wieder auf die bevorstehende oder auf die bereits erfolgte Verklärung des Menschensohnes durch den Vater hin, deren er, der Menschensohn, offenbar an und für sich selbst bedurfte.

Die Verklärung im letzteren Sinne kann sich auf das geistige Leben, wie auf das leibliche Daseyn beziehen, sofern ersteres doch ebenso gut als letzteres gehemmt und verdüstert seyn kann. Es gibt in der That auch eine geistige Beengung und Trübheit. Unser Gemüth kann sich durch eigene Schuld verunreinigen, und es kann sich aus diesem Grunde, oder auch aus äußeren Ursachen bedrückt und belästigt fühlen und ihm jene freie Ausbreitung oder Entfaltung seines Wesens und der Kraft fehlen, auf die es eigentlich angelegt ist. Ebenso kann unser Geist umnachtet seyn und Dunkelheit in oder über ihm walten, sofern wir derjenigen Erkenntniß entbehren, deren wir in Wahrheit bedürfen. Durch Zurechtstellung aber unseres Willens und die hieran sich anknüpfende Umgestaltung unseres Gemüthes, sowie durch Mittheilung der erforderlichen Einsicht und Erkenntniß wird in unserem ganzen inneren Wesen Licht und Klarheit mehr und mehr wieder herrschend werden (s. 2 Kor. 4, 6; Eph. 1, 17 — 19; 2 Kor. 3, 18.); sobald aber diese Klarheit zur Vollendung gediehen, was doch erst im Jenseits der Fall seyn wird, dann sind wir der vollen geistigen Verklärung theilhaftig geworden.

Aus der Lehre der Bibel, ja schon aus der Natur der Dinge ergibt sich, daß diese geistige — die nothwendige Voraussetzung der leiblichen Verklärung bilde, daß also letztere ohne erstere nicht stattfinden könne. Ebenso unterliegt es aber auch keinem Zweifel, daß die leibliche Verklärung nicht mangeln dürfe, wenn die Vollendung der Wesen auch in Ansehung ihres geistigen Lebens eintreten soll. Demzufolge legt denn die heilige Schrift einen nicht geringeren Werth auf die leibliche, als auf die geistige Verklärung; ebenso wird man aber auch behaupten müssen, daß eine klare und bestimmte Erkenntniß der biblischen Wahrheit überhaupt nicht zu erringen seyn werde, wenn man den Gedanken der leiblichen Verklärung nicht in der erforderlichen Schärfe erfaßt, wenn man sich ferner der Realität dieses Gedankens nicht auf alle Weise zu versichern bemüht ist, wenn man ihn endlich nicht in der weiten Ausdehnung anerkennt, als dieß die heilige Schrift verlangt.

Es kann sich eine leibliche Verklärung noch innerhalb des Erdenlebens ergeben. Eine solche erfolgte z. B. bei Moses. Nachdem dieser Gottesmann, so lesen wir 2 Mos. 34, 28 — 35, 40 Tage und 40 Nächte lang bei dem Herrn gewesen war, da glänzte seine Haut, so daß sich Aaron und alle Kinder Israel fürchteten, ihm zu nahen. Ebenso wurde ja auch der Heiland (s. Matth. 17, 2; Mark. 9, 2.) vor seinen Jüngern verklärt, daß sein Angesicht leuchtete wie die Sonne und seine Kleider weiß wurden wie ein Licht oder wie der Schnee. Diese Art der leiblichen Verklärung ist aber noch nicht die vollkommene, indem sich bei ihr die irdische Wesenheit als solche noch behauptet und selbe von der Herrlichkeit des überirdischen, himmlischen Lebens nur durchstrahlt oder durchleuchtet wird, so etwa, wie auch ein Eisen, wenn es in den Zustand des Glühens versetzt worden, nun zwar ganz wie Feuer sich darstellt, sobald aber die Gluth entschwunden ist, doch nur wieder als dunkles schwarzes Eisen erscheint.

Ganz eine andere Bewandtniß hat es mit der leiblichen Verklärung im vollen Sinne des Wortes. Bei dieser tritt nämlich eine gänzliche Auflösung der irdischen Wesenheit ein und die durchgängige Erhöhung derselben zum überirdischen, himmlischen Daseyn. Wohl kann sie solchergestalt erfolgen, daß im Uebergange selbst von dem ur-

sprünglich niederen in den höheren himmlischen Zustand jene unvollkommene Verklärung noch als ein besonderer Moment hervortritt und ebendieser dem irdischen Auge in einem herrlichen Lichtglanze sich kund gibt, wie dieß bei der Himmelfahrt des Propheten Elia (s. 2 Kön. 2, 11.) der Fall war. Es wird aber eine solche äußere Andeutung des Vorganges der Verklärung auch mangeln können, wie uns denn eine solche bei der Auferstehung des Herrn, die ja doch die Umwandlung seines irdischen Leichnams in einen Leib der Herrlichkeit (s. Phil. 3, 21.) in sich schloß, keineswegs berichtet wird, wie selbe ebenfalls bei dem Entschwinden des Henoch von der Erde (s. 1 Mos. 5, 24.) offenbar nicht stattgefunden hat und sie auch bei den am Ende der Tage auf Erden noch Lebenden nicht angenommen werden kann, da von ihnen (s. 1 Kor. 15, 51. 52.) ausdrücklich gesagt wird, daß sie nicht sterben, sondern — und zwar urplötzlich, in einem Augenblicke — verwandelt werden sollen.

Wie aber immerhin die Erhöhung des leiblichen Wesens zur himmlischen Herrlichkeit, d. h. die Verklärung desselben vor sich gehen möge, — was einmal in der That himmlisch geworden, das trägt auf keine Weise mehr die Eigenthümlichkeit des Irdischen an sich, oder noch bestimmter gesagt, die irdische Leiblichkeit ist von der himmlischen nicht etwa bloß gradweise, sondern wesentlich und durchgreifend unterschieden. Nur zu häufig aber wird dieß außer Acht gelassen. So nimmt man nicht selten an, und zwar gilt dieß namentlich von Denjenigen, welche zur spiritualistischen Denkweise hinneigen, daß die Verklärung nur als eine Sublimirung, mithin als eine bloße Verfeinerung oder Verdünnerung der irdischen Materialität anzusehen sey. Andere dagegen wollen, vermöge ihres realistischen Sinnes, die eigentliche Fülle des Körperlichen hier nicht preisgeben; was sie sich nun aber hiemit bewahren, ist doch noch irdischer Natur, und so kann denn freilich, was sie Verklärung nennen, nichts anderes seyn, als nur eine theilweise Veredelung der Form, die sich fort und fort etwa noch steigern könnte, nicht aber eine gänzliche Umgestaltung. In dem einen wie in dem anderen Falle hat man sich über das Gebiet des Irdischen nicht erhoben, den Gedanken der himmlischen Wesenheit offenbar noch nicht erreicht.

Alle irdischen, wenn auch noch so weit — verfeinerten oder — veredelten Gebilde leiden noch an einer gewissen Trübheit; sie sind noch mit dem Karakter der Schwere behaftet; sie bestehen aus nebeneinander befindlichen und gegenseitig sich ausschließenden Theilen und unterliegen eben darum, wie einer successiven Entwickelung, so auch ihrer endlichen Zersetzung und Auflösung. Trüb oder unrein sind diese Gebilde, weil das geistige Leben selbst, das sich in ihnen darstellt, noch unlauter und verworren ist. Dem Gesetz der Schwere zeigen sie sich verfallen, weil sich in ihnen neben der Macht des Lebens noch eine Gewalt des Todes geltend macht. Aus eben diesem Grunde und in Folge des feindlichen Gegensatzes, der hienach in ihnen herrschen muß, müssen sie auch in sich selbst getrennt oder auseinander gehalten seyn, somit im irdischen Raume sich ausbreiten. So kann denn aber auch ihre Gestaltung nicht ungehemmt, sondern nur allmählich vor sich gehen und werden sie sich nicht bleibend im Daseyn behaupten können, sondern früher oder später dem Tode und Untergange anheimfallen.

Unendlich weit ragen über alle irdische Gestaltungen, denen in höherem oder niederem Grade alle diese Unvollkommenheiten eigen seyn müssen, die zur vollen Verklärung gediehenen, himmlischen Gebilde hinaus. „Es wird gesäet verweslich," wie Paulus sagt (1 Kor. 15, 42—44.) „und wird auferstehen unverweslich; es wird gesäet in Unehre und wird auferstehen in Herrlichkeit; es wird gesäet in Schwachheit und wird auferstehen in Kraft; es wird gesäet ein natürlicher, psychischer und wird auferstehen ein geistiger, pneumatischer Leib." Im reinsten Glanze strahlen die Leiber der selig Erstandenen, überhaupt alle zur himmlischen Verklärung erhobenen Gebilde; sie sind frei von jeder Schwäche und jedem Gebrechen; es herrscht in ihnen lauter Kraft und lauter Leben; die Elemente, aus denen sie bestehen, durchdringen einander schlechthin; keine innere Getrenntheit kann sonach bei ihnen obwalten und sie sind eben darum über die

irdische Räumlichkeit hinausgerückt. So stehen denn auch diese Gebilde unter einander selbst in der innigsten und beglückendsten Gemeinschaft: keines ist von dem anderen geschieden, keines fühlt sich durch das andere bedrängt oder belästigt, eines wirft dem andern sein Licht zu, jedes dient zur Verherrlichung aller anderen. In ihnen kommt das tiefste, innerste Leben, das ihnen überhaupt zu Grunde liegt, zur reinen und vollen Erscheinung, und so müssen sie denn wohl, wenn schon an sich leiblichen Wesens, mithin vom Geiste selbst verschieden, dennoch durchaus das Gepräge des Geistes an sich tragen. Nicht bloß der bedingte, an der inneren Verkehrtheit der Geschöpfe sich gleichsam brechende (man vgl. Jes. 59, 1 ff.), sondern vielmehr der unbedingte, auf die höchste Vollkommenheit schlechthin abzielende Wille Gottes erfüllt sich in Gestaltung dieser Gebilde, und so können denn dieselben, wenn sie auch nicht schon vermöge ihrer ganzen Natur und Beschaffenheit der Zeitlichkeit entzogen seyn müßten, doch als Wirkungen des unbedingten, ewigen Willens Gottes nur als ewig und über allen Wechsel erhaben gedacht werden.

Als überzeitlich, als überräumlich, als übermateriell ist sonach die himmlische Leiblichkeit zu bezeichnen, während sich uns die irdische als zeitlich, räumlich, materiell darstellt. Ihrer Uebermaterialität unerachtet, fehlt aber doch jenen höheren Gebilden die Materialität nicht schlechthin, es ist dieselbe nur eben nicht irdischer Art. Da die Stoffe durchaus lebendig sind, aus welchen diese Gebilde bestehen, so muß letzteren allerdings die äußerste Zartheit eigen seyn; wenn aber bei ihnen aus dem nämlichen Grunde die vollkommenste Continuität stattfindet, so kommt ihnen doch wieder auch die höchste Massivität oder Gediegenheit, eine solche innere Fülle zu, daß vor ihrer Realität jedes irdische Gebilde zur bloßen Schattenhaftigkeit herabsinkt.*)

Wenn den überirdischen Gestaltungen ferner das Prädikat der Ueberräumlichkeit beigelegt wird, so ist hiemit doch auch nur gemeint, daß sie den Schranken der irdischen Räumlichkeit entzogen seyen. Einen gewissen Raum müssen sie schon insofern einnehmen, als ihnen die Ausdehnung nicht abgesprochen werden kann, ohne welche ja Realität überhaupt, geschweige denn eine so volle Realität gar nicht zu denken wäre. Doch hat man sich diese ihre Ausdehnung, da sich in ihnen keine das Leben irgendwie hemmende Gewalt geltend macht, nicht als in die Breite auseinandergehend vorzustellen. Nur auf der jenen Gebilden inwohnenden Kraftfülle beruhet deren Ausdehnung; diese ist sonach an sich selbst gar nichts anderes, als ihre Wirkungssphäre. Kann aber eben diese eine größere oder geringere seyn, so fehlt es in der Welt der Verklärung auch nicht an einer gewissen räumlichen Zusammenordnung. Die verklärten himmlischen Wesen bestehen indessen nicht, wie die irdischen, — neben einander, sondern vielmehr in einander, und zwar so, daß die höheren, mit reicherer Kraft ausgestatteten und insofern in größerer Weite sich ausdehnenden, die niederen in sich begreifen, diese aber von jenen umschlossen sind, in ihnen ihren Raum finden.

Nicht weniger endlich, als eine gewisse räumliche, hat man ihnen auch eine Art von zeitlicher Ausdehnung zuzuschreiben. An sich selbst sind sie allerdings ewig und die Ewigkeit bildet insofern einen entschiedenen Gegensatz zur Zeit, als in ihr kein Wechsel von Vergangenheit und Zukunft stattfindet, beide in ihr vielmehr zur Einheit verschlungen sind. Die himmlischen Gebilde sollen ihre Herrlichkeit doch nicht erst erreichen, sie besitzen dieselbe bereits in ganzer Fülle. Eben diese ihre Herrlichkeit ist aber keine starre, regungslose, sondern vielmehr eine durchaus lebensvolle und darum in fortwährender Erneuerung begriffen. Dem Seyn jener Gebilde liegt ein unabläßiges

*) „Wenn ich," sagt Franz Baader, „als selbst noch irdisch beleibt alle irdischen Leiber als Gegen- oder Widerstände erfahre, die ich wegräumen oder zerbrechen, zertheilen muß, um meine Leiblichkeit gegen sie geltend zu machen, so würde eine plötzliche Umwandlung meines Leibes zu einem Kraftleib die Folge für mich haben, daß mir sofort alle diese irdischen Leiber zu bloßen Scheinleibern aufgehoben würden, sowie diesen Leibern mein Leib verschwände, als zu subtil nicht mehr faßlich wäre."

Werden zu Grunde, und so hat man sich denn ihr Seyn, obwohl in ihnen Vergangenheit und Zukunft in eins, in einen Moment gleichsam zusammenfallen, doch nicht ohne alle zeitliche Ausdehnung zu denken, nur daß diese doch lediglich als Währung, Dauer erscheint und auf keine Weise als Länge oder Gedehntheit sich fühlbar macht. *)

So völlig unterscheiden sich die verklärten, himmlischen von den trüben, irdischen Gebilden, selbst in demjenigen, worin sie noch etwa miteinander übereinkommen. Eben darum muß es aber so schwierig seyn, der Realität des Gedankens der verklärten Leiblichkeit sich zu versichern, und so ist man denn auch nur allzu sehr geneigt, diesen Gedanken für unreal, für einen bloßen Wahn zu erklären. Die wirkliche Anschauung oder Wahrnehmung jener erhabenen Gebilde ist und kann uns hienieden, in der Regel wenigstens, nicht gegönnt seyn. Wir gehören ja nicht der Welt der Verklärung, sondern nur der Erdenwelt an, unsere Sinne sind eben darum irdisch trüb und vermögen nicht zu jenen höheren Regionen zu dringen. Doch selbst auch unser Vorstellungsvermögen ist irdisch afficirt, so daß wir uns nicht einmal in unserem Geiste ein eigentliches Bild von dem Zustande der Verklärung zu entwerfen im Stande sind. Halten wir von demselben alle irdischen Bestandtheile als solche, wie sich's gebührt, ferne, so kann es sich uns überhaupt nicht ergeben; bestehen wir aber weniger streng auf der Reinheit desselben, so werden wir bald gewahr werden, daß wir nicht erreicht haben, wonach wir verlangten. Und so sollen wir denn für wirklich, für real halten, was wir uns nicht einmal innerlich vorzubilden, vorzustellen vermögen!

Demungeachtet werden wir uns seiner Realität versichern können. Obwohl wir nämlich äußerlich und innerlich der Macht des Irdischen verfallen sind, so ist doch noch ein Punkt unseres Wesens von der Gewalt desselben frei geblieben. Es regt sich nämlich in dem tiefsten Grunde unserer Seele die lebendige Ahnung oder das Gefühl wie der Existenz des allvollkommenen Urhebers aller Dinge, so auch der wunderbaren Klarheit, zu welcher diese von dem Herrn erhoben werden sollen. Einzelne fromme Männer, Patriarchen, Propheten, Apostel und andere Jünger des Herrn (s. insonderheit Apostelg. 7, 55; 2 Kor. 12, 2—4.) sind sogar, wenn auch nur momentan, noch innerhalb des Zeitlebens, des Einblicks in die himmlische Herrlichkeit gewürdiget worden. Wenn dieses offenbar nur durch Erhöhung oder Steigerung jener Ahnung, jenes Gefühles oder, um es geradesweges auszusprechen, des himmlischen Gefühlssinnes zum himmlischen Gesichts- und Gehörsinn möglich war, so können wir doch schon mittelst des bloßen himmlischen Gefühlssinns der Realität der Welt der Verklärung schlechthin gewiß werden.

Unserer Ahnung oder dem Gefühle der verklärten Leiblichkeit liegt, wie wir oben zunächst nur leise andeuten konnten, die Ahnung oder das Gefühl Gottes und seiner Allvollkommenheit zu Grunde. Die Welt, welche Gott als der Allvollkommene beabsichtigt, kann, so gewiß der Meister in seinem Werke sich spiegelt, in der That nur den Karakter der höchsten Vollkommenheit an sich tragen. Es wird ihr also die reichste Fülle des Lebens einwohnen müssen und eben diese in dem reinsten, aus ihr aufleuchtenden Schönheitsglanze ersichtlich werden. Dieß könnte aber nicht der Fall seyn, wenn sie nichts weiter, als nur geistige Wesen in sich begreifen sollte, indem der Geist eines leiblichen Gegensatzes bedarf, welchem gegenüber er sich zu behaupten und also die in ihm liegende Energie zu bewähren hat. Noch weniger aber wäre dieß möglich, wenn die Endabsicht Gottes nur darauf hinausginge, daß in und neben dem Reiche der geistigen Wesen noch eine Welt irdisch materieller Gebilde bestehe.

Die irdische Materialität schließt an und für sich selbst, wenn sie also auch noch

---

*) Ein Analogon von der alle Zeit in sich verschlungen haltenden Ewigkeit kann Jeder in seinem eigenen Leben finden. In den erfülltesten, glücklichsten Stunden unseres Daseyns wissen wir weder von Vergangenheit noch von Zukunft; die Zeit hat da gewissermaßen für uns aufgehört. Die Stunden werden uns zu einem einzigen Momente und dieser Moment hat in sich den Reichthum langer Jahre.

so sehr veredelt oder sublimirt seyn sollte, immerhin eine Macht des Todes, folglich eine Hemmung des Lebens in sich. So muß denn die irdisch materielle Welt gar vielfachen Mängeln unterworfen seyn und das Leben in ihr wird in keinem Falle ein reines Glück gewähren können. Ebenso hindert die Materialität den Geist, in dem ganzen Reichthum seiner Kraft sich zu entfalten; sie hält ihn sonach von sich selbst, von seiner eigenen Wesenheit geschieden; sie trennt ihn mehr oder weniger auch von seines Gleichen und macht ihm die volle Gemeinschaft mit Gott, mithin die himmlische Seligkeit in ihrer ganzen Fülle unmöglich.

Eine solche Welt entspricht nicht dem eigentlichen, letzten Willen Gottes; weder mit dem Gedanken seiner unbedingten Herrlichkeit, noch auch mit dem Gedanken seiner unendlichen Liebe könnten wir selbe übereinstimmend finden. Die göttlichen Ideen, welche dem Universum zu Grunde liegen, in ihm ihre Realisirung finden sollen, sind, wenn auch noch so mannichfach untereinander abgestuft, doch nur Ausstrahlungen des Allvollkommenen; jede derselben erfreut sich also in ihrer Art der reinsten Vollkommenheit und in ihrer Gesammtheit bilden sie die Vorzeichnung eines durchaus lebensvollen Organismus, in welchem jedes einzelne Glied der Herrlichkeit aller anderen theilhaftig werden und alle zumal von der Kraft des Ewigen durchdrungen seyn sollen.

Sollte es nun aber Gott nicht möglich seyn, diesen aus seiner unendlichen Liebe und Vollkommenheit stammenden Weltplan zur Verwirklichung zu bringen? Sollten etwa in der Natur der Dinge selbst Hindernisse liegen, die dieß unmöglich machen, so daß man in dieser Unmöglichkeit nicht einmal eine Schranke für die göttliche Allmacht zu erkennen hätte? Gehört es wohl zur Eigenthümlichkeit des Stoffes, daß sich derselbe der Macht des Geistes nicht unbedingt zu fügen, das Gepräge des Geistes nicht schlechthin anzunehmen vermag? Muß wohl der Stoff, muß die aus ihm sich gestaltende Leiblichkeit, wenn sie überhaupt Realität besitzen soll, nothwendig in irgend einem Widerstreit zum Geist und zur Idee sich behaupten, oder führt etwa die wirkliche Ausgleichung dieses Widerstreites zuletzt zur völligen Auflösung, Vernichtung jenes Stoffes und jener Leiblichkeit? Offenbar hängt von Beantwortung dieser Frage der Gedanke der Möglichkeit oder der Unmöglichkeit einer Verklärung der Natur ab.

Nur unter der Voraussetzung, daß der Stoff aus nichts Anderem, als an sich todten und starren Körperchen oder Körpertheilchen bestehe oder bestehen könne, nur dann also, wenn der Materialismus entweder an sich selbst oder auch in derjenigen Verbindung mit dem Spiritualismus, wie er uns in dem sogenannten theologischen Rationalismus begegnet, wirklich begründet wäre, — in diesem Falle freilich würden die göttlichen Ideen nie zu ihrem vollen Rechte, nie zu ihrer reinen Ausgestaltung gelangen können. Diese Voraussetzung ist jedoch eine durchaus unbefugte und läßt sich auf gar nichts stützen, als nur etwa auf den Umstand, daß uns die Erfahrung in dieser irdischen Welt keinen andern, als einen bereits schon irdisch geformten Stoff darstellt. Diese Art des Stoffes aber, der irdische Stoff nämlich, ist keineswegs der Stoff an sich selbst, sondern doch bereits schon etwas Geformtes, während der Stoff schlechthin noch aller Form entbehrt,*) eben darum aber auch jede Art der Form anzunehmen geeignet ist. So kann denn also nicht behauptet werden, daß der Stoff dem göttlichen Willen einen unüberwindlichen Widerstand zu leisten vermöge. Es werden in ihm, das wird man wohl unbedenklich zuzugeben haben, die göttlichen Ideen ohne allen Abbruch, in ihrem vollen angebornen Glanze Gestalt gewinnen können und die eben hiemit sich ergebenden Gebilde, ohne etwas von ihrer Fülle zu verlieren, geschweige denn ihre Realität geradezu einzubüßen, für die in ihnen sich realisirenden Ideen sich schlechthin durchsichtig erweisen.

Wenn aber dem Allen zufolge an der Möglichkeit einer durchaus lichten oder klaren Leiblichkeit nicht zu zweifeln ist, wenn dieser Gedanke vielmehr als ein durchaus be-

*) Im Briefe an die Hebräer Kap. 11, Vers 3 lesen wir: μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγόνεναι.

gründeter, schlechthin berechtigter angesehen werden muß, dann wird man von demselben auch einen viel umfassenderen Gebrauch in der Theologie zu machen haben, als bisher und wahrlich nicht zum Heil für diese wirklich der Fall war. Sofern man die Gründe, auf welchen das Wesen der verklärten Leiblichkeit beruht, verkannte, sofern man die ganze Genesis derselben unbeachtet ließ, war es wohl natürlich, daß man mit einer Art von Scheu vor ihr zurücktrat, mithin auch nur insoweit Geltung in der Glaubenslehre ihr einzuräumen geneigt war, als das Wort der Schrift es gebieterisch erheischet. Erschien aber sonach dieser Gedanke in dem Systeme der christlichen Lehre doch nur ganz sporadisch, so lag schon hierin eine Versuchung, sich desselben gänzlich zu entledigen, und kam nun hiezu noch eine irrige Vorstellung über das Verhältniß von Geist und Natur, nahm man von diesen beiden an, daß sie einander schlechthin fremd und eben darum unfähig seyen, sich wesentlich je miteinander zu einigen, so mußte jetzt wohl an die Stelle der vollen Bibelwahrheit der dürre, magere Rationalismus eintreten, der, weil er die klare, himmlische Leiblichkeit für einen Ungedanken ansah und nur der trüben, irdischen Leiblichkeit Realität zugestehen wollte, die Leiblichkeit schließlich überhaupt fallen ließ, somit in einen hohlen Spiritualismus sich verlor.

Bei diesem Rationalismus und Spiritualismus konnte man jedoch nicht stehen bleiben. Nicht nur ließ sich jener ganz unversöhnliche Gegensatz von Natur und Geist nicht aufrecht erhalten, sondern es stellte sich auch immer bestimmter heraus, daß das Leben des Geistes nur einer Leiblichkeit gegenüber in voller Kraft sich offenbaren, selbes folglich einer Leiblichkeit nun und nimmer entbehren könne. In Folge eben dieser Erwägung verfiel man nun aber, sofern man die genuine Superiorität des Geistes über die Natur aus den Augen verloren und dafür dem Gedanken der Natur als Grund oder Quelle der Leiblichkeit ein ganz ungebührliches Uebergewicht über den Geist eingeräumt hatte, geradezu in den Naturalismus oder Pantheismus. Dieser Lehre zufolge entwickeln sich aus dem an sich allerdings lebendigen, des Selbstbewußtseyns dagegen, der Freiheit und Selbstbestimmung ermangelnden Wesen der Natur die mannichfachen Gebilde der Welt, und zwar so, daß den niederen immer höhere, edlere und zuletzt so hoch gesteigerte nachfolgen, daß in ihnen nun der Grund alles einzelnen Seyns zur Erkenntniß seiner selbst und zur freien Thätigkeit gelangen kann.

Daß dieser Pantheismus oder Naturalismus, der das Walten der bloßen Natur zum Ausgangspunkte nimmt und aus diesem erst das Leben des Geistes hervorgehen läßt, im schreiendsten Widerspruche mit dem Worte der Offenbarung stehe, ist wohl von selbst klar. Aber auch der sogenannte Semipantheismus, *) der sich in der neuesten Zeit an die Stelle des zu so weiter Verbreitung gelangten Pantheismus zu setzen versucht hat, kommt mit dem Geist und Sinn der Bibel nicht völlig überein. Dieses System gesteht zwar dem geistigen Leben von vornherein Freiheit und Selbstständigkeit zu; wenn es aber, und zwar mit gutem Grunde, zur Vollkommenheit desselben eine Leiblichkeit für unerläßlich erachtet, so will es die auch für den ewigen Geist erforderliche Leiblichkeit doch nur in der Welt finden. So sollte denn also Gott erst in der Schöpfung und Vollendung des Universums zur vollen Aktualität gelangen. Das läßt sich jedoch nicht zugeben, indem hiemit der göttlichen Allvollkommenheit Eintrag geschehen würde, und unter dieser Voraussetzung die Hervorbringung und Ausgestaltung der Welt nicht mehr lediglich als ein Werk der unbedingten, schlechthin freien Liebe des Ewigen erscheinen könnte.

Schon hier zeigt es sich denn, daß die Theologie, wenn sie sich anders in der Hoheit, auf welche sie durch die Bibel selbst angewiesen ist, in der That behaupten will, dem Gedanken der himmlischen, durchaus lichten und klaren Leiblichkeit nicht bloß in der Lehre von Christo im Stande der Herrlichkeit, dann in der Lehre vom heiligen Abendmahl und etwa noch in der Lehre von der Auferstehung der Gläubigen, sondern in einem noch viel weiteren Umfange Geltung einzuräumen habe. Wenn in der hei-

*) S. den Artikel: Schelling, Bd. XIII. S. 521 ff. der Theologischen Realencyklopädie.

ligen Schrift (Joh. 4, 24; 2 Kor. 3, 17.) Gott ein Geist genannt wird, so hat man dieß doch nicht im modernen abstrakten, rationalistischen Sinne, nicht also so zu nehmen, als ob ihm eine Natur und Leiblichkeit schlechthin nicht eigen seyn könnte, sondern es soll durch diese Bezeichnung der Gedanke der ewigen Herrlichkeit nur rein bewahrt werden von allen, aus der trüben, unvollkommenen Erdenwelt stammenden Bestandtheilen. Dieß erhellet nicht nur aus dem Umstande, daß die Bibel dem Herrn an so unzählig vielen Stellen Gliedmassen und Sinnorgane, als Augen, Ohren, Arme, Hände, Finger zuschreibt, was man doch gewiß nicht für bloße, leere Redensarten zu halten hat, und ebenso ergibt sich dieß aus der Eigenthümlichkeit der mehrfältigen Theophanieen, deren die heiligen Männer, wie Moses (s. 2 Buch, Kap. 33.), Ezechiel (Kap. 1 u. Kap. 10.), Daniel (Kap. 7) u. s. w. gewürdigt worden, und die man, wenn Gott eine Leiblichkeit nicht zukäme, geradezu für irreführend anzusehen hätte. Es legen aber auch die heiligen Bücher auf die Leiblichkeit überhaupt einen so hohen Werth, wie sie denn namentlich den Menschen nicht in dem bloß geistigen Lebensstadium unmittelbar nach dem Tode, sondern doch erst vermöge der Auferstehung seine wirkliche Vollendung erreichen läßt. Geist und Leib gehören zusammen, bedingen sich gegenseitig und Gott wäre nicht unbedingt frei von der Welt, sondern immerhin noch an dieselbe gebunden, d. h. sie hervorzubringen genöthigt, wenn er nicht von Ewigkeit eine im reinsten Glanz strahlende, seiner unendlichen Herrlichkeit und Majestät durchaus entsprechende Leiblichkeit in sich trüge.

Wenn sich demzufolge die Grundlehre aller Theologie, die absolute Vollkommenheit Gottes und seine Erhabenheit über die Welt nur mittelst des Gedankens der himmlischen Leiblichkeit sichern läßt, so ist eben dieser Gedanke auch für die Feststellung der Lehre von der göttlichen Dreipersönlichkeit unentbehrlich. So gewiß sich die Fülle des persönlichen Daseyns ohne eine Leiblichkeit, welcher gegenüber und innerhalb deren sie sich entfaltet, überhaupt nicht denken läßt, so wird ohne eine solche wohl um so weniger die göttliche Dreipersönlichkeit als denkbar sich darstellen. Soll sich die Einheit des göttlichen Willens in eine wesentliche, reale Dreifaltigkeit gliedern, wofür man doch die Dreipersönlichkeit anzusehen hat, so wird hiezu auch eine reale Grundlage erfordert. Diese reale Grundlage wird von dem an sich Einigen, göttlichen Willen, ewig zu einer die geistige Herrlichkeit Gottes rein und klar abspiegelnden Leiblichkeit erhoben. Wenn aber dieses, was hier freilich nicht näher ausgeführt werden kann, *) doch nur mittelst einer dreifachen, wirksamen Relation des göttlichen Willens zu eben jener Grundlage möglich ist, so erscheint hiemit die Gottheit selbst ewig zur wirklichen Dreipersönlichkeit ausgestaltet.

Doch nicht bloß in Bezug auf das innere Leben Gottes ist der Begriff der himmlischen Leiblichkeit von der größten Wichtigkeit, es gebühret demselben auch Anerkennung im Bereiche des göttlichen Wirkens nach Außen hin, und namentlich, was man so vielfach gänzlich außer Acht gelassen, hinsichtlich der schöpferischen Thätigkeit. Wie oft begegnet man doch der Annahme, daß Gott die ganze Welt des Körperlichen, ursprünglich finster und ungestaltet, als ein bloßes Chaos in's Daseyn gerufen und erst allmählich dieses Chaos bewältigend, Ordnung in dasselbe gebracht und auch dann vorerst nur irdische Gestaltungen, in denen sich das Licht des Geistes doch nur trüb und gebrochen darstellen kann, aus ihm habe hervorgehen lassen! Man mag hiebei wohl zugeben, daß diese Körperwelt dereinst noch zur Verklärung gelangen werde, doch soll sie diese ihre Vollendung erst am Ende der Tage erreichen können. Daß diese Vorstellungsweise mit der Majestät des Schöpfers, mit dem Worte der Schrift, die Ps. 33, 9. von dem Herrn sagt: „So er spricht, so geschieht's, so er gebeut, so steht's da," keineswegs übereinkomme, wem sollte dieß nicht einleuchten? Gleichwohl wird man bei eben dieser

---

*) Eine solche nähere Ausführung ist aber gegeben in J. Hamberger's Schrift: „Fundamentalbegriffe von Franz Baader's Ethik, Politik und Religionsphilosophie." Stuttgart 1858.

Vorstellungsweise, durch welche doch die Hoheit des ewigen Geistes unläugbar beeinträchtigt wird, immerhin stehen bleiben, so lange man sich von der vollen Berechtigung des Gedankens der himmlischen Leiblichkeit noch nicht überzeugt, noch nicht mit voller Zuversicht demselben sich zugewendet hat.

Wer dagegen das wahre Wesen des Stoffes und die Genesis jener höheren Leiblichkeit, wie Beides oben angedeutet worden, wohl in's Auge fassen will, dem wird auch nicht mehr zweifelhaft bleiben können, daß Gott die gesammte körperliche Welt nicht erst allmählich zur Läuterung zu bringen gewußt, daß er sie vielmehr schon in der reinsten Klarheit und vollsten Herrlichkeit wie mit einem Schlage durch sein allmächtiges Schöpferwort aus dem Nichtseyn in das Daseyn hervorgerufen habe. So kann denn auch die Trübheit und Materialität, die sich uns im Universum in den allerweitesten Dimensionen darstellt, nicht in Gott, nicht in der Natur der Dinge, sondern nur im Abfall freier, intelligenter Wesen vom Ewigen ihren Grund haben. Wenn aber sogar, wie sowohl der Bibel (s. 1 Mos. 1, 2.), als auch den Belehrungen der Geologie zufolge angenommen werden muß, eine sehr gewaltige Zerrüttung der körperlichen Welt noch vor der Erschaffung des Menschen stattgefunden, so ergibt sich hieraus ebenso gewiß eine schon in der Engel- oder Geisterwelt erfolgte Empörung gegen Gottes heiligen Willen, als wieder auch an dem Fortbestand jener Zerrüttung der Mensch die Schuld trägt, indem er sich auf dem hohen Standpunkte, zu welchem er vermöge seiner Gottebenbildlichkeit erhoben worden war, nicht behauptet, sondern durch die abtrünnigen Geister von demselben sich hat herniederziehen lassen.

Der Schönheitsglanz, in welchem die Welt ursprünglich leuchtete, war ihr von Gott zunächst doch nur gleichsam geliehen. Sollte er ihr völlig und bleibend zu eigen werden, so mußte sie in eine noch tiefere Gemeinschaft mit Gott eingehen, als in welche sie bloß durch die Schöpfung hatte versetzt werden können. Wie Gott seinen Willen in die Schöpfung gelegt hatte, so sollten auch die Geschöpfe ihren Willen wieder in Gott setzen. Indem sie sich von allem Creatürlichen als solchem lossagten und mit ihrem ganzen Wesen nur Gott angehören wollten, so war ihnen nun, vermöge der Einheit ihres eigenen mit dem göttlichen Willen, die Herrlichkeit, mit welcher sie von Anbeginn bekleidet worden waren, für alle Ewigkeit festgestellt. Sofern sie dagegen ihren Willen dem göttlichen Willen versagten, ja sich wohl geradezu von demselben losrissen, so mußte freilich die Finsterniß, welche eben hiemit aus ihrem eigenen Innern hervorgebrochen war, in dem ganzen Schöpfungsgebiet, in welchem sie walteten, herrschend werden. Doch es will Gott nach seiner Gnade die Macht dieser Finsterniß, so weit nur die Geschöpfe selbst es ihm zulassen, brechen, und wie in deren Geist und Gemüth ein neues Licht sich entzünden lassen, so auch die äußere Welt zu neuer und zwar bleibender Klarheit erheben. Dieß kann aber nur möglich werden durch die Versöhnung und Erlösung, und diese zu bewerkstelligen, d. h. die unendliche Kluft, welche die sündige Menschheit von Gott trennt, auszufüllen, mußte Gott selbst als Mensch — nicht in göttlicher Gestalt, vielmehr in irdischer Niedrigkeit (s. Philipp. 2, 6. 7.), in die Welt eingehen und hier im thätigen und leidenden Gehorsam dem Willen des Vaters Genüge leisten. Gerade damit nun, daß des Menschen Sohn diesen vollkommenen Gehorsam übte, wurde bei ihm selbst der Grund auch zu seiner leiblichen Verklärung gelegt. Nachdem sich aber diese seine leibliche Verklärung in seiner Auferweckung und seiner Himmelfahrt vollendet hat, so muß Ihm, der göttliche und menschliche Natur in sich vereinigt, die Macht zustehen, das ganze körperliche Universum (s. Ephes. 4, 10.) dereinst der höchsten Herrlichkeit theilhaftig zu machen.

Von so hoher Bedeutung erweiset sich der Gedanke der himmlischen Leiblichkeit für die Lehre von der Schöpfung und für die Lehre von der Erlösung; er macht sich aber nicht minder geltend in den göttlichen Voranstalten für letztere und ebenso in dem Werke der Heiligung. Damit die Menschheit den Heiland in der That bei sich aufzunehmen vermöchte, bedurfte sie einer Zubereitung auf seine Erscheinung durch gewisse, von Oben

herab, von des Himmels Höhen auf sie erfolgende Wirkungen. Wenn Gott in Christo zur Menschheit kommen, wesentlich mit ihr eins werden sollte, so mußte er sich wohl zu ihr herniedersenken; wiederum mußte aber auch die Menschheit, wenn Gott als Mensch aus ihr geboren werden sollte, der göttlichen Herrlichkeit näher geführt, mithin einer gewissen Erhöhung oder Veredelung theilhaftig werden. Eine Annäherung an die reine, lautere, himmlische Leiblichkeit durfte innerhalb der Geschlechtslinie, aus welcher der Heiland als Mensch herstammte, nicht fehlen. Diese hatte ihren Grund unstreitig in dem Walten des göttlichen Geistes, namentlich über dem Volk Israel, wodurch sich diesem die Rathschlüsse der ewigen Gnade und Erbarmung enthüllten und heilige Triebe und Regungen in ihm erweckt wurden. Höhere Erkenntnisse aber und höhere Gefühle lassen sich in eigentlicher Kraft und Lebendigkeit gar nicht gewinnen ohne eine theilweise Unterwerfung des körperlichen Daseyns unter das Gesetz des Geistes. Um so gewisser konnte auch jene geistige Erhöhung bei den ächten, wahren Israeliten nicht ohne günstige, leibliche Folgen bleiben und mußte sie sonach allerdings dazu dienen, dem Herrn bei und in ihnen mehr und mehr die Stätte zuzubereiten, an welcher er auf Erden erscheinen sollte. *)

Eine Art von Heiligung läßt sich schon in diesen Vorbereitungen auf den zukünftigen Heiland nicht verkennen. Wenn man aber unter der Heiligung im genaueren Sinn des Wortes diejenige göttliche Wirksamkeit versteht, durch welche die Menschen an der Herrlichkeit Antheil gewinnen sollen, welche der Herr als Mensch zunächst doch erst für sich selbst hatte erringen müssen, so kann sich's nicht fehlen, daß uns auch hier der Gedanke der himmlischen Leiblichkeit in sehr weiter Ausdehnung begegnet. Die Mittel, durch welche er uns jene Herrlichkeit zukommen lassen will, sind einerseits das Wort, durch dessen Wirksamkeit wir geistig wiedergeboren werden sollen, andererseits die Sakramente, welche dazu bestimmt sind, den Grund eines höheren leiblichen Daseyns in uns zu legen. Wie entschieden Letzteres vom heiligen Abendmahle gelte, in welchem uns ja der verklärte Leib und das verklärte Blut Christi dargeboten wird, springt von selbst in die Augen; was dagegen die heilige Taufe betrifft, so wird wohl mit Grund zu behaupten seyn, daß die Lehre von diesem Sakramente erst noch einer weiteren Ausbildung bedürfe, indem in ihr nach ihrer gegenwärtigen Fassung die bestimmte Hinweisung auf eine himmlische Leiblichkeit oder leibliche Wesenheit noch mangelt. **) Wenn wir aber durch die Sakramente zunächst in leiblicher Beziehung zu einer Umgestaltung gelangen, so wird dieß unstreitig auch der Entfaltung unseres geistigen Lebens zu Gute kommen, und wiederum wird unsere geistige Wiedergeburt, wie sie durch das Wort erzielt werden soll, dazu dienen, unsere irdische Leiblichkeit mehr und mehr zu läutern, sie zu veredeln, der Vergeistigung sie entgegen zu führen.

Doch, wenn wir in der That geheiligt und also dereinst der Herrlichkeit unseres Heilandes theilhaftig werden sollen, so wird hiezu von unserer Seite der Glaube erfordert, und dieser könnte nicht seyn, was er der heiligen Schrift (Hebr. 11, 3.) zufolge seyn soll, eine Hypostasis nämlich, eine Darstellung des zunächst noch bloß zu Hoffenden und jetzt noch nicht zu Erschauenden, wenn er nichts weiter, als ein bloßer dünner, geistiger Lebenshauch wäre. Während man den Glauben dieser Art doch nur für den ersten Anfang zum wahren, vollen Glauben ansehen kann, so setzt letzterer als eine wirkliche Hypostasis bereits schon eine theilweise Läuterung oder Verklärung unseres leib-

*) Die Vorbereitungen auf die Erlösung machen doch die Erlösung selbst nicht überflüssig. Erstere konnten durch bloße, vom Himmel aus auf die Menschheit erfolgende Wirkungen sich ergeben, letztere aber war nur durch Gott selbst, nur mittelst der persönlichen Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden zu bewerkstelligen. So wird man uns denn auch hier nicht dahin mißverstehen, als wenn wir von der Mutter des Heilandes behaupten wollten, daß sie von aller Sünde bereits schlechthin frei gewesen sey

**) Siehe Dr. E. Nägelsbach's Abhandlung „über das Sakrament der Taufe" in Rudelbach's und Guericke's „Zeitschrift für Lutherische Theologie und Kirche." Jahrgang 1849, S. 612 ff.

lichen Wesens voraus, vermöge deren ihm in unserem Inneren der Stoff, das Material dargeboten wird, worin er sich ausprägen, Gestalt gewinnen und eben hiemit zu wirksamer Kraft gedeihen kann. Nur ein solcher Glaube, in welchem sich uns das an sich noch Unsichtbare doch im Voraus schon darstellt, wird sich stark genug erweisen, die aus dem Fleische stammenden, dem göttlichen Gesetze zuwiderlaufenden Triebe zu bewältigen und also einen Gott wohlgefälligen Wandel bei uns anzubahnen. Von jeder sittlichen Erhebung muß aber wiederum behauptet werden, daß durch sie, wenn schon vielleicht nur vorübergehend, unserem leiblichen Wesen eine Veredelung, Vergeistigung verliehen werde. Bei beharrlichem, sittlichem Streben wird ihm eine solche sogar bleibend zu eigen, unser Leib also dann mehr und mehr wieder werden, wozu er in Wahrheit bestimmt ist, ein Tempel des heiligen Geistes (1 Kor. 6, 19. 20.).

Durch die Heiligung, soweit sie hier auf Erden bei uns erfolgt, kann aber freilich nichts weiter erzielt werden, als daß der Grund zum Leibe der Verklärung in uns gelegt, der Same gleichsam desselben bei uns gebildet wird, der dann in der Auferstehung als volle Frucht hervorgehen soll. Von welcher Wichtigkeit für eben diese Lehre, sowie für die Lehre von den letzten Dingen überhaupt, der Gedanke der leiblichen Verklärung sey, das wird theils allgemein zugestanden, theils erhellet es aus den oben bereits von uns gegebenen Ausführungen. Es konnten hier ohnehin nur einzelne Momente bezeichnet werden, aus welchen die hohe Bedeutung eben dieses Gedankens für die gesammte Theologie ersichtlich wird; doch schon aus dieser ganz fragmentaren Darlegung wird sich wohl klar genug ergeben haben, daß derselbe als ein eigentlicher Grundgedanke der Bibel anzusehen sey, ohne welchen sich deren Inhalt in seiner vollen Kraft und wahren Fülle weder erfassen, noch auch festhalten läßt.

Literatur. Die nothwendigsten Fingerzeige über die Literatur der Lehre von der Verklärung, welche bis dahin eine eigene, ausführlichere Bearbeitung noch gar nicht erfahren hat, findet man in den „Andeutungen zur Geschichte und Kritik des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit“ vom Verfasser des obigen Artikels, im siebenten Bande der „Jahrbücher für deutsche Theologie,“ S. 107 ff. In eben dieser theologischen Zeitschrift beabsichtigt der nämliche Verfasser eine weitere, eben hieher gehörige Abhandlung unter dem Titel: „Die Rationalität des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit“ erscheinen zu lassen. Außerdem haben wir hier noch besonders auf Professor Dr. Ludwig Schöberlein's geistvolle Erörterungen „Ueber das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit“ hinzuweisen, welche derselbe ebenfalls in den „Jahrbüchern fur deutsche Theologie,“ und zwar im sechsten Bande derselben, S. 3 ff. niedergelegt hat.

Dr. Julius Hamberger.

Vermigli, gewöhnlich, nach seinem Vornamen, Peter Martyr genannt, der gelehrteste und berühmteste der italienischen Protestanten des 16. Jahrhunderts, ward geboren zu Florenz den 8. Sept. 1500. Sein Vater, ein reicher Patrizier, wünschte ihn zum Staatsmanne zu bilden, allein eine stille, von der Mutter geerbte Frömmigkeit bewog ihn, sich dem Klosterleben zu widmen. Obschon vom Vater deßwegen enterbt, ließ er sich 1516 im Kloster von Fiesole in den Orden der regulirten Augustiner Chorherren aufnehmen. Nach drei Jahren kam er nach Padua, um seine Studien zu vollenden; mit großer Beharrlichkeit, ohne Lehrer, lernte er das Griechische; in den Hörsälen der Universität machte er sich mit der aristotelischen Philosophie vertraut und gewann durch öffentliche Disputationen eine dialektische Gewandtheit, von der er in der Folge glänzende Beweise gegeben hat. In Bezug auf Theologie fand er zu Padua nur die alte Scholastik; doch las er bereits einige Kirchenväter. In seinem 26. Jahre sandten ihn seine Oberen als Prediger aus; er trat als solcher in mehreren Städten Italiens auf, auch hielt er in einigen Klöstern seines Ordens Vorlesungen über alte Literatur und Philosophie. Schon genügte ihm der lateinische Text der Bibel nicht mehr; er las das Neue Testament in der Ursprache und lernte zu Bologna von einem jüdischen Arzte Hebräisch. Zum Abt von Spoleto ernannt, führte er in das verwelt=

lichte Kloster wieder eine bessere Zucht ein und stellte durch seine Predigten die Eintracht unter den entzweiten Bürgern wieder her. Nach drei Jahren ward er als Prior des Klosters St. Petri ad aram nach Neapel befördert; hier entschied sich sein fernerer Beruf. In den um Johann Valdes sich sammelnden Kreis eingeführt, hörte er evangelische Reden, wie er sie noch nie gehört; nicht minder mächtig wirkte Ochino auf ihn ein, der 1539 zu Neapel war. Es entstand ein Kampf in ihm, aus dem sich der Glaube an die Rechtfertigung durch Christum siegreich entwickelte. In der Schule und in der Kirche seines Klosters trug er nun, obgleich noch ohne Opposition gegen Rom, reformatorische Lehren vor. Der Ketzerei verdächtigt, wurde er nichtsdestoweniger 1541 auf einem Augustiner-Convent zum Visitator des Ordens erwählt, mit welchem Amte er Neapel verließ. Die Strenge, mit der er dieses Amt ausübte, zog ihm den Haß der Mönche zu; um sich seiner Aufsicht zu entledigen, sandte man ihn als Prior von San-Frediano nach Lucca. Hier berief er, um die Novizen zu bilden, mehrere zum Evangelium sich neigende Gelehrte, las mit diesen aus Deutschland und aus der Schweiz gekommene reformatorische Schriften, predigte und lehrte im neuen Geiste und bildete eine Gemeinde evangelischer Christen. Der Vikar seines Klosters und Don Constantin, Prior von Fregionara, predigten im nämlichen Sinne. Da ward das neu errichtete römische Inquisitionsgericht aufmerksam auf die Bewegung zu Lucca; mehrere von Vermigli's Freunden wurden verhaftet; er selber verließ, zeitig gewarnt, die Stadt in Begleitung einiger seiner Schüler. Auf der Flucht, zu Pisa, schrieb er an die Lucenser einen Absagebrief vom Pabstthum, in Form einer Erklärung des apostolischen Symbolums. Ueber Florenz und Ferrara eilte er dann nach der Schweiz. Im September 1542 kam er nach Zürich, wo ihm die freundlichste Aufnahme zu Theil ward; nach kurzem Aufenthalte in dieser Stadt begab er sich über Basel, wo er sich gern niedergelassen hätte, nach Straßburg; hier fand er Herberge bei Butzer und nicht lange nachher eine Anstellung als Professor des Alten Testaments. Da er erfuhr, daß zu Lucca sein Weggang von Einigen getadelt wurde, sandte er an die dortige, im Geheimen fortbestehende Gemeinde ein Schreiben, in dem er die Gründe angab, die die Flucht in der Verfolgung rechtfertigen können. Seine exegetischen Vorlesungen zu Straßburg, wie später zu Oxford und Zürich, waren, im Geiste der Zeit, mehr der praktischen und dogmatischen Erklärung gewidmet, als der grammatischen und historischen; er flocht ausgedehnte Digressionen über die Loci ein, die er aus den Bibelstellen zog. Daneben leitete er Disputationen über allerlei Fragen, zunächst um die Studirenden zur Polemik vorzubereiten. Ueberhaupt hatte er ein seltenes Lehrtalent; er war gelehrt, scharfsinnig, klar und bestimmt im Ausdrucke, mild und liebenswürdig, er sprach ein reines, klassisches Latein und besaß eine warme, oft phantasievolle Beredtsamkeit. So stand er bald in bedeutendem Ruf als theologischer Lehrer. Durch den Verkehr mit den Straßburger Gelehrten bildeten sich seine Ueberzeugungen immer weiter aus; die Lehre von der Prädestination ward der Grund seines dogmatischen Systems, und was das Abendmahl betrifft, schloß er sich den Schweizern an, zu denen sich damals auch noch die Straßburger neigten.

Nach dem unglücklichen Ausgange des schmalkaldischen Krieges nahm er 1547 eine Berufung nach England an, um im Auftrage Cranmer's zur Befestigung der Reformation mitzuwirken. Er ward als Professor zu Oxford angestellt und wirkte hier unter schwierigen Verhältnissen mit rastloser Thätigkeit. Er begann mit Vorlesungen über den ersten Korintherbrief, die er 1551 als Commentar herausgab (Zürich, Fol., und mehrmals); er behandelte darin sowohl die damals in England viel besprochene Frage von der Priesterehe als die Lehre vom Abendmahl. In letzterer stimmte er großentheils, doch nicht völlig mit Calvin überein; er nahm eine mystische Einigung mit Christi Substanz an, durch den Glauben, ohne physischen Contakt, aber doch so, daß auch unser Fleisch, unsere leibliche Natur dadurch gestärkt oder, wie er sich ausdrückte, instaurirt werde und der ganze ungetheilte Mensch in die Gemeinschaft mit dem Herrn eintrete;

über diese Gemeinschaft wechselte später Vermigli mit Calvin wichtige Briefe. Seine Vorträge zu Oxford über das Abendmahl und die Transsubstantiation erregten Aergerniß bei den dem Pabstthume noch anhängenden Professoren; Richard Smith forderte ihn zu einer öffentlichen Disputation auf, die den 28. Mai 1549 begann und mehrere Tage dauerte. Der Streit drehte sich hauptsächlich um die Brodverwandlung, die Vermigli nach einander gegen mehrere in scholastischer Spitzfindigkeit geübte Doktoren widerlegte, Das Gespräch endete, ohne daß man zu einer abschließenden Erklärung gekommen wäre, ließ aber bei Vielen einen der Reformation günstigen Eindruck zurück. Vermigli gab selber die Akten desselben heraus, London 1549. 4⁰. (Auch Zürich 1552, und mehrmals). Im Jahre 1550 erklärte er den Römerbrief; in diesen Vorlesungen, die er erst 1558 herausgab (Basel, Fol., und öfter), entwickelte er besonders die Lehre von der Prädestination, indem er sie gegen die Einwürfe des Albert Pighius vertheidigte. In das von der Londoner Synode (1552) abgefaßte Glaubensbekenntniß wurden dann die Dogmen von der Erbsünde, der Gnadenwahl und der Rechtfertigung aufgenommen, so wie er hauptsächlich sie aufgestellt hatte. Inzwischen waren Butzer und Fagius in England angekommen und zu Cambridge angestellt worden; im Juni 1549 hatte auch Butzer über das Abendmahl disputirt; diese Disputationen hatten zur Folge, daß sowohl die Transubstantiation als die Ansicht, Brod und Wein seyen bloße Symbole, officiell aufgegeben wurden.

Vermigli und Butzer nahmen ferner großen Antheil an den Verhandlungen über die englische Liturgie; mehrere Artikel des im J. 1549 eingeführten Book of common prayer hatten bei einigen englischen Protestanten Anstoß gefunden; Hooper besonders weigerte sich, den vorgeschriebenen Chorrock zu tragen; Vermigli dagegen hielt diesen für ein Adiaphoron und wollte nicht, daß um so unbedeutende Dinge gestritten und dadurch der Fortgang der Reformation aufgehalten würde. Doch stimmte er der Censur bei, die Butzer über die Liturgie verfaßte und auf welche hin der Gottesdienst vereinfacht ward. Den 28. Febr. 1551 starb Butzer; zwei Jahre nachher verlor Vermigli seine Gattin; schon Ende 1552 hatte er die Einladung erhalten, wieder nach Straßburg zu kommen, allein er wurde noch durch den Auftrag zurückgehalten, an der Revision der Gesetze der englischen Kirche Theil zu nehmen. Kaum war das Werk vollendet, so starb König Eduard VI. und seine Schwester Maria folgte ihm nach. Bei der nun ausbrechenden blutigen Reaktion konnte Vermigli nur mit Mühe aus England entkommen; zu Ende Oktobers 1553 traf er wieder zu Straßburg ein. Hier war Vieles anders geworden; an die Stelle des früheren versöhnlichen Geistes trat immer mehr ein ängstliches Bestreben, die Reinheit der lutherischen Orthodoxie zu bewahren. Der Wiederanstellung Vermigli's setzte man vielfache Schwierigkeiten entgegen; erst nachdem er schriftlich bezeugt hatte, er sey bereit, die Augsburger Confession, insofern sie richtig erklärt werde, anzunehmen und in der Lehre vom Abendmahl allen Streit zu vermeiden, erhielt er wieder sein Amt. Im Jahre 1555 richtete er an die von der Inquisition hart bedrängten Evangelischen zu Lucca ein Schreiben, um sie zur Festigkeit aufzufordern. Um diese Zeit schrieb er für die Polen ein Gutachten über die Lehren Osiander's und Stancaro's, nebst Rathschlägen über Einführung und Begründung der Reformation. Als von 1555 an der Abendmahlsstreit in Deutschland wieder heftig entbrannt war, traten auch zu Straßburg die Prediger mit erneuertem Ungestüm gegen Vermigli und einige andere reformirt gesinnte Männer auf; Vermigli schlug zwar eine Berufung an die Genfer italienische Gemeinde aus, sah sich aber zuletzt, da man ihm nicht gestattete, sich frei über das Abendmahl auszusprechen, genöthigt, einen Ruf nach Zürich anzunehmen, wohin er im Juli 1556 abging. Hier fand er zugleich eine blühende italienische Kirche, die ihn zum Mitgliede ihres Vorstandes wählte und vor der er zuweilen Predigten hielt. Auf für England, zumal seit der Thronbesteigung Elisabeth's, fuhr er fort, thätig zu seyn; er correspondirte mit den angesehensten englischen Theologen und Bischöfen, besonders über liturgische und hierarchische Fragen; den immer merklicher sich zeigenden

Symptomen des puritanischen Geistes gegenüber empfahl er stets Mäßigung und Unterwerfung unter das Gesetz. Im J. 1559 gab er ein schon seit Jahren unternommenes großes Werk gegen den Bischof Gardiner heraus, Defensio doctrinae veteris et apostolicae de S. Eucharistiae sacramento, Fol.; und in demselben Jahre eine Defensio ad R. Smythaei duos libellos de coelibatu sacerdotum et votis monasticis. In den Jahren 1560 und 1561 verfaßte er zwei Sendschreiben an die Polen über die Dreieinigkeit und die beiden Naturen in Christo. Sein Einfluß zu Zürich war ungemein; er zeigte sich besonders in der Art, wie sich seit dieser Zeit Bullinger und die anderen Theologen über die Prädestination aussprachen. Als Bibliander diese Lehre angriff und Vermigli sogar zum Zweikampf herausforderte, hielt dieser vor den Professoren und Predigern eine Rede über den freien Willen; seine Auffassung wurde für „die rechte" erkannt und bestätigt. Bald darauf schrieb er im Auftrag der Züricher gegen Brenz, der die Ubiquität vertheidigt hatte, seinen Dialogus de utraque Christi natura (Zürich 1561, und öfter); er wies treffend das Unhaltbare der ubiquistischen Ansicht nach, stellte ihr aber, so wie auch Bullinger es that, eine andere entgegen, der man gleichfalls vorwerfen kann, zu sinnlich zu seyn; er nahm den Himmel, in den Christus aufgestiegen ist, für einen bestimmten, abgegränzten Ort, wo Christus zur Rechten Gottes mit dem nämlichen Körper sitzt, den er auf Erden gehabt. Im Jahre 1561 kam, wie schon früher einmal, eine Berufung an Vermigli nach Heidelberg, die Züricher ließen ihn aber nicht fort. Einem anderen Rufe mußte er jedoch folgen, dem zum Religionsgespräche von Poissy, das im September 1561 eröffnet ward. Von seiner Landsmännin Katharina von Medici ehrenvoll aufgenommen, unterhielt er sich mit ihr über die Mittel, in Frankreich den kirchlichen Frieden wieder herzustellen, und sagte ihr ernste Worte über die Nothwendigkeit der Gewissensfreiheit. In den öffentlichen Sitzungen trat er nur einmal auf, mit einer italienischen Rede zur Vertheidigung der evangelischen Lehre vom geistlichen Amt, zur Rechtfertigung der der Empörung beschuldigten Protestanten und zur Widerlegung der Transsubstantiation. Da das Colloquium indessen in Streit und Confusion ausgeartet war, beauftragte die Königin einen aus gemäßigten Katholiken und Protestanten zusammengesetzten Ausschuß, eine Einigung über das Abendmahl zu versuchen; auch Vermigli nahm daran Theil, wollte aber bei der Wendung, die die Dinge genommen hatten, in keine zweideutige Transaktion einwilligen; man kam über eine Formel überein, die ihn zwar nicht völlig befriedigte, die er aber zuletzt zugab, um den ihm gemachten Vorwurf, er hindere durch seine Zähigkeit jede Annäherung, von sich abzuweisen. Die Formel wurde der Sorbonne vorgelegt und natürlich von ihr verworfen; im Oktober löste sich das Colloquium auf. Nach Zürich zurückgekehrt, gab Vermigli im Namen der Züricher Theologen ein Gutachten zu Gunsten Zanchi's, der zu Straßburg wegen der Prädestination und der Abendmahlslehre angegriffen war; dies Gutachten hat man mit Recht als ein Bekenntniß der Züricher über die Prädestination angesehen. Vermigli begann dann die Widerlegung einer neuen Schrift von Brenz über die Ubiquität, ward aber während der Arbeit von einer im Herbste 1562 herrschenden epidemischen Krankheit befallen und starb den 12. November. Nach seinem Tode gaben seine Freunde seine Commentare über die Bücher Samuel's, die Bücher der Könige, einen Theil der Genesis und die Klaglieder Jeremiä heraus; ferner einen Commentar über einen Theil der aristotelischen Ethik und eine Sammlung von Gebeten aus den Psalmen. Im Jahre 1575 sammelte Robert Masson, französischer Prediger zu London, aus sämmtlichen bisher erschienenen Werken Vermigli's vier Bücher Loci communes, das heißt alle auf Dogmatik, Moral und Polemik bezüglichen Stellen, die er nach dem System Calvin's in Ordnung brachte (London, Fol.). Dieses später vermehrte und mehrmals gedruckte Werk ist für das Studium der reformirten Theologie im 16. Jahrhundert eine der wichtigsten Quellen.

S. über Vermigli: Simler, Oratio de vita et obitu D. Petri Martyris. Zürich 1562. 4°. — Schlosser, Leben des Theodor Beza und des P. M. Vermigli.

Heidelberg 1807. — Leben der Väter und Begründer der reformirten Kirche. Bd. 7. Elberfeld 1858. C. Schmidt.

Veronica. Die heilige Veronica mit ihrem Schweißtuche, auf dem das treue Bildniß des dornengekrönten Heilandes ausgeprägt worden, ist eines der interessantesten und namentlich der archäologisch bedeutsamsten Gebilde der christlichen Sage des Mittelalters. Nach der gewöhnlichen Gestalt der Legende, wie sie z. B. die Bollandisten beim 4. Februar (Tom. I. Febr. p. 449 sq.) darbieten, war Veronica oder Berenice (auch Beronice oder Verenice) eine fromme Frau zu Jerusalem, die beim Anblick des mit bluttriefendem und geschändetem Angesicht nach Golgatha hinaufziehenden Christus, von innigem Mitleiden ergriffen, ihr Kopftuch abzog und ihm darreichte, damit er sich das Blut und den Schweiß auf seinem Antlitz damit abtrockne. Zum Dank prägte der Herr ihr die Züge seines Gesichts, entstellt von Schmerz und Leiden, wie sie waren, auf dieses Tuch ab und reichte es ihr als ein Angedenken und Pfand der Liebe. Auf diese Art soll eines der ältesten jener authentischen und nicht mit Händen gemachten Abbilder Christi (*εἰκόνες ἀχειροποίητοι θεότευκτοι*) entstanden seyn, mit denen sich die legendarische Tradition so viel zu schaffen macht: die älteste künstlerische Darstellung des Caput spinosum s. cruentatum, das graphische Urbild zu Correggio's und anderer berühmter Maler Darstellungen des Schweißtuchs mit dem dornengekrönten Christuskopfe und nicht minder zu den „an das Haupt des Herrn Jesu" gerichteten christlichen Hymnen, z. B. zu der uralten Sequenz „Salve sacra facies", zu S. Bernhard's: „Salve caput cruentatum"; zu Paul Gerhard's: „O Haupt voll Blut und Wunden", u. s. w. — Besondere Modifikationen und Erweiterungen der Veronicasage sind: 1) Veronica (oder vielmehr *Βερονίκη*, nach dem um's Jahr 600 lebenden Johannes Malala in seiner Chronographia p. 305) soll jenes blutflüssige Weib gewesen seyn, welches durch das Anrühren von Jesu Gewand heil wurde (Matth. 9, 20—22) und welches dann nach dem Berichte des Eusebius (H. E. VII, 17. 18) dem Herrn eine Statue in ihrer Vaterstadt Paneas in Syrophönicien errichtete; — s. den Erweis der Unmöglichkeit dieser Combination in den AA. SS. Boll. l. c. p. 454. — 2) Veronica soll königlichem Geschlecht entsproßt und eine Enkelin Herodes des Großen durch die Salome gewesen seyn, — eine Combination, die offenbar eine Verwechslung mit der Berenice, der Mutter der Herodias und Großmutter der Salome, und somit einen groben Anachronismus involvirt (s. AA. SS. l. c.). — 3) Veronica soll mit 50 Anderen (Jünglingen und Jungfrauen) als Märtyrerin in Antiochia gestorben seyn (so z. B. Beda, nach einer ebenfalls jeglicher chronologischen Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit entbehrenden Tradition). — 4) Veronica soll die Geliebte eines gewissen Amatus gewesen seyn, der als „famulus S. Virginis Mariae et Josephi, et Domini bajulus ac nutricius" bezeichnet wird. Dieser Amatus soll mit ihr zuerst nach Rom und von da später im Gefolge des heil. Martialis nach Gallien gewandert seyn, hier nach dem Vorbilde der Eremiten des Berges Carmel ein heiliges Leben geführt haben und im Jahre 75 unserer Zeitrechnung gestorben seyn (AA. SS. l. c. p. 453). — 5) Nach der gewöhnlichsten abendländischen Sage soll der am Aussatz gefährlich erkrankte Kaiser Tiberius Kunde von dem wunderbaren Christusbilde auf der Veronica Schweißtuche erhalten und dieselbe daher nach Rom beschieden haben. Veronica habe diesem Befehle auch Folge geleistet, den Kaiser durch Berührung mit dem Tüchlein geheilt und so bewirkt, daß der nunmehr von Christi Gottheit Ueberzeugte den Pilatus als den Urheber des Todes Christi ins Exil geschickt habe. Veronica aber sey mit dem wunderthätigen Sudarium in Rom geblieben, habe dasselbe dann dem heil. Clemens, des Petrus Nachfolger, testamentarisch vermacht und so die köstliche Reliquie in den Besitz der römischen Päbste gebracht. — In der That rühmte sich seit Pabst Johann VII. (705) die Kirche S. Maria Maggiore, später aber und noch jetzt die Peterskirche Roms, das wunderbare Bildniß zu besitzen. Nur fürstlichen Personen gestattet man hier den köstlichen Schatz zu sehen, und auch diesen nur, wenn sie sich zuvor unter die Titulardomherren zu St. Peter haben aufnehmen lassen.

Da aber auch Mailand in Oberitalien und Jaen in Spanien Ansprüche darauf erheben, das ächte Sudarium Veronica's zu besitzen (vgl. Benedict XIV. [Lambertini], De Servorum Dei beatificatione etc. l, IV. p. 2. c. 31), so muß die ganze Nachricht vom Gelangen desselben nach Rom äußerst zweifelhaft bleiben, und auch das angebliche Zeugniß, welches bereits Methodius († 311) zu ihren Gunsten abgelegt haben soll (nach Marianus Scotus bei Gretser, De imaginibus non manu factis, c. 16., und nach Baronius, Annal. ad an. 34. nr. 138) würde selbst unter der Voraussetzung seiner Authentie nicht viel zu ihrer Beglaubigung beitragen können. Denn was die geschichtliche Existenz einer heil. Veronica überhaupt fast mehr als zweifelhaft macht, ist die Thatsache, daß noch im 13. Jahrhundert nicht sowohl die Besitzerin des wunderbaren Schweißtuchbildes, als vielmehr dieses selbst mit dem Namen „Veronica" bezeichnet zu werden pflegte. — So sagt Gervasius von Tilbury (um's J. 1210) in seinen Otia imperialia cap. 25: „De figura Domini, quae Veronica dicitur . . . . Est igitur Veronica pictura Domini vera"; und Matthäus Paris ad an. 1216 redet von der „effigies vultus Domini, quae Veronica dicitur". Was liegt da näher, als die schon von Papebroch, Mabillon u. A. ausgesprochene Annahme, Veronica sey ursprünglich nichts Anderes, als eine corrumpirte Contraktion von vera icon (*εἰκών*), bedeute also selbst so viel als wahres, authentisches Bildniß, imago non manu facta sed divinitus impressa? Es hat diese von den meisten Neueren gebilligte Meinung (vgl. Gieseler, Kirchengesch. I. S. 86) jedenfalls viel für sich, zumal auch das, daß sie sich mit dem Wesentlichen von der neuerdings durch Wilhelm Grimm (die Sage vom Ursprung der Christusbilder, Berlin 1843) aufgestellten scharfsinnigen Erklärung des Ursprungs der Veronicasage sehr wohl vermitteln und zusammenfassen läßt. Nach Grimm wäre nämlich diese Sage nichts als die ins Abendländische umgesetzte oder übertragene Abgarussage der griechischen Kirche, das lateinische Aequivalent jener (schon bei Moses von Chorene und Evagrius im 5. und 6. Jahrhundert vorkommenden) Legende, welcher zufolge Christus den Boten des edessenischen Fürsten Abgar außer einem eigenhändigen Briefe auch ein durch göttliche Kunst gefertigtes Portrait seiner selbst für diesen mitgegeben hätte. Anhaltspunkte für die in der Veronicasage vorliegende freie Nachbildung dieser Legende hätten namentlich die Nachrichten bei Eusebius und Johannes Malala über Beronice (Berenice), die geheilte Blutflüssige von Paneas, dargeboten (vgl. oben). Besonders in der angelsächsischen Form der Sage (bei Beda) trete die erst in späterer Zeit hergestellte Beziehung zwischen dem das authentische Abbild Christi enthaltenden Tuche und zwischen dem blutflüssigen Weibe als seiner angeblichen Besitzerin deutlich zu Tage u. s. w. Es kann in der That sehr leicht so gegangen seyn, daß man zunächst das Weib zu Paneas ihre Statue nach dem Modell eines ähnlichen Schweißtuchportraits oder authentischen Bildnisses herstellen ließ, wie das von Christus nach Edessa geschickte gewesen seyn sollte, und daß man dann weiterhin in dem von alter Tradition angegebenen Namen dieser Frau eine acuminöse Anspielung auf die wunderbare Eigenschaft ihres Besitzthums, ein „wahres Bild" (vera icon) des Herrn zu seyn, zu finden meinte. Die äußerst unkritische Geschichtsbetrachtung und Sprachwissenschaft des Mittelalters hat nicht selten noch phantastischere Combinationen vollzogen und mit oft noch wilderen etymologischen Künsten zu stützen gesucht. — Uebrigens hat die Tradition bis herab in die neueste Zeit auch ein angebliches Haus der heil. Veronica in Jerusalem, am Wege von der Wohnung des Pilatus nach Golgatha gelegen, zu zeigen gewußt; s. AA. SS. l. c. p. 450 f.

Vergl. überhaupt: Gretser, Syntagma de imaginibus non manu factis. Ingolst. 1622. — Joh. Jac. Chifflet, De linteis Christi sepulchralibus servatis crisis historica. Antverp. 1624. — Js. Beausobre, Des images de main divine (Bibliotheque Germanique, Tom. XVIII, 10). — Auch Tillemont, Memoires etc. Tom. I. p. 471 sq.

Zöckler.

Versöhnung. Unter Versöhnung wird auf theologischem Gebiete verstanden die Wiederaufnahme der durch die Schuld der Sünde von Gott geschiedenen Menschheit in

die Gemeinschaft Gottes durch seine vergebende Liebe. Sie bildet eine wesentliche und Hauptseite in der Heilsökonomie des Alten und Neuen Testaments und eine Grundlehre in dem Bekenntniß der Kirche aller Zeiten.

Blicken wir vorerst auf die geschichtliche Entwickelung dieser Heilsidee. Schon im Opfer Abel's (1 Mos. 4, 3—5.), welcher dem Herrn Thiere von seiner Heerde schlachtete, werden wir nicht bloß einen Ausdruck seines Dankes und seiner Bitte zu erkennen haben, sondern zugleich den Drang, hiemit seinen Schmerz über seine Sünde zu bezeugen und sich Gottes Wohlgefallen dadurch wieder zuzuwenden. In diesem Uropfer der Menschheit sind die verschiedenen Seiten des Opfers noch ungetrennt verbunden. Eben so trägt Noah's Opfer (1 Mos. 8, 20.) noch diesen allgemeineren Karakter. Und auch im Opfer Abraham's (1 Mos. 22.), worin er seinen Sohn Isaak zu schlachten willens war und statt seiner auf des Herrn Befehl einen Widder darbrachte, spricht sich zunächst nur die Liebe, welche selbst das Liebste dem Herrn opfert, im Allgemeinen aus, ohne daß jedoch darin die Beziehung auf die Sünde ausgeschlossen wäre, welche das Liebesopfer eben in dieser Form, in der Dahingabe des Lebens fordert. Deutlicher läßt sich im Bundesopfer, worin Mose mit dem reinen Blute der Thiere zur Hälfte den Altar, zur Hälfte das Volk besprengte, der Zweck erkennen, das Volk, welches mit dem Herrn in einen Bund der Lebensgemeinschaft treten soll, von seinen Sünden vor dem Herrn zu reinigen.

Erst aber im mosaischen Opfer, welches auf's nachdrücklichste die Heiligkeit Jehovah's bezeugen und das Bewußtseyn der Sünde in Israel schärfen sollte, tritt die im Wesen des Opfers beschlossene juridische Seite und seine Bestimmung und Kraft zur Versöhnung der sündigen Menschheit in voller Bestimmtheit hervor. Die Bedeutung des täglichen Brandopfers zwar (עֹלָה), das in gewisser Hinsicht als Hauptopfer des israelitischen Cultus gelten kann, geht nicht auf in der Sühnung der Sünde des Volkes, befaßt vielmehr auch Bitte und Dank in sich, und ist der gottesdienstliche Ausdruck für die fortwährende völlige Liebeshingabe des Volks an Jehovah. In den Friedensopfern (שְׁלָמִים) ferner, worin die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft kundgethan und ihre Befestigung bezweckt wurde, tritt das Moment des Dankes und der Freude vollends in den Vordergrund gegen jenes der Sühne. Aber es sind auch besondere Opfer geordnet zur Aufhebung der Sünde und zur Versöhnung mit Jehovah, die eigentlichen Sühnopfer. Speciell sind es unter denselben die Sündopfer (חַטָּאת), welche den Zweck haben, den Einzelnen von Vergehen zu entsündigen, wodurch die Ordnung Gottes aus Irrthum verletzt worden, während hingegen eine Verletzung derselben mit Absicht und Vorsatz gar nicht durch Opfer gesühnt werden konnte, sondern den Ausschluß aus der Gemeinde Israel selbst zur Folge hatte. Für die noch ungesühnten Sünden des ganzen Volkes sammt denen auch der Priester und des Hohenpriesters wurde jährlich Einmal das große Versöhnopfer dargebracht. Von nicht sowohl persönlicher als sachlicher Bedeutung dagegen ist das Schuldopfer (אָשָׁם), welches „für eine bestimmt begränzte Schädigung“ Ersatz leisten sollte. Zur Seite gingen diesen sühnenden Opfern die reinigenden Handlungen im Reinigungsopfer und Sprengwasser, welche nicht die Schuld der Sünde tilgen, sondern die Unreinheit aufheben sollten, die aus dem mit dem Wesen der Sünde eng verknüpften Anfang und Ende des Lebens (Zeugung, Geburt und Tod) für die Einzelnen durch Berührung entstanden war. Eine besondere Stelle nahm das Passahopfer (זֶבַח־פֶּסַח) ein, dessen Entstehung sich an die Ausführung der Kinder Israel aus Aegypten knüpfte und die Verschonung Israels vor der göttlichen Strafheimsuchung durch die Bestreichung der Thürpfosten mit dem Blute der Passahlämmer bezweckte. Dasselbe ist insofern das eigentliche geschichtliche Grundopfer des israelitischen Volkes, durch dessen Feier sich jeder Israelit immer von Neuem in der Gemeinschaft des erwählten Volkes und dieses in der Gnade Jehovah's selbst bekräftigte, während die Beschneidung hingegen für dieselbe die bleibende Grundlage bildete. Daher hat auch das Passahopfer einen universelleren Karakter und vereinigt als Verschonungsopfer, das es ist, beide, das Sühn- und Dankopfer.

Was nun den Hergang des Versöhnungsaktes durch das Opfer im Alten Bunde betrifft, so ist das Erste, daß der gläubige Israelit, welcher opfern wollte, sein Opfer, nachdem er sich zuvor geheiligt hatte, selbst, persönlich herzubrachte zum Heiligthume des Herrn, zur Bundeslade, später zum Tempel, resp. in den Vorhof desselben, da die Priester allein das Heilige selbst betreten durften. Das Opfer bestand in einem Thier, genommen aus dem Viehstande, wobei die Gattung desselben je nach der Art des Opfers und den Verhältnissen des Opfernden näher bestimmt war. Dasselbe mußte Eigenthum des Opfernden seyn und durfte keine Mängel und Gebrechen haben; für die wichtigsten Opfer wurde ein männliches Thier erfordert. Der Opfernde legte seine Hand auf das Haupt des Thieres, wobei er gleichfalls von Niemandem konnte vertreten werden. Dann erfolgte die Schlachtung des Thieres. Bei Privatopfern geschah diese durch den Opfernden selbst, hingegen bei den ständigen gottesdienstlichen, sowie bei den für das ganze Volk dargebrachten Opfern geschah sie durch den Priester. Die Brand-, Sünd- und Schuldopfer wurden an der Nordseite des Altars geschlachtet. Das Blut, welches dem Thiere entströmte, wurde vom Priester in einem Becken aufgefangen und damit der Altar besprengt. Bei den Brand-, Schuld- und Friedensopfern wurde das Blut bloß rings um den Altar geschwenkt, bei den Sündopfern aber, je nach der Bedeutung derselben, in stufenweiser Steigerung entweder auf die Hörner des Altars gethan oder in's Heilige gebracht, um es siebenmal vor Jehovah an den inneren Vorhang zu sprengen und an die Hörner des Räucheraltars zu thun, oder endlich selbst, wie beim jährlichen Versöhnopfer, durch den Hohenpriester in's Allerheiligste getragen, um siebenmal den Deckel der Bundeslade damit zu besprengen. Hierauf folgte, außer beim Passahopfer, die Verbrennung des Opfers auf dem Altar, und zwar beim Brandopfer des ganzen Thiers, d. h. sämmtlicher Fleisch- und Fettstücke, bei den übrigen Opfern aber bloß der letzteren. Wo die Verbrennung nicht ganz stattgefunden hatte, wurde das Fleisch entweder, wie beim Opfer des Versöhnungstages und den für die Gemeinde oder den Hohenpriester dargebrachten Sündopfern, sammt den übrigen Stücken an einem reinen Orte außerhalb des Lagers verbrannt oder, wie bei den für einzelne Personen dargebrachten Sündopfern, im Vorhof des Heiligthums von den Priestern verzehrt, oder endlich, wie bei den Friedensopfern, nach Wegnahme der für die Priester bestimmten Theile, beim Passahlamm selbst gänzlich, von den Darbringern zu einem fröhlichen Opfermahle verwendet, womit der Genuß der begleitenden Speiseopfer verbunden war. (S. Artikel über den Opferkultus des A. T.)

In diesen Momenten verlief die Darbringung des Opfers, auf Grund dessen der Israelite vor das Angesicht Jehovah's treten durfte. Wir sehen darin in symbolischer Fassung alle Momente aufgenommen und dargestellt, welche das Wesen der Versöhnung ausmachen.

Damit nämlich ein Opfer für den Sünder zur Versöhnung gelten könne, war für's erste nothwendig, daß dasselbe ein Lebendiges sey, daß es eine Seele habe; denn darum handelt es sich im wahren Opfer, die Seele selbst Gott darzubringen. Das Opfer des Alten Testaments bestand in einem Thier. Dieses Thier mußte ferner Eigenthum des Opfernden und aus seinem eigentlichen Lebens- und Berufskreise genommen seyn; denn nur so vermochte es eben seine Seele zu vertreten. Dieß war der Fall bei den Hausthieren. Und endlich mußte es zu den reinen Arten der Thiere gehören und selbst ohne Fehl und Makel seyn; denn nur Reines darf vor das Angesicht des heiligen Gottes gebracht werden. Entsprach hiemit die Gabe des Opfers, das Opferthier, der Bedeutung eines gottgefälligen Opfers, so mußte weiter der Akt des Opferns als seine eigene Handlung gelten können. Dieß wurde für's erste dadurch bewirkt, daß der Opfernde selbst, persönlich, das Opferthier zu der Stätte hinzubrachte, „da der Name Jehovah's wohnt.“ Hiemit ging die Initiative des Opfers von ihm aus. Hatte er das Thier in den Vorhof oder zum Altar hinzugebracht, so legte er mit allem Nachdruck seine Hand auf den Kopf des Opferthiers, um damit an

zuzeigen, daß er den Sinn und Willen seines Gemüthes, welches auf diesem Wege der Darbringung Versöhnung mit Jehovah suchte, auf das Thier übertrage — eine Deutung der Handauflegung, die sich klar in 3 Mos. 16, 21. ausgesprochen findet. Hiemit ist die stellvertretende Bedeutung, welche das Opfer für den Opfernden hat, zum vollen Ausdruck gekommen. Die freiwillige Selbstaufgabe ferner, welche im wahren Opfer stattfindet, wird ausgedrückt in der Schlachtung des Opferthiers, weßhalb dieselbe auch bei allen Opfern, die für Einzelne gebracht wurden, durch diese selbst geschah. Und auf der nördlichen Seite des Altars wurde dieser Opferakt vollzogen, weil dieselbe als die „dunkle und freudenlose" das begleitende Verzichten auf die Welt und ihre Freuden bezeichnet. Die Völligkeit dieser Selbstaufgabe aber, wornach der Mensch auch gar nichts Eigenes festhalten, sondern Alles Gott dargeben will, findet seinen symbolischen Ausdruck im Brandopfer, bei welchem das Opferthier sowie das begleitende Speisopfer gänzlich verbrannt wurde und der Duft davon gen Himmel emporstieg. Liegt nun in dieser Freiwilligkeit und Völligkeit der Selbstaufgabe eine sühnende Kraft, so wird aber zur Vollständigkeit der Sühne noch ein Weiteres erfordert. Es muß nämlich dieses Opfer auch vor das Angesicht Gottes, von welchem die Sünde den Sünder scheidet, gebracht werden. Da nun das Wesen des Opfers als freiwilliger Selbstaufgabe eben darin besteht, daß die Seele in den Tod dahingegeben werde, so gilt es, diese in den Tod dahingegebene Seele vor Gott zu bringen, die Leibesseele des Thiers als Symbol der persönlichen Seele des Menschen. Dieß geschieht in dem Blute, welches vom geschlachteten Opferthier aufgefangen worden; denn im Blut ist die Seele des Thieres (3 Mos. 17, 11), und das Blut sühnt durch die Seele (בַּנֶּפֶשׁ), d. h. „vermittelst dessen, daß die Seele in ihm ist" (Hebr. 9, 22) — weßhalb auch nach der israelitischen Satzung das Blut durch stetes Rühren vor dem Gerinnen geschützt werden mußte. Und vor Gottes Angesicht wird es gebracht, indem der Altar, das Heilige und das Allerheiligste damit besprengt werden. Das Besprengen und Bestreichen aber dieser Symbole der Gegenwart Gottes mit Blut wird in der heil. Schrift so ausgelegt, daß das Blut hiemit zwischen Gott und die Sünde trete, sey es, um das Angesicht Gottes oder die schuldige Seele des Sünders vor demselben zu decken — welche zweifache Vorstellung sich in der heil. Schrift findet (1 Mos. 32, 21. Jer. 18, 23). Es dient das reine Blut zur Deckung der Sünde (כֹּפֶר, Ps. 49, 8. Hiob 33, 24), so daß nun Gott nicht mehr die Sünde ansieht, welche den Menschen vor Gott verwerflich macht, sondern in dem Symbol des reinen Blutes die von ihrem falschen Selbst sich lösende und willig Gott sich dargebende Seele des Menschen. Insofern mit dem zürnenden Blick Jehovah's auch seine Strafe von der Sünde abgewendet wird, erscheint das Blut zugleich als Zahlung und Lösegeld (2 Mos. 30, 12. 4 Mos. 35, 31), die Sünde aber ist dadurch getilgt (weggewischt Jer. 18, 23., in die Tiefe des Meeres geworfen Mich. 7, 19). Weil aber zur wahren Wiedervereinigung des Sünders mit Gott erfordert wird, daß Gott selbst auch willig dem Sünder entgegenkomme und sein Opfer annehme, so ist dieses Besprengen mit Blut nicht mehr Sache des Opfernden selbst, sondern des Priesters, der im Namen Jehovah's die Vermittelung zwischen ihm und dem Sünder bildet, und am großen Versöhnungstage, wo es die Sünden des ganzen Volkes zu sühnen gilt, selbst des Hohenpriesters, der nur an diesem Tage das Allerheiligste betreten durfte.

Die Priester aber mußten, um diese Vermittelung übernehmen und ebenso im Namen Gottes der Menschheit gegenüber handeln, als diese vor Gott vertreten zu können, nicht allein überhaupt dem Volke Israel, sondern speciell überdieß dem Stamme Levi angehören, welcher von Gott aus den übrigen Stämmen besonders auserwählt und berufen war, damit er, von den Banden weltlicher Pflichten gelöst, ganz nur dem Dienste Jehovah's leben könne (Hebr. 5, 1—4). Hinsichtlich der persönlichen Beschaffenheit aber ward ein Zweifaches erfordert. Um nämlich Sünder vor Gott vertreten zu können, muß man selbst frei von Schuld, rein und untadelig seyn. Dieß wurde darin ange=

zeigt, daß der Priester zu seinem Dienste in äußerer Makellosigkeit und Reinheit erscheinen (3 Mos. 21.) und, bevor er für das Volk opferte, sich selbst durch Opfer entsündigen mußte (3 Mos. 16. Hebr. 7, 27). Das Andere aber, was das Opfer fordert, ist, daß der Priester durch die Gesinnung leidenden Mitgefühls mit dem sündigen Volk, für das er eintritt, verbunden sey. Auch dieses war durch die gliedliche Zugehörigkeit zum Volke Israel (Hebr. 5, 1. 2) vermittelt.

Auf Grund der durch diese Vermittelung des Priesterthums vollzogenen Sühnung, die Jehovah annimmt, ist die Versöhnung nun hergestellt, und der Sünder darf wieder zu Jehovah nahen. Seinen Ausdruck aber erhält dieser Zustand des Versöhntseyns in der Opfermahlzeit (זֶבַח), welche der Darbringer mit seiner Familie und seinen Freunden von dem Opferfleisch und dem begleitenden Speisopfer hielt, und dadurch, daß er so mit Jehovah, für welchen die besten Stücke des Opferthiers waren verbrannt worden, Tischgenossenschaft pflegte, sich in der Gemeinschaft mit ihm bekräftigte.

Diese wesentliche Stücke des Opfers, wodurch die Versöhnung bewirkt wird, finden sich aber nicht in allen Arten der Opfer gleichmäßig verwirklicht, sondern theils treten je die einzelnen gegen die anderen vor, theils fehlen einzelne gänzlich. Alle Thieropfer (im Unterschiede von den bloßen Speisopfern, מִנְחָה) enthalten zwar die Akte der Schlachtung des Opferthiers und der Sprengung des Blutes, denn ohne diesen Akt der Sühnung kann keine Versöhnung eintreten; aber die Opfermahlzeit als Zeichen und Unterpfand der geschehenen Versöhnung findet nur bei dem Friedensopfer statt. Bei den Sühnopfern ferner liegt das Hauptgewicht auf der Blutbesprengung, welche hier sehr ausgeführt ist, und woran sich bei dem jährlichen Versöhnopfer als weiterer ausdrucksvoller Sühnakt die Hinausführung des Bockes in die Wüste anschließt, auf welchen die Sünden des Volkes durch Handauflegung waren bekannt worden. So wird hier vorzugsweise das Moment der Sühne in dem Akte der Versöhnung betont. Im Brandopfer aber, welches sich durch die völlige Verbrennung des Opfers auf dem Altare von den übrigen Opfern unterscheidet, wird vornehmlich die Völligkeit der Liebeshingabe im Opfer abgebildet. Und das Passahopfer, worin Israel die geschichtliche Grundthat seiner Errettung aus der Knechtschaft Aegyptens feierte, war, wenn gleich keine Darbringung und Blutsprengung damit verbunden war, doch die fortgehende Wiederholung jenes ersten Passahopfers, worin einerseits zur Verschonung vor dem strafenden Gerichte Jehovah's die Thürpfosten der Häuser, die als Ort der Gnadenoffenbarung Jehovah's hiemit die Bedeutung eines Altars erlangten, bestrichen wurden, und andererseits die Kinder Israel's sich als das erwählte Volk des Herrn erwiesen, und vereinigte so in sich die Momente der Sühnung und einer Feier der Versöhnung.

Insofern diese Opfer des Alten Bundes nur bloße Symbole und Typen des wahren Opfers waren, konnten sie für sich eine wahre Versöhnung nicht bewirken. Wiederholt wird es im A. Test. bezeugt, daß Jehovah keinen Gefallen habe an der bloßen äußeren Darbringung, sondern allein an dem Opfer des Herzens (1 Sam. 15, 22. Ps. 40, 7. 51, 18—21. Hos. 6, 6. Jes. 1, 11), und daß er nicht um jener Opfer willen, als ob dieselben wirklich Sünde tilgen könnten, gnädig sey, sondern allein um seines Namens willen (Jes. 43, 23—25). Hätten doch auch jene Opfer nicht immer wiederholt zu werden gebraucht, wenn sie die Kraft wirklicher Sühne besessen hätten, wie dieß der Hebräerbrief Kap. 10. so überzeugend ausführt. Zugleich aber wies das A. Testam. auf eine spätere Zeit hin, wo das wahre Opfer werde gebracht und dadurch bleibende Versöhnung mit Gott bewirkt werden. Schon im Paradiese hatte Gott selbst auf dieses Opfer hingedeutet in den Worten, daß die Macht der Schlange nur durch Erleidung des Fersenstiches könne gebrochen werden. In einzelnen persönlichen Erscheinungen trat sodann diese Versöhnungsmacht mit vorbildender Wirklichkeit in der Geschichte Israel's hervor. Abel, welcher als Gerechter durch die Hand des Ungerechten den Tod erlitt, Isaak, welcher als Gabe der Liebe auf dem Opferaltar Gott dargebracht wurde, David, welcher um der Rechte Jehovah's willen so viele Verfolgungen ertragen

mußte, die Propheten, welche wegen ihres Zeugnisses für die Ehre und den Willen Jehovah's von dem eigenen Volke des Herrn verfolgt und getödtet wurden — sie alle sind Typen des Einen wahren Opfers zur Versöhnung der Welt. Und aus dem Grunde dieser typischen Geschichte erwuchs das Wort der Weissagung, welches eine vollgültige stellvertretende Sühnung und wahre Versöhnung ausdrücklich verkündigt. Der Knecht Jehovah's, um unserer Missethat willen verwundet und um unserer Sünde willen zerschlagen, wird die Strafe unserer Sünde auf sich nehmen, auf daß wir Friede hätten; und wenn er sein Leben zum Schuldopfer gegeben, wird er Samen haben, und Er, der Gerechte, wird Viele gerecht machen (Jes. 53.), und das Haus David's und die Bürger zu Jerusalem werden einen freien offenen Born haben wider die Sünde und Ungerechtigkeit (Sach. 13, 1). Dann werden die bloßen äußerlichen Opfer aufhören und ein ewiges Priesterthum wird bestehen (Sach. 6, 13), und die Kinder Israel's werden sich selbst als wahres Opfer dem Herrn darbringen, indem sie vermöge des neuen Herzens und des neuen Geistes, welchen Jehovah in sie geben wird, in seinen Geboten wandeln und seine Rechte halten und darnach thun werden (Jes. 60, 21. Jerem. 31, 35 f. 24, 7. Ezech. 36, 25—27). So werden die Kinder Israel's Priester des Herrn heißen (Jes. 61, 6), und es wird die Absicht, welche Jehovah von Anfang an mit seinem Volke hatte, in Erfüllung gehen, daß es ihm sey sein Eigenthum, ein priesterlich Königreich und ein heiliges Volk (2 Mos. 19, 5. 6).

Die Erfüllung dieser Vorbilder und Weissagungen ist geschehen durch *Jesum Christum*. Hievon zeugen die Schriften des Neuen Testamentes, und zwar alle ohne Ausnahme, obwohl mit dem Unterschiede, daß von der einen mehr diese, von der anderen mehr jene Seite der Versöhnung in's Licht gestellt wird. Speciell erweist Petrus Jesum als den wahren Knecht Gottes, welcher alles Leiden geduldig von der Sünder Händen hingenommen, der Hebräerbrief als den wahren Hohenpriester, welcher ein ewig gültiges Opfer dargebracht hat für die Menschheit, Johannes als Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt, die synoptischen Evangelien als das rechte Bundesopfer, wodurch das Neue Testament gestiftet worden zur Vergebung der Sünden, und Paulus als das wahre Sühnopfer, wodurch wir erlöset sind von unseren Sünden und versöhnt mit Gott, auf daß wir Friede hätten; die Liebe Gottes aber als der ewige Grund dieser Versöhnung tritt uns vornehmlich entgegen aus dem Briefe Pauli an die Epheser und aus den Briefen Johannis.

Auf's Nachdrücklichste bezeugt das N. Testam. die *Nothwendigkeit* einer Versöhnung, indem es lehrt, daß das Gericht Gottes von Einem über Alle gekommen zur Verdammniß (Röm. 5, 16) und daß wir von Natur seyen Kinder des Zornes (Eph. 2, 3. Röm. 2, 5. 9. 3, 19). Eben so bestimmt lehrt dasselbe, daß der Mensch selbst nicht im Stande sey, diese Versöhnung zu bewirken. Kein Gesetzeswerk vermag es (Gal. 3, 10); denn die fleischliche Satzung Israel's vermag nur Heiligung zur Reinheit des Fleisches zu bewirken, daß das Volk würdig dastehe im Dienste Jehovah's, und der Einzelne, in der Gemeinschaft des Volkes Gottes bestätigt, zur Gemeinschaft am Heiligthume zugelassen werde (Hebr. 9, 13. 10, 3). Und eben so ist auch kein Opfer, das wir selbst zu bringen vermöchten, ausreichend, unsere Seele zu lösen (*ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς* Matth. 16, 26; vergl. Ps. 49, 8. 9); es fehlt unserem sündigen Herzen dazu die Kraft der Liebe (Röm. 5, 7). Aber was die menschliche Liebe nicht vermag, das hat die *göttliche Liebe* selbst übernommen. Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab (Joh. 3, 16), daß er ihn gab als Sühnopfer für unsere Sünden (*ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* 1 Joh. 4, 10). Und es hat ihn ein wirkliches Opfer gekostet, seinen Sohn für uns dahinzugeben (*οὐκ ἐφείσατο τοῦ ἰδίου υἱοῦ* Röm. 8, 32), ein Opfer, wodurch seine Liebe gegen die Welt auf's Herrlichste sich erwiesen und bekräftigt hat (*συνίστησι τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην* Röm. 5. 8). Gott selbst war es in Christo, der die Welt mit sich versöhnte (2 Kor. 5, 19).— Aber gleicherweise hat die Liebe auch den *Sohn* bewogen, in die Welt zu kommen und

sich für uns zu geben (ὑπὲρ ἡμῶν Eph. 5, 2. Offenb. 1, 5), die Liebe des Gehorsams gegen seinen Vater und des Mitgefühls mit dem Elend unserer Sünde, beide entspringend in der Ewigkeit und sich bewährend in seinem zeitlichen Wandel hinieden (ὑπήκοος μέχρὶ θανάτου Phil. 2, 8. Röm. 5, 19; vergl. Hebr. 5, 8. 2, 10), μετριοπαθεῖν δυνάμενος τοῖς ἀγνοοῦσι καὶ πλανωμένοις Hebr. 5, 2. 4, 15. 2, 17). Es war des Sohnes eigener, freier Wille und Entschluß, daß er kam (ἰδοὺ ἥκω, τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου Hebr. 10, 9), und mit derselben Freiwilligkeit gab er auch sein Leben in den Tod dahin (οὐδεὶς αἴρει τὴν ψυχήν μου, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ Joh. 10, 18., ἔδωκε, παρέδωκεν ἑαυτόν Eph. 5, 2. Tit. 2, 14), und hielt diesen Entschluß mit klarem Bewußtseyn während seines ganzen irdischen Wandels bis zum Tode fest (Luk, 9, 51. Matth. 16, 21. Joh. 14, 31. Matth. 26, 53. 54). Wie von des Vaters Seite, so war es aber auch von der des Sohnes ein wirkliches Opfer, das er um unsertwillen brachte, ein Opfer, indem er seine himmlische Herrlichkeit dahinten ließ (Joh. 17, 5. ἑαυτὸν ἐκένωσε Phil. 2, 5—8), und ein Opfer, indem er kam, nicht um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben zu geben als der gute Hirte für die Schafe (Matth. 20, 28. Joh. 10, 11. 15. 17). So heiligte er sich selbst für uns, seine ewige Liebe zeitlich bezeugend und vollendend in dem freiwilligen, unschuldigen Erleiden des Todes um unsertwillen als das wahre Lamm Gottes (ἐγὼ ἁγιάζω με ὑπὲρ αὐτῶν Joh. 17. 19. διὰ πνεύματος αἰωνίου Hebr. 9, 14. ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ Joh. 1, 29). Die Ursache seines Todes aber ist unsere Sünde (παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν Röm. 4, 25.) er ist gestorben für die Sünder (ὑπὲρ ἀσεβῶν Röm 5, 6). — Indem er aber auf diese Weise den Tod für (ὑπὲρ) uns litt, litt er ihn zugleich an unserer Statt (ἀντί). Denn der Tod ist der Sünde Sold (Röm. 6, 23). Christus aber war frei von Sünde (μὴ γνόντα ἁμαρτίαν 2 Kor. 5, 21. ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησε 1 Petri 2, 22. ἀμνὸς ἄμωμος καὶ ἄσπιλος 1 Petr. 1, 19. Hebr. 9, 14), und er bewährte diese Reinheit mitten im Leiden von der Sünde der Welt, indem er dasselbe geduldig ertrug und Böses nicht mit Bösem vergalt (Apgesch. 8, 32. 1 Petr. 2, 22. 23). Er war gehorsam bis zum Tode (Phil. 2, 8), und erwies sich eben darin als den wahren Hohenpriester (ἀρχιερεὺς ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν), welcher nicht erst nöthig hatte, für eigene Sünde Opfer zu thun (Hebr. 7, 26. 27. vgl. 5, 3. 9, 7). Indem er aber dennoch unter die Uebelthäter gerechnet wurde (Luk. 22, 37), so ward er für uns zur Sünde gemacht und zum Fluch für uns (2 Kor. 5, 21. Gal. 3, 13), er trug unsere Sünden an seinem Leibe auf das Holz (1 Petr. 2, 24. Hebr. 9, 28), er erlitt Einmal den Tod als der Gerechte für die Ungerechten (1 Petr. 3, 18), auf daß unsere Sünde im Fleisch gerichtet und verdammet würde (Röm. 8, 3). So ist sein Leben, das er für uns gegeben, ein Lösegeld für die Sünde geworden (Matth. 20, 28. 1 Petr. 1, 18. vgl. Luk. 23, 31); denn so Einer für Alle stirbt, so sind sie Alle gestorben (2 Kor. 5, 14. Röm. 5, 18).

Dieses Opfer der göttlichen Liebe nun, wornach der Sohn Gottes, vom Vater dazu in die Welt gesandt, im Fleische um unserer Sünden willen den Tod erlitt, ist die Erfüllung der vorbildlichen Opfer des Alten Bundes. Christus ist das Opfer (κατ' ἐξοχήν). Er ist das rechte Brandopfer, Gott zu einem süßen Geruch (προσφορὰ καὶ θυσία τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας Eph. 5, 2), wodurch wir Einmal für immer geheiligt sind (Hebr. 10, 10). Ferner ist er das wahre Passahlamm (ἀρνίον ἐσφαγμένον Offenb. 5, 6. 13, 8.), geschlachtet für uns (τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη, Χριστός 1 Kor. 5, 7) und als Lamm Gottes tragend und hinwegnehmend die Sünde der Welt (αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου Joh. 1, 29. 1 Joh. 3, 5). Zumal aber ist er auch das vollgültige Sühnopfer für die Sünden der Welt. Gott hat ihn bestimmt und gesandt zur Sühnung für unsere Sünden (ἱλασμός 1 Joh. 2, 2. 4, 10. ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι Röm. 3, 25). Er hat sein Blut für uns am Kreuze vergossen, da ohne Blutvergießen keine Vergebung ist (Hebr. 9, 22); und sein Leben (ψυχή), das er in solcher Vergießung des Blutes dargegeben, ist die

Deckung und Lösung für uns (λύτρον ἀντὶ πολλῶν Matth. 20, 28), Er selbst das Lösegeld für Alle und an Aller Statt (ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων 1 Tim. 2, 6. Hebr. 7, 27). Durch sein Blut hat er uns losgekauft von unseren Sünden (ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας Tit. 2, 14. ἐλυτρώθητε τιμίῳ αἵματι Χριστοῦ 1 Petr. 1, 18. 19) und hat so unsere Erlösung bewirkt (ἀπολύτρωσις διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ Eph. 1, 7. Kol. 1, 14. Hebr. 9, 15), eine ewige Erlösung erfunden (αἰωνία λύτρωσις Hebr. 9, 12). Näher aber schließt diese sühnende Kraft des Opfers Christi noch eine zweifache Wirkung in sich: es ist dasselbe zugleich Reinigungsopfer und Bundesopfer. Gesonderter erscheint jenes in Stellen, wo gesagt wird, daß das Blut Jesu Christi (verglichen mit dem Blute der Ochsen und Böcke und der Asche der Kuh) uns reinige von todten Werken (Hebr. 9, 13). Hingegen fließen die Begriffe des Sünd- und Reinigungsopfers in einander über, wenn es heißt, daß uns Christus mit seinem Blute abgewaschen habe von unseren Sünden (Offenb. 1, 5. 7, 14), daß dasselbe uns reinige von unseren Sünden (1 Joh. 1, 7. Hebr. 1, 3) und daß unsere Herzen dadurch gereinigt werden vom bösen Gewissen (Hebr. 10, 22). Und dadurch nun, daß der Tod Christi die Erlösung von den Uebertretungen des Alten Bundes bewirkt hat, ist er zugleich die Ursache eines Neuen Bundes geworden, und das Blut Jesu Christi heißt das Blut des N. Bundes als Erfüllung des alttestamentlichen Bundesopfers (Matth. 26, 26. Hebr. 13, 20); Christus selbst aber ist auf Grund dessen der Mittler des Neuen Bundes διαθήκης καινῆς μεσίτης Hebr. 9, 15). — Was aber hiemit von der Darbringung des Bundesopfers gilt, das gilt gleicherweise von den anderen Opfern, die in Christo ihre Erfüllung gefunden haben. Indem er nicht ein fremdes, sondern sein eigenes Leben als Opfer dargegeben hat, so ist er beides zugleich, wie Opfer so Priester, und wie die Erfüllung aller Opfer des Alten Bundes, so die Erfüllung des ganzen alttestamentlichen Priesterthums. Denn während der Hohepriester des A. Bundes alljährlich, nachdem er für sich selbst geopfert, das Opfer für des Volkes Sünde darbrachte, hat er dieses gethan Einmal, indem er sich selbst opferte (ἑαυτὸν ἀνενέγκας Hebr. 7, 27. vgl. 10, 12. 14). Ja in ihm ist eben hiemit auch das vormosaische Opfer zur Erfüllung gekommen, wie uns dasselbe in Melchisedek entgegentritt, und zwar nicht wie beim levitischen, unter gänzlicher Aufhebung desselben, sondern als seine wahre Fortsetzung und Vollendung (Hebr. 5—7). — Als wahr ist nun dies Priesterthum Christi und als gültig vor Gott sein Opfer erwiesen durch die Auferstehung von den Todten, worin der Vater ihn zu seinem Sohne nach dem Geiste der Heiligkeit eingesetzt hat (Röm. 1, 4), und es bildet so seine Auferstehung die Besiegelung für die in seinem Tode gestiftete Versöhnung (1 Kor. 15, 17. Röm. 4, 25. 8, 34). In Kraft seines Blutes (διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος Hebr. 9, 12), welches besser redet denn Abel's (Hebr. 12, 24), ist er eingegangen in das Heilige, nicht das mit Händen gemacht ist, sondern in den Himmel, um vor dem Angesichte Gottes zu erscheinen für uns als der wahre Hohepriester Einmal am Ende der Zeiten auf ewiglich (ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων Hebr. 9, 24. 25. εἰς τὸ διηνεκὲς Hebr. 10, 14. vergl. διὰ πνεύματος αἰωνίου Hebr. 9, 14). Und dort steht er nun zur Rechten Gottes als unser Fürsprecher beim Vater (1 Joh. 2, 1) und vertritt uns und bittet für uns (Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25), bis daß er Alle zu sich ziehe (Joh. 12, 32. 10, 16).

So hat Gott die Welt mit sich in Christo versöhnt (κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ 2 Kor. 5, 18. 19. καταλλαγὴν ἐλάβομεν Röm. 5, 11), hat uns ihm angenehm gemacht in dem Geliebten und zur Gotteskindschaft wieder zurückgebracht, zur Liebe Gottes, von der uns nichts mehr scheiden kann (Eph. 1, 5. 6. Röm. 8, 32—39), hat uns erworben und verordnet zu einem Volk des Eigenthums (Tit. 2, 14. 1 Petr. 2, 9). Denn dadurch, daß sich Christus für uns geheiligt hat, sind auch wir geheiligt (Joh. 17, 19. ἡγιασμένοι διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ Hebr. 10, 10. 14), geworden ein heiliges Volk des Herrn (1 Petr. 2, 9). Christus

hat uns hiemit den Weg in das Heilige bereitet (*ἐνεκαίνισεν ἡμῖν τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων, ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ' ἔστι, τῆς σαρκός αὐτοῦ* Hebr. 10, 19 rc.), ja er selbst ist der Weg für uns, wie er die Wahrheit ist und das Leben (Joh. 14, 6). So haben wir denn Freudigkeit, hinzuzutreten zum Angesichte Gottes (*προσέρχεσθαι τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος* Hebr. 4, 16. 10, 19. 22. 7, 25. vgl. Röm. 5, 2. *ἐγγίζειν τῷ θεῷ* Hebr. 7, 19), wir haben Friede mit Gott durch unsern Herrn Jesum Christum, und dadurch Ruhe und Erquickung der Seele (Röm. 5, 1. Matth. 11, 28). Und nicht allein Israel hat diesen Zugang zu Gott im Glauben, sondern gleicherweise auch die Heidenwelt (*ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι* Eph. 2, 18); ja Alles im Himmel und auf Erden ist durch ihn mit Gott versöhnt (*ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ, εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* Kol. 1, 20).

In dieser Versöhnung der Welt nun, welche Gott nach dem ewigen Rathe seiner Liebe durch die Dahingabe seines einigen Sohnes in den Tod für unsere Sünde gestiftet hat, hat er seine Gerechtigkeit erwiesen und erweist sie noch in dieser Zeit (*εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* Röm. 3, 25. 26), darin, daß er uns die Sünde vergibt um Christi willen, der uns gemacht ist zur Gerechtigkeit (1 Joh. 1, 9. 1 Kor. 1, 30). Durch diese Gerechtigkeit aber herrscht die Gnade Gottes über uns zum ewigen Leben (Röm. 5, 17. 21). Denn wie durch Mosen das Gesetz gegeben, so ist durch Jesum Christum Gnade und Wahrheit geworden (Joh. 1, 16. 17. vergl. 2 Kor. 8, 9), welche vor der Zeit, von Ewigkeit her in Gott bestanden, aber nun in Christo offenbart (2 Tim. 1, 9. Tit. 2, 11) und ebenso die Ursache unserer Erlösung geworden ist (Eph. 1, 6. 7), als durch diese selbst jene Gnade für uns in der Zeit ausgewirkt worden ist (Röm. 3, 24) und sich in der Zukunft für uns vollenden wird (Eph. 2, 7. Tit. 3, 7. 1 Petr. 1, 13).

Sehen wir nun zu, wie diese göttliche That der Versöhnung durch Christum von der Kirche aufgefaßt und die Lehre von derselben im Laufe der Zeiten ausgebildet worden ist. Bei den apostolischen Vätern erscheint zwar der Glaube an die Versöhnung im kirchlichen Bewußtseyn festgegründet, aber die Lehre davon noch wenig entwickelt; sie pflegten sich an die Worte der heiligen Schrift anzuschließen, ohne die Frage nach ihrem gegenseitigen Verhältniß einer bestimmteren Erwägung zu unterziehen. Ihr Grundgedanke ist, daß Christus aus Liebe gegen uns nach dem Willen Gottes (*ἐν θελήματι θεοῦ*) sein Blut für uns (*ὑπὲρ ἡμῶν*), sein Fleisch für unser Fleisch, seine Seele für unsere Seelen dargegeben (Clemens Romanus), daß sich Christus Gott für uns zum Opfer dargebracht habe, auf daß wir durch den Glauben an ihn und seinen Tod dem Tode entgehen (Barnabas, Ignatius). Aehnlich steht die Sache noch bei den ersten Apologeten. Der Verfasser des Briefes an den Diognet sagt, Gott habe seinen Sohn als Lösegeld (*λύτρον*) für uns dahingegeben, den Heiligen für die Ungerechten, um darin seine Gerechtigkeit zu beweisen, damit wir durch solche Offenbarung der göttlichen Liebe zur Gegenliebe erweckt würden. Und Justin der Märtyrer bezeichnet es als einen seligen Tausch und Auslösung (*ἀνταλλαγή*), daß durch Eines Gerechtigkeit wir Ungerechte gerecht würden und Gott zu diesem Zwecke seinen Christus habe in Leiden den Fluch der Menschheit tragen lassen. Es wurden die verschiedenen Seiten des Heilswerkes in Einen Blick zusammengefaßt, und der leitende Grundgedanke war der der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in der Person Jesu Christi, wie ihn Irenäus am klarsten dahin ausspricht, daß der Logos durch seine Menschwerdung in Christo die ganze Menschheit, er das Urbild sein Abbild in sich zusammengefaßt, aus der Sünde in ihren Anfang zurückgeführt und erneuert, mit Gott wieder vereinigt und hiemit erst vollendet habe (*ἀνακεφαλαίωσις*, recapitulatio). Bald aber wurde die Kirche genöthigt, eingehender die Lehre von der Versöhnung in Christo zu behandeln. Den Hauptanstoß dazu gab die gnostische Irrlehre. Die Gnostiker ließen nach ihrer theogonischen, dualistischen Theosophie den höchsten Gott Jesum

in diese Welt des Demiurgen senden, um die Menschen aus der Knechtschaft desselben zu befreien und aus dem psychischen in's pneumatische Leben zu erheben. Der Demiurg kannte Jesum nicht, als er im Fleische erschien, und wollte an ihm sein Recht ausüben, indem er ihn zum Tode brachte, was freilich nur am psychischen Christus, nicht am pneumatischen geschehen konnte, dessen Tod ein bloßes Scheinbild war. Aber dadurch, daß der Demiurg in Jesu einen unschuldigen Menschen zum Tode brachte, verlor er selbst sein Recht an die Menschheit. Zugleich schilderten hiemit die Gnostiker den Kampf der Liebe, die im höchsten Gott waltete, mit der Gerechtigkeit, deren Repräsentant und Auswirker der Demiurg war, einen Kampf, worin der Demiurg durch den Vollzug der Gerechtigkeit nach seinem eigenen Gesetze von der Liebe, die ihn hinterging, geschlagen wurde. Indem nun die Väter der alten Kirche das Irrige in dieser Lehre des Gnosticismus zu überwinden bemüht waren, lag es ihnen nahe, im Werke der Versöhnung eben die Beziehung auf den Teufel herauszukehren, welchen sie in der gnostischen Lehre vom Demiurgen zu einem Untergott erhoben sahen. Und um so näher mußte ihnen solches liegen, je näher sie selbst geschichtlich noch jener Zeit standen, worin der Teufel, nach den eigenen Worten Christi, alle List und Gewalt zum entscheidenden Kampfe wider den Heiligen Gottes aufgeboten und im Heidenthum sich ein mächtiges Bollwerk aufgerichtet hatte, von welchem aus er noch nach seiner Ueberwindung durch Christum das Werk Christi zu hindern gedachte.

Wir begegnen dieser Auffassung zuerst bei Irenäus, obwohl sie nicht den Grundton seiner Lehre vom Heile bildete. Nach Irenäus war die Gewalt, welche der Teufel durch Verführung über die Menschen erlangt hatte, eine angemaßte und unrechtmäßige, weil der Mensch von Natur Gott als Eigenthum angehörte. Hieraus erwuchs für Gott das Recht, dem Teufel seinen Raub wieder zu entreißen, was Gott jedoch nicht durch Gewalt, sondern auf dem Wege Rechtens thun wollte. Der Teufel konnte aber nur dadurch besiegt werden, daß sich ein Mensch durch Sündlosigkeit seinem Rechtsverhältnisse entzog. Diese Sündlosigkeit konnte nun kein Mensch, nur Gott konnte sie leisten; doch aber mußte es von Seite des Menschen geschehen. So ward Gott Mensch in Christo, welcher die gesammte Menschheit in sich befaßte. Christus hat, allen Versuchungen Satans widerstehend und ihn als einen von Gott Abtrünnigen zurückweisend, vollkommenen Gehorsam geleistet. Dadurch hat er den Teufel ordnungsmäßig überwunden. Und indem er denselben nun vermöge seiner göttlichen Kraft gefangen hält, führt er die Menschen, nicht mit Anwendung von Gewalt, sondern durch die Ueberredung des Evangeliums, wiederum zu sich, ihrem wahren Herrn, im Glauben zurück. Auf diesem Wege hat Jesus zugleich den Unfrieden aufgehoben, in welchem der Mensch zu Gott stand. Und darin besteht das Moment der eigentlichen Versöhnung, während, was jener Kampf mit dem Teufel zunächst uns zuwege brachte, als Erlösung zu bezeichnen ist.

Einen bedeutenden Schritt weiter in dieser Lehre von der Ueberwindung des Teufels ging Origenes. Einerseits sieht er in dem Tode Jesu einen Kampf zwischen den zwei Machtreichen des Guten und Bösen, der zum Siege des ersteren geführt wird, und leitet von diesem Siege eine geheimnißvolle geistige, obwohl der physischen in ihrer Unmittelbarkeit ähnliche Wirkung des Segens für die Menschheit ab, wie dieß bei jedem Märtyrertode im engeren Kreise der Fall sey. Andererseits aber faßt er diese Ueberwindung des Teufels als ein rechtliches Vertragsverhältniß auf. Hatte nämlich Irenäus die Macht Satans über die Menschen als einen zwar faktischen, aber unrechtmäßigen Besitz behandelt, so gibt Origenes ein vom Satan errungenes Recht zu, das aber Gott durch ein Lösegeld abzukaufen wisse. Dieses ist das Blut, die Seele seines Sohnes. Hiebei wird aber der Teufel getäuscht, indem die reine Seele Christi ihm solche Schmerzen verursachte, daß er sie wieder loslassen mußte. Neben dieser Auffassung geht zwar bei Origenes noch die andere einher, daß Jesus, welcher als der Reine den Tod nicht verdiente, vielmehr hierin der Menschen Sünde trug, durch solches Vergießen seines unschuldigen Blutes Gott ein wohlgefälliges Opfer dargebracht habe, um dessentwillen uns

von Gott die Sünden vergeben werden. Allein theils findet sich diese biblische Anschauung bei ihm nicht weiter ausgeführt, theils steht sie ohne innere Verbindung mit jenem Rechtshandel da — es sey denn durch die Grundanschauung, daß Gott an sich zwar auch ohne dieses Opfer hätte die Sünde vergeben können, daß aber der Logos aus Rücksicht auf die Bedürftigkeit der sündigen Menschen die Versöhnung mit Gott, wie durch seine andere Offenbarungen in vorbereitender Weise, so in vollkommener Weise durch seine Erscheinung im Fleische und die Erleidung des Todes hienieden habe bewirken wollen.

In den Fußtapfen des Origenes ging Gregor von Nyssa. Nach ihm verlangte Satan als Kaufpreis für die Menschen, die sich ihm freiwillig verkauft hatten, das Höchste hienieden, den von der Jungfrau geborenen, sündlosen, wunderthätigen Christus, der sich ihm dazu angeboten hatte. Indem nun Gott seinen Sohn, der zu diesem Zwecke die Menschheit angenommen, in die Gewalt des Teufels zum Tode dahingab, handelte er nach strenger Gerechtigkeit. Zugleich aber offenbarte er hiebei seine Weisheit darin, daß er in diesem Tauschvertrage (ἀντάλλαγμα) den Teufel überlistete, welcher die in's Fleisch gekleidete Gottheit, die er hinter Jesu nicht vermuthet hatte, nicht festzuhalten vermochte. Die gleiche Vorstellung von einem Lösegeld an den Teufel hat auch Basilius der Große, Ambrosius, desgleichen Leo der Große, welcher die Absichtlichkeit der Täuschung sehr stark betonte, und Gregor der Große, welcher dagegen mit Irenäus den rechtmäßigen Anspruch des Teufels an die Menschen bezweifelte.

Noch weiter hat in dieser Richtung Augustin die Lehre fortgebildet, indem er aus dem Vertragsverhältniß mit Satan einen eigentlichen Rechtsproceß machte. Nachdem Satan, welcher dem Gesetze Gottes durchaus unterworfen ist, die Menschen durch die Verführung Eva's zu seinem rechtlichen Eigenthum gemacht hatte, unterjochte ihn der Sohn Gottes auf dem Wege strengsten Rechts (jure aequissimo). Dadurch nämlich, daß Satan in dem menschgewordenen Gottessohn einen sündlosen, ihm nicht verfallenen und des Todes in keiner Weise würdigen Menschen tödtete, hat er sein Recht über die Menschen verwirkt und ist genöthigt worden, Diejenigen, welche an den Sohn Gottes glauben, aus seiner Botmäßigkeit zu entlassen, ja als Unterworfener des Menschensohns ist er selbst ein Knecht der Menschen geworden.

Dieses streng juristische Moment trat bei andern Kirchenvätern wieder mehr zurück gegen die allgemeinere Vorstellung von einem Kampfe, welchen Christus mit dem Satan aufgenommen hat, um ihm seine Beute, die Menschheit, zu entreißen. Gern wählte man dafür das Bild des Fischfangs und verglich den Teufel mit dem Leviathan der heiligen Schrift, welcher durch die Lockspeise des Fleisches Christi an der Angel der göttlichen Tugenden des Sohnes Gottes gefangen wurde (Rufinus, Gregor der Große), und seinen Raub, die sterblichen Menschen, wieder von sich geben mußte (Joh. Damascenus). Ein anderes, später beliebtes Bild, ist das von einer Vogelschlinge oder einer Mausfalle, die Christus in seinem Kreuze gestellt habe. Noch über die Zeit der Kirchenväter hinaus, durch das ganze Mittelalter hindurch, erhielt sich diese Auffassung, wenn sie auch nicht mehr als die eigentlich herrschende bezeichnet werden kann. So leitet Nik. von Methone die Nothwendigkeit der Menschwerdung von dem Zwecke ab, die Herrschaft Satans über die sündige Menschheit aufzuheben, und Bernhard von Clairvaux lehrt, daß, wie der Mensch durch die Zulassung Gottes mit Recht in der Gewalt Satans sich befinde, so Gott auch diesen nicht, wie er gekonnt hätte, durch seine Macht, sondern durch seine Gerechtigkeit der Herrschaft über den Menschen beraubt habe. Hugo von St. Viktor und Robert Pulleyn fassen die Befreiung vom Teufel als Folge der durch die Genugthuung Christi geschehenen Versöhnung der Menschen mit Gott auf. So auch Thomas von Aquin, wogegen Petrus Lombardus wieder mehr die sittliche Seite in dem Kampfe hervorhebt. Jakob de Theramo stellt die Versöhnung als einen Rechtsstreit zwischen Christus und Belial

geradezu in dramatischer Weise dar. Und die Passionsspiele des Mittelalters beweisen, wie tief diese Vorstellung selbst in's Volksbewußtseyn eingedrungen war.

Gegen diese Auffassung der Versöhnung als Rechtsstreit mit dem Teufel sind jedoch schon in der Zeit der Kirchenväter ernste Bedenken erhoben worden, am nachdrücklichsten von Gregor von Nazianz. „Wenn," so argumentirt derselbe, „das Lösegeld keinem Andern gegeben wird, als dem gewalthabenden Besitzer, so frage ich, wem wurde dieses dargebracht und um welcher Ursache willen? Wurde es dem Argen bezahlt, pfui des tollkühnen Gedankens! dann empfinge ja der Räuber nicht blos von Gott, sondern Gott selbst als Lösegeld und hiemit einen überschwenglichen Lohn für seine Tyrannei." In diese Polemik stimmten viele andere unter den Vätern ein. Und allerdings ist es auch ein nicht unbedenklicher Irrweg, bei dem Akte der Versöhnung das Verhältniß Gottes zum Teufel, das doch nur eine sekundäre Bedeutung haben kann, als das Wesentliche hinzustellen und zu behandeln. Nicht zu reden von dem Gesichtspunkte der Ueberlistung, welchen man vielfach damit verband, und dem Resultate einer Belohnung des Räubers, dem sein Raub mit Zinsen vergütet wird, ist schon dieß überhaupt eine unwürdige Vorstellung, daß in diesem Rechtshandel Schöpfer und Geschöpf auf gleiche Stufe gestellt erscheinen. Ueberdieß aber wird die Gerechtigkeit Gottes von seiner Liebe in dem Maße getrennt, daß sie förmlich in eine andere Sphäre, in das Verhältniß Gottes zum Teufel verlegt wird. Vielmehr gilt es hingegen, die Gerechtigkeit und Wahrheit Gottes, wie seine Liebe und Gnade, in dem Verhältniß zwischen Gott und Menschheit selbst zu erweisen; denn die Menschheit ist's, um deren Versöhnung sich's handelt, und sie selbst hat sich durch freie Einwilligung in die Sünde mit Schuld vor Gott beladen. Erst von hier aus kann dann auch das Verhältniß Gottes zum Teufel, welcher den Menschen zur Sünde verführt hat, in Betracht kommen, und wird von da eben sein richtiges Licht erhalten.

Dieß ist auch von den Kirchenvätern bereits zum großen Theile erkannt worden. Doch hat man jenen göttlichen Rechtsvorgang mit der Menschheit, dessen Frucht unsere Versöhnung ist, in verschiedener Weise dargestellt. Anfangs hielt man sich noch in allgemeineren Vorstellungen und Ausdrücken. Irenäus sagt, daß Christus durch seinen im Tode gipfelnden Gehorsam unseren Ungehorsam wieder gut gemacht und dadurch unsere Schuld vor Gott aufgehoben habe zur Vergebung unserer Sünden. Ebenso spricht sich Hilarius von Poitiers nur im Allgemeinen dahin aus, daß der Logos freiwillig das Leiden übernommen habe, um dem Strafamte genugzuthun, und Ambrosius: um die Sentenz zu erfüllen, welche für die Missethat des sündigen Fleisches den Tod fordert. Eingehender begründet diese Auffassung Athanasius. Nach seiner Darstellung mußte Gott sein Wort, wornach er auf die Sünde den Tod als Strafe gesetzt hat, erfüllen. Und doch war es der Güte Gottes nicht würdig, die Menschen wegen der vom Teufel geschehenen Verführung verloren gehen zu lassen. Da nun der Logos erkannte, daß das Verderben des Menschen nicht anders könne gehoben werden, als durch Erleiden des Todes, so nahm er, weil er selbst unsterblich ist, den sterblichen Leib des Menschen an, damit diese Theilnahme dessen, der über Alles ist, für Alle (*ἀντὶ πάντων*) dem Tode Genüge leistete, und wegen der Einwohnung des unsterblichen Logos das Verderben aufhörte. Er gab seinen Leib als reines Opfer in den Tod, und nahm durch die Darbringung des Entsprechenden, Stellvertretenden, (*τῇ προσφορᾷ τοῦ καταλλήλου*) von allen Seinesgleichen den Tod hinweg; denn er erfüllte hiemit für Alle, was dem Tode gebührt, und überkleidete vermöge dieser Gleichheit als der Unsterbliche Alle mit Unsterblichkeit. Auch nach Cyrill von Jerusalem bewahrte Gott seine Wahrheit, welche auf Grund seines Wortes für die sündige Menschheit den Tod forderte, und seine Liebe, welche die Menschen doch nicht wollte sterben lassen, dadurch, daß Christus in seiner Liebe unsere Sünden auf sich nahm und so als menschgewordener Gott für uns starb; denn nun ist unsere Sünde nicht so groß, als seine Gerechtigkeit.

Ebenso sagt Augustin, Christus habe, selbst ohne Schuld, unsere Strafe übernommen, um damit unsere Schuld zu bezahlen und unserer Strafe ein Ende zu machen.

Bei dieser Auffassung bewegt sich der Proceß der Versöhnung in der Sphäre des göttlichen Lebens selbst und besteht darin, gegenüber der Schuld des sündigen Menschengeschlechts die göttliche Liebe mit der göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit in Einklang zu bringen. Für die Sünde der Menschheit muß, damit die göttliche Gerechtigkeit aufrecht erhalten werde, der Tod gelitten werden. Um nun die Menschen selbst zu schonen, trifft die göttliche Liebe den Ausweg, daß der Logos selbst an die Stelle der Menschen tritt und durch seinen Tod die Genugthuung für die Sünde leistet, die dann uns zu Gute kommt. Die leitenden Begriffe dieser Auffassung sind somit: richterliches Urtheil, Strafe, Stellvertretung, Genugthuung und Aufhebung der Strafe. In ein vollständiges System sind dieselben gebracht worden von Anselm von Canterbury. Anselm geht von der Ehre Gottes aus, welche in seinem Reiche durchaus muß aufrecht erhalten werden, und seine Gerechtigkeit ist's, welche dieselbe bewahrt. Nun soll aller kreatürliche Wille dem göttlichen unterworfen seyn. Wer diese schuldige Ehre Gott nicht leistet, entzieht Gott, was sein ist, und dieß ist Sünde. So lange der Mensch Gott nicht erstattet, was er ihm geraubt, bleibt er in Schuld. Und zwar kann es nicht genügen, blos zurückzugeben, was er genommen, sondern für die zugefügte Unehre muß er mehr noch leisten, als er genommen hat. Wenn der Mensch diese Genugthuung nicht selbst freiwillig leistet, so nimmt sie Gott von ihm wider seinen Willen; dieß geschieht durch die Strafe. Es ziemt der Gerechtigkeit Gottes nicht, den Sünder ungestraft gehen zu lassen. Und diese Strafe darf um so weniger unterbleiben, als Gott durch den Menschen die Lücke, welche der Fall der Engel in seinem Reiche gemacht hatte, wieder ausfüllen wollte, der Mensch aber, wenn er nicht gestraft würde, den Engeln nicht gleich wäre, somit auch ihre Zahl unersetzt und die Ordnung seines Reiches unvollendet bliebe. Jeder Sünde muß entweder Genugthuung oder Strafe folgen. Die Strafe besteht nun darin, daß Gott dem Menschen nimmt, was sein ist, und hiezu gehört auch das, was er an sich (ohne Sünde) zu hoffen hätte, die Seligkeit. Da aber der Mensch Alles, was er hat, Gott schuldig ist, auch wenn er nicht sündigt, so hat er nichts, was er für seine Sünde geben könnte. Deshalb muß die Güte Gottes hinausführen, was der Mensch nicht kann. Da es gilt, für die Sünde des Menschen etwas Größeres zu leisten, als Alles, was nicht Gott ist, so vermag solches Niemand als Gott selbst zu leisten. Doch aber soll die Leistung vom Menschen geschehen, welcher gesündigt hat. So ist denn nothwendig, daß ein Gott-Mensch (deus homo) diese Genugthuung leiste. Aber hiezu kann wiederum nicht der allgemeine Gehorsam genügen, den der Mensch als solcher Gott schuldet, sondern allein dieß, daß er, während er, weil sündlos, den Tod nicht zu leiden brauchte, sich im Gehorsam, alle Gerechtigkeit zu erfüllen, zur Ehre Gottes in den Tod dahingab. Dieser Tod des Gottmenschen ist eine für die Sünde der ganzen Welt nicht bloß zureichende, sondern überschwengliche Genugthuung in Ewigkeit. Der Vater muß nun gemäß seiner Macht und Gerechtigkeit diese freiwillige Genugthuung dem Sohne vergelten. Doch wie kann er ihm selbst, der keines Dinges bedarf, diese Vergeltung entrichten? Er muß sie dafür einem Andern entrichten. Und wem könnte der Sohn diese Frucht und Vergeltung seines Todes schicklicher (convenientius) zuwenden, als denen, wegen deren Erlösung er Mensch geworden ist? Die Menschen, seine in der Tiefe des Elendes schmachtenden Eltern und Brüder macht er zu Erben seines Verdienstes, daß um seinetwillen denselben erlassen wird, was sie für ihre Sünde schuldig sind, und gegeben, was sie wegen der Sünde entbehren." Dieß die Theorie Anselm's — offenbar eine großartige, scharfsinnig aus Principien entwickelte Anschauung vom Werke der Versöhnung! Daß Anselm von der umfassenden Idee des Reiches Gottes ausgeht, bildet für die ganze Construktion dieser Theorie eine breite, biblische Basis, in der Ehre Gottes ist ein persönliches Princip gegeben, und das Reichsgesetz des göttlichen Willens verleiht dem Ganzen einen tiefen Ernst. Die Strafe tritt

dem Sünder, welcher die gebührende Leistung Gott schuldig bleibt, als Ersatz für die damit Gott entzogene Ehre mit dem ganzen Nachdruck ihrer remuneratorischen Kraft entgegen; die Menschwerdung Gottes erscheint nicht als einer von vielen möglichen, sondern als der einzige Weg, um die Ehre Gottes in seinem Reiche vollkommen wiederherzustellen; im Leben Jesu selbst liegt das Gewicht auf der sittlichen That des Gehorsams, und dem Tode Jesu kommt nicht bloß relative, sondern absolute Nothwendigkeit für das Werk der Versöhnung zu — alles sehr wesentliche Vorzüge des Anselm'schen Systems! Aber wir dürfen uns doch auch die wesentlichen Gebrechen desselben nicht verbergen. Vornehmlich sind es zwei, die uns darin entgegentreten. Der erste Mangel ist, daß Anselm sein Princip der Ehre Gottes, wovon er ausgeht, nicht durchgehends festhält. Dieser persönliche Standpunkt schlägt bald in den sachlichen um, wenn er die Sünde, die hiemit auch nur von ihrer negativen Seite aufgefaßt wird, darein setzt, daß der Mensch Gott nicht gebe, was er ihm schuldig ist, wenn er den Gehorsam Jesu im Tode, diesen von seinem übrigen Leben lostrennend, allein versöhnend seyn läßt, weil er an sich sittlich nicht gefordert sey, während dieß dagegen von seinem übrigen Gehorsam nicht gelte, und wenn alsdann die Frucht des Todes Jesu wie ein äußerer Erwerb, darüber man willkürlich disponiren könne, den Menschen nicht nach innerer Nothwendigkeit, sondern nach Belieben zugewendet wird zur Vergebung der Sünden. Noch tiefer aber greift ein anderer Mangel. Mit der Ehre Gottes nämlich ist noch nicht das höchste Princip für das Verständniß der Versöhnung gegeben. Denn in der Ehre culminirt nur die Selbstheit der Persönlichkeit; die Selbstheit aber bildet nur die Grundlage im Leben der Persönlichkeit, ihre Bestimmung hat sie dagegen in der Gemeinschaft, deren Wesen in der Liebe culminirt. Sonach darf nicht die Ehre, sondern muß die Liebe Gottes zum Princip der Versöhnung erhoben werden — obwohl also, daß seine Ehre darin gewahrt wird, wie ja die Liebe die Selbstheit nicht aufhebt, sondern vielmehr vollendet. Indem Anselm die Gerechtigkeit Gottes ausschließlich in den Dienst seiner Ehre stellt, geräth er in eine sehr formell und äußerlich juristische Behandlung von Sünde und Versöhnung, und geht so weit, daß er selbst die Menschwerdung Gottes nicht, was doch die heilige Schrift so klar und deutlich lehrt, aus dem liebenden Erbarmen Gottes, welcher die Menschen nicht will verloren gehen lassen, herleitet, sondern sie zur Herstellung der Ehre Gottes, und zwar zunächst in Rücksicht auf die durch den Fall der Engel in seinem Reiche entstandene Lücke, eintreten läßt. Erst in den Folgen der Genugthuung Christi, um derentwillen dem Menschen die Sünde vergeben wird, tritt aus dem Princip der Ehre Gottes seine Liebe hervor — eine Auffassung, welche einen Dualismus von Gerechtigkeit und Liebe zum Hintergrunde hat.

Diese Satisfaktionstheorie bekämpfte Abälard, die juridische Bedeutung und Wirkung des Todes Jesu läugnend, und stellte ihr die Lehre entgegen, daß nicht in der Gerechtigkeit Gottes die Ursache der Versöhnung und Erlösung zu suchen sey, sondern in der Liebe Gottes. Die besondere Gnade Gottes nämlich, wonach der Sohn Gottes unsere Natur angenommen und durch Wort und Beispiel jene göttliche Liebe bewährt habe, die erwecke in unseren Herzen eine solche, auf Glauben ruhende und durch Reue vermittelte Liebe, welche um Christi willen nichts zu ertragen scheue, vielmehr uns von der Knechtschaft der Sünde befreie und die wahre Freiheit der Kinder Gottes uns erwerbe. So treffend aber hiemit Abälard die subjektive Wirkung der göttlichen Liebe zur Versöhnung hervorhob, so sehr wird die entsprechende objektive Seite daran vermißt. Dieß suchte Petrus Lombardus zu ergänzen, indem er auch diese im ethischen Sinne verstand und folgenderweise aussprach: Der Mensch konnte nicht in's Paradies kommen, bis eine so große Demuth in einem Menschen erschienen, daß sie dem Menschengeschlechte so viel nützte, als der Hochmuth Eines Menschen ihm geschadet hatte. Hingegen wurde die juridische Seite wieder mehr betont von Hugo von St. Viktor: Gottes Zorn verlange Genugthuung durch eine dem Vergehen des Menschen angemessene Strafe, und diese habe Gott selbst dargebracht. Aehnlich lehrt Albert der Große.

Noch schärfer aber machte als ausschließliches Princip der Versöhnung die Gerechtigkeit geltend Alexander von Hales: Wohl hätte Gott durch seine Macht die Schuld der Menschen ohne Weiteres aufheben können, allein dieß wäre gegen die Ordnung gewesen, seine Gerechtigkeit fordert eine Genugthuung, und diese konnte Gott allein leisten. Christus habe in seinem Tode ein Aequivalent für die Schuld der ganzen Menschheit dargebracht — womit jedoch nach der Lehre der gesammten Scholastik zunächst nur die Erbsünde gemeint war, während für die aktuellen Sünden von den Einzelnen selbst noch Genugthuung zu leisten sey. Hier hat die göttliche Gerechtigkeit aber bereits einen modificirten Karakter angenommen. Während sie nämlich bei Anselm im Dienste der Ehre Gottes gestanden war und das Recht Gottes als Majestätsrecht geltend machte, so erscheint sie hier als Sache der Ordnung und zeigt noch bestimmter, als es früher zum Theil schon der Fall gewesen, einen bloß privatrechtlichen Karakter. Damit aber verlor auch das juristische Princip seine höhere Bedeutung, und es trat mit Nothwendigkeit eine Erweichung der starren Rechtstheorie ein. Schon viele unter den Kirchenvätern, wie Eusebius von Cäsarea, Basilius der Große, Cyrill von Alexandrien und Jerusalem, hatten mit dem Princip der Gerechtigkeit auch das der Liebe zu verbinden gesucht. Diesen Weg schlug auch Bonaventura ein, indem er den Prozeß der Versöhnung so darstellte: „Die Gerechtigkeit Gottes fordere Genugthuung für die Sünde, nur der Gottmensch aber könne sie leisten; so habe denn Gott aus Barmherzigkeit seinen Sohn als Mittler gegeben.“ Und Gerson, Peter d'Ailly und Andere folgten ihm. Hier trat nun freilich jener bereits bei Anselm latente Dualismus zwischen Gerechtigkeit und Liebe offen hervor, aber es war doch auch dem Principe der Liebe für die Versöhnung sein Recht geworden. Thomas Aquin nahm dieses Liebesmoment in anderer Weise auf, indem er, dem Vorgang von Origenes und Gregor dem Großen folgend, die Genugthuung unter den Gesichtspunkt des Opfers stellte. Und hiemit war ein weiterer Schritt zum Verständnisse der kirchlichen Versöhnungslehre gethan. „Christus war als Mensch nicht bloß Priester, sondern zugleich vollkommenes Opfer; denn er hat sein Leiden freiwillig zur Ehre Gottes und zu seiner Versöhnung (ad eum placandum) übernommen. Und diese seine Liebe ist mehr werth als alle Sünde der Menschen, theils wegen des Grades seiner Liebe selbst, theils wegen des Werthes seines gottmenschlichen Lebens, theils wegen der Größe und Universalität seiner Leiden.“ Hieraus leitet Thomas eine nicht bloß ausreichende, sondern eine überwiegende Genugthuung (satisfactio superabundans) und ein überschüssiges Verdienst ab, das sich Jesus erworben habe — eine Ansicht, welche wir zwar bereits bei Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus, Leo dem Großen u. s. w. ausgesprochen finden und Anselm von Canterbury auf dialektischem Wege deducirt hatte (plus potest in infinitum), welche aber doch erst Thomas von Aquin ausführlich begründet und nachdrücklichst geltend gemacht hat.

War aber hiemit neben dem Principe der Gerechtigkeit auch das der Liebe in der Versöhnung zur Anerkennung gekommen, so hielt sich doch die ganze Behandlungsweise theils noch zu sehr in den Schranken privatrechtlicher Anschauungen, theils kam sie nicht über ein starres Nothwendigkeitsgesetz im göttlichen Leben hinaus, welchem die Liebe nur war entgegengestellt worden, ohne von ihr in Wahrheit durchdrungen und verlebendigt zu werden. Diesen Mangel suchte Duns Skotus zu heben, indem er die absolute Causalität in Gott geltend machte. Die Creatur ist gut, weil sie von Gott geliebt wird, nicht umgekehrt. Hienach ist auch das Verdienst Christi, indem es entsprungen ist aus dem Willen der menschlichen Natur, an sich nicht von unendlichem, sondern bloß von endlichem Werthe, und auch nicht an sich verdienstlich, sondern nur so viel, als Gott es gelten läßt. Zur Genugthuung wird nicht ein Aequivalent gefordert, sondern es genügt die Leistung eines in höherem Grade Guten. Die Würde, der Gehorsam Jesu &c. sind nur äußere Gründe, um derentwillen das Verdienst Christi Billigkeits halber (de congruo) für unendlich genommen werden kann; aber der Hauptgrund und die letzte Ursache alles

Verdienstes ist die göttliche Annahme (acceptatio, acceptilatio). So hat Duns Skotus neben der Gerechtigkeit Gottes seine Macht und Güte als anderen Faktor geltend gemacht, und das mit Recht. Allein indem er dieselbe nur als Gegengewicht entgegenstellte und nicht vielmehr die Gerechtigkeit als inbegriffenes Moment der Liebe erwies, so gerieth er auf den Abweg, die Gerechtigkeit zur Billigkeit abzuschwächen und an die Stelle der sittlichen Nothwendigkeit in Gott die sittliche Willkür zu setzen, welche noch viel weniger genügen kann, als die von ihm bekämpfte Ansicht Thomas Aquin's.

Hiemit geht Hand in Hand die Meinung, daß der Tod Jesu zur Genugthuung für die Sünde der Welt gar nicht absolut nothwendig gewesen sey, sondern Gott auch einen anderen Weg hätte einschlagen können — eine Meinung, die schon von Gregor dem Großen und unter den Scholastikern von Petrus Lombardus, Robert Pulleyn und Bonaventura war ausgesprochen worden. Nicht von Seite Gottes sey die Menschwerdung Gottes und der Tod Jesu nothwendig, sondern nur in Rücksicht auf den Menschen. Nach Duns Skotus würde es auch ein Engel oder Adam oder ein anderer Mensch durch göttliche Hülfe vermocht haben. Aber um die Liebe der Menschen dadurch zu erhöhen, hat Gott jenen Weg erwählt.

So sehr es aber in dieser Ansicht muß als richtig anerkannt werden, daß die Gründe für die Versöhnung nicht in der bloßen Gerechtigkeit, sondern im Leben der Liebe zu suchen seyen, so einseitig, ungenügend und bedenklich ist es doch, hiefür bloß die Liebe der Menschen, deren Erhöhung Gott beabsichtige, in's Auge zu fassen und so die Sache ganz auf das Gebiet der Subjektivität hinüberzuspielen. Dem entgegen ist mit Entschiedenheit geltend zu machen, daß im Reiche Gottes, ob auch nicht in menschlicher Weise, Recht und Gesetz walte, und die Freiheit der Liebe von einer tiefen Nothwendigkeit begleitet, ja mit dieser Eins sey. Diese Erwägung hat das christliche Bewußtseyn bis zu der Consequenz geleitet, daß die Menschwerdung Gottes nicht einmal erst durch die Sünde, deren Entstehung zufälliger Art ist, hervorgerufen worden sey, sondern auch ohne eingetretene Sünde stattgefunden haben würde. Die grundlegenden Gedanken hiefür finden wir bereits bei Irenäus, wenn er von dem Principe ausgeht, daß der Logos werden mußte, was wir sind, damit wir würden, was er ist, und als Grundlehre des Heils dieß hinstellt, daß Christus in sich die ganze Menschheit zusammengefaßt und alle Lebensalter bis zum Tode durch seinen Gehorsam geheiligt habe. Auch bei Tertullian und Athanasius begegnen wir verwandten Anschauungen. Die Scholastik, welche diese Frage häufig erwogen, hat dieselbe zwar im Ganzen verneinend beantwortet; doch findet es Albert der Große wahrscheinlicher, daß Christus auch ohne Sünde gekommen wäre, Thomas Aquin gibt zu, daß die Menschwerdung Gottes zur Verwirklichung des ewigen Urbildes der Menschheit erfordert werde, und Richard von St. Viktor rechnet Christum, den Gottmenschen, als zur absoluten Harmonie der Welt gehörig. Wenn freilich diese Frage auch von Duns Skotus bejaht wird, so hängt dieß bei ihm, wie einst bei Pelagius, mit einer von deistischen Voraussetzungen ausgehenden Abschwächung des Versöhnungswerkes Christi zusammen; bei einem Rupert von Deutz dagegen entspringt es aus pantheistischen Vorstellungen, welche ihn nicht allein eine Nothwendigkeit der Menschwerdung, sondern selbst eine Nothwendigkeit der Sünde annehmen lassen. Aber auch von wahrhaft christlich-theistischen Grundlagen aus ist diese Consequenz gezogen worden. Außer den schon genannten Auktoritäten ist vornehmlich Joh. Wessel anzuführen. Sich daran stoßend, daß die höchste Creatur solle nur gelegentlich in die Welt eingeführt worden seyn, stellte er den Satz auf, daß die höchste Ursache der Menschwerdung nicht in der Menschheit, sondern im Menschensohne selbst müsse gesucht werden: Gott habe Mensch werden müssen, damit der herrliche Körper der Gemeinde sich seines gesetzmäßigen Hauptes erfreue. Und die andere Seite dazu spricht der gleichfalls vorreformatorische Franziskaner Caracolus de Licio aus, daß außerdem die ursprüngliche Fähigkeit des Menschen, sich mit Gott zu vereinigen, vergeblich gewesen wäre (vergl. Dorner's Christologie II, 439).

Was aber zur Aufstellung dieser Lehre von ächt christlichen und rein kirchlichen Grundlagen aus leitet, ist die Consequenz eines neuen, von uns bisher noch nicht dargelegten Standpunktes für das Verständniß der Versöhnung: wir können denselben kurz als den mystischen bezeichnen. Es ist dieß derjenige, welcher das ganze Leben der göttlichen Oekonomie und speziell auch das des Heiles unter dem Gesichtspunkt der persönlichen Vereinigung Gottes mit der Menschheit und der Menschheit mit Gott auffaßt. Diese Anschauung, welche die Kirchenlehre, sey es mehr im Gegensatze zu ihr oder mehr in Einheit mit ihr zu allen Zeiten begleitet, finden wir bereits bei den Kirchenvätern auf das Heil und speziell die Versöhnung bezogen, und gewissermaßen den Hintergrund für ihre Lehre hierüber bildend. Irenäus stellt in diesem Sinne Christum als Repräsentanten der wahren, gottgeeinten Menschheit dem ersten Adam gegenüber. Athanasius legt das Hauptgewicht darauf, daß Gott in Christo Mensch wurde, auf daß wir vergottet würden (*αὐτὸς ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*), daß Christus hiemit der Erstling der neuen Creatur geworden (*ἀπαρχὴ καινῆς κτίσεως*). Und in denselben Fußtapfen gehen Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Ebenso betonen es im Mittelalter Bernhard von Clairvaux und Thomas Aquin, daß sich der Sohn Gottes durch die Menschwerdung zum Haupte der Menschheit gesetzt habe, und wir durch ihn, als seine Glieder, mit ihm Eins seyen. Besonders aber vertrat diesen Standpunkt die Mystik des Mittelalters, sey es in mehr pantheistischem und naturalistischem Sinne wie Skotus Erigena oder in mehr theistischer und frei-persönlicher Weise wie Tauler. Aber es wurde von ihr dieser Standpunkt freilich meist in einseitiger und ausschließlicher Weise vertreten. Einestheils nämlich pflegte sie die Lebens- und Leidensgemeinschaft Christi nur von ihrer subjektiven Seite aufzufassen, wogegen sich Hinweisungen auf die objektive Bedeutung und Macht der Versöhnung in Christo nur vereinzelt finden. Christi Leiden und Sterben ist ihr das Princip und Urbild für unser geistliches Sterben, darin wir uns selbst und der Welt absterben sollen — ein an sich gewiß höchst bedeutsamer und in die tiefsten Geheimnisse christlichen Lebens einführender Standpunkt, welcher aber nicht auch die ganze Fülle des Heils enthält, wenigstens nicht zum Ausdruck bringt. Und wie bedenklich eine solche Beschränkung auf die rein innerliche und subjektive Seite sey, erkennen wir an der falschen Ascese, welche sich vielfach damit verband und bis zur dramatischen Darstellung des Mit- und Nachleidens Christi in verdienstlichen Selbstgeißelungen ausartete. Anderntheils aber muß es als ein Mangel der mittelalterlichen Mystik bezeichnet werden, daß sie sich in der Innerlichkeit und Unmittelbarkeit der Lebens- und Leidensgemeinschaft Christi mit uns und unserer mit Christo abschloß, und die Bedeutung und Wirkung derselben auf die verschiedenen Seiten des menschlichen Wesens und Lebens außer Acht ließ. Nur als ein Princip der Heiligung faßte man dieselbe auf, indem durch die Menschwerdung Christi als des Hauptes der ganze Leib der Menschheit solle gereinigt und geheiligt werden, wie hierin schon Hilarius von Poitiers und Gregor von Nazianz vorangegangen waren. Und allerdings ist hiemit eine tiefere Begründung der christlichen Sittlichkeit gegeben, als sie Pelagius und unter den Scholastikern vornehmlich Robert von Pulleyn aufstellte, daß uns das Leiden Christi als Vorbild für die Nächstenliebe dienen solle. Allein es ist ein Mangel, wenn von jenem Centralpunkt der Mystik aus nur die sittliche Seite des christlichen Lebens und nicht auch unser juridisches Verhältniß zu Gott begründet wird.

Doch ist diese Aufgabe keine in der Kirche gänzlich unbeachtet gebliebene. Schon bei Irenäus steht seine Lehre von der Versöhnung in engem Zusammenhange mit jener der Erlösung und beide mit seinem Grundgedanken von der Rekapitulation des Menschengeschlechts in Christo. Bernhard von Clairvaux sagt, daß Christus als Haupt für die Glieder genug gethan, und ebenso lehrt Thomas Aquin, daß Christus durch seinen Liebestod als das Haupt nur seine Glieder von der Sünde befreit habe, daß die Liebe des Hauptes den Mangel der Liebe bei den Gliedern gut mache. Den-

selben Standpunkt nimmt Gerson ein. Und Joh. Wessel, der diese Aufgabe am Tiefsten erfaßt hat, sieht das gottmenschliche Leben Jesu für sich als versöhnend, wie auch als heiligend an: „Christus, selbst Gott, selbst Priester, selbst Opfer, hat sich selber für sich und von sich Genüge geleistet. In Christo erblicken wir nicht allein den versöhnten Gott, sondern, was allen Glauben übersteigt, den versöhnenden, insofern Gott, Mensch geworden, selbst das leistet, bewirkt und hervorruft, was seine Gerechtigkeit und Heiligkeit verlangt. Sein vollkommener, das ganze Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit erfüllender, bis zum schmerzvollsten Tode ausdauernder Gehorsam gibt seinem Opfer einen Werth, vermöge dessen er alle übrigen Schlachtopfer, Brandopfer und sonstige Opfer weit übertrifft. Und die Größe des Werkes, die unaussprechliche Liebe und die Liebe des Darreichenden durch den heiligen Geist ist es, was lebendig macht."

Wenn übrigens bei den verschiedenen, bisher genannten Auffassungen der Versöhnung zunächst nur das Verhältniß der Menschheit zu Gott in's Auge gefaßt ist, so hat die Kirche den Gesichtskreis für das Werk der Versöhnung aber auch noch umfassender genommen. Selbst auf das ganze Universum ist die Kraft der Menschwerdung und des Todes Jesu ausgedehnt worden. Dem Vorgange des Origenes folgte hierin Didymus von Alexandrien, Gregor von Nyssa und Gregor der Große, welcher auch die himmlischen Wesen in den Versöhnungsbereich hereinzieht, und unter den Scholastikern Thomas Aquin, welcher durch die Menschwerdung zugleich die Erhöhung der menschlichen Natur und die Vollendung des Universums bewirkt seyn läßt. Aber es ist zu einer allgemeinen Würdigung dieses Gesichtspunktes in der Kirche nicht gekommen. Und der Grund davon mochte zum Theil darin liegen, daß man sich des wahrhaft universellen Princips dafür zu wenig war bewußt geworden. Die Mystik, welche dieß Princip in sich trägt, hat ihm nicht seine allseitige kirchliche Anwendung gegeben, und wo uns bei kirchlichen Schriftstellern eine allseitigere Auffassung des Heils unter den verschiedenen Gesichtspunkten der Versöhnung, der Offenbarung und Erleuchtung, der Heiligung und Erlösung, wie der Menschheit, so der Naturwelt, begegnet, da pflegt jenes mystische Einheitsband zu fehlen, das alle diese verschiedenen Seiten auf principiellem Wege herleitete und sie von da aus untereinander organisch verknüpfte.

Indem die Reformation in die Aufgabe eintrat, die Lehre der Kirche von der Versöhnung fortzubilden, begegnen wir gleich in ihrem Anfange einer gewissen Universalität der Anschauung vom Heile. Es ist dieß der Fall bei Luther. Und in diesem Gesammtwerke Christi hat für ihn auch speziell die Versöhnung ihre wesentliche Stelle. Von der unaussprechlichen, grundlosen Liebe Gottes leitet er es ab, daß der Sohn Gottes durch Annahme unseres Fleisches an unsere Stelle getreten, und daß er Alles, was unser ist, die Sünde mit Allem, was zu ihr gehört und auf sie folgt, auf sich genommen habe, ja, daß er so der größte Sünder geworden sey. Hiemit habe er ein Opfer für unsere Sünde gebracht und dafür genug gethan, damit dadurch Gottes Zorn versöhnt werde und ein Abtrag geschehe (vgl. auch cat. maj. II, 31). Aber in der Mitte des Werkes Christi steht ihm der Kampf mit dem Teufel. „Der Teufel greift Christum an mit der Sünde. Der Tyrann (die Sünde) meint aber nicht, daß er eine solche Person angreife, die da eine unüberwindliche und ewige Gerechtigkeit habe. Darum kann es anders nicht seyn noch werden, denn es muß in diesem Kampfe der grausame Tyrann, nämlich die Sünde, überwunden und erwürget werden, und dagegen die Gerechtigkeit überwinden und lebendig bleiben. Der Teufel greift Jesum an mit dem Gesetz, das den Zorn Gottes in sich führt, mit der Hölle, deren Strafen er am Kreuze empfunden, und mit dem Tode, den er in Gethsemane innerlich in seiner Seele und am Kreuze äußerlich am Leibe geschmeckt hat. Aber der Teufel versieht sein Spiel und vergreift sich an der Person, die nicht konnte sterben und starb doch gleichwohl. Weil nun die Person lebendig ist und im Tode nicht kann bleiben, dringet sie wieder hervor und wirft den Tod und Alles, was dem Tode geholfen hat, Sünde und Teufel unter sich und herrschet in einem ewigen, neuen Leben, welchem weder Sünde, Teufel noch Tod etwas

mehr kann anhaben." So bildet die Grundanschauung Luther's der Kampf mit dem Teufel, in welchem uns Christus durch Ueberwindung der Sünde die sittliche und durch Ueberwindung des Todes die physische Erlösung zu Wege gebracht, durch Ueberwindung des Gesetzes aber für uns auch in juridischer Hinsicht Frucht erwirkt hat zu unserer Versöhnung.

Die in dieser Weise durch Luther selbstständig fortgebildete Lehre der alten Kirche, wozu ihn wie seine Individualität und innere Lebensführung, so sein geschichtlicher Beruf leitete, wurde nicht auch in der evangelischen Kirche die herrschende. Vielmehr nahm diese die Lehre der Scholastik auf, indem die Hervorhebung des juridischen Standpunkts in der Rechtfertigung sie nöthigte, denselben auch in der Lehre von der Versöhnung geltend zu machen; doch führte sie ihn zugleich durch Verinnerlichung aus dem Wesen der göttlichen Liebe und Gnade zu neuen Stadien über. Nach Melanchthon sind Gnade und Gerechtigkeit gleicherweise wesentliche Eigenschaften Gottes. Indem nun die Gerechtigkeit die Strafe für die Sünde der Menschen forbert, und seine Barmherzigkeit die Schuld vergeben, die Strafe erlassen und das Leben schenken will, so hat der ewige Rathschluß Gottes eine Ausgleichung zwischen beiden Eigenschaften dadurch gegeben, daß Gott selbst Mensch wurde, um diese Genugthuung zu leisten in seinem unschuldigen Leiden und Sterben. Die Conf. Aug. bekennt, daß Christus nicht allein für die Erbsünde, sondern auch für alle übrigen Sünden ein Opfer geworden sey, den Zorn Gottes zu versühnen, und daß durch ihn als Mittler der Vater versöhnt worden (III. XX. 9). Und die Apologie nennt den Tod Christi das einzige Versöhnopfer in der Welt (sacrificium propitiatorium XII.). Einen Schritt über diese Auffassung Melanchthon's hinaus sehen wir die Concordienformel gehen. Sie sieht das Sühnende in dem Gehorsam Christi, welchen er, indem er für uns dem Gesetze sich unterworfen, von seiner Geburt an bis zu seinem Kreuzestode dem Vater für uns geleistet habe, und zwar sowohl in seinem aktiven Gehorsam, wodurch er dem Gesetze unsertwegen genug gethan, als in seinem passiven Gehorsam des Leidens und Sterbens (agendo et patiendo III, 15). Dieser Gehorsam Christi ist die vollkommene Genugthuung und Sühnung (satisfactio et expiatio) für das Menschengeschlecht, wodurch der ewigen und unveränderlichen Gerechtigkeit genug gethan worden, so daß uns, die wir um unserer Ungerechtigkeit willen die Verdammniß verdient hätten, derselbe zur Gerechtigkeit gerechnet wird (III, 22. 57). Und zwar ist Christus diese unsere Gerechtigkeit nach der Einheit seiner göttlichen und menschlichen Natur, während sie Osiander nur auf jene, Stancar nur auf diese beziehen wollte. In diesen Bestimmungen der Concordienformel zeigt sich bereits ein Streben, die Sühnung unserer Sünde nicht auf den Tod Jesu allein zu beziehen, sondern von seiner ganzen persönlichen Erscheinung und Wirksamkeit abzuleiten, in welcher aktiver und passiver Gehorsam sich durchdringen und der Tod den besiegelnden Abschluß bildet. Die altkirchlichen Dogmatiker haben diesen Gesichtspunkt noch weiter verfolgt und auch nach anderen Seiten hin das Dogma noch fortgebildet. So hat Hutter den sehr wichtigen Versuch gemacht, den Zwiespalt zwischen göttlicher Gerechtigkeit und Barmherzigkeit dadurch auszugleichen, daß er die ewige Liebe, aus welcher er beide ableitete, als eine sittlich beschränkte (ordinata) darstellte, indem Gott von Ewigkeit die Welt nur liebte in seinem geliebten Sohne. In der von Christo geleisteten Genugthuung hat Gott wie seiner Gerechtigkeit, so seiner Liebe, er hat sich selbst genug gethan und so die Welt mit sich versöhnt. Und Quenstedt hat den Unterschied zwischen Genugthuung und Verdienst noch schärfer zu bestimmen gesucht, indem er in jene die negative, die das Unrecht aufhebende, in dieses die positive, die in das Wohlgefallen Gottes zurückführende Seite der göttlichen Gnade setzte, und jene als Ursache, dieses als Wirkung auffaßte, jene nur auf die Erniedrigung Christi, dieses zugleich auf seine Erhöhung bezog. Ebenso hat Quenstedt, welchem hierin die meisten altkirchlichen Dogmatiker folgten, das Verhältniß des aktiven und passiven Gehorsams dahin näher zu bestimmen gesucht, daß jener nothwendig ge-

wesen, wenn dieser vor Gott gelten solle; jener aber habe darin bestanden, daß Jesus in seinem ganzen Wandel das Gesetz an unserer Statt erfüllt, dieser hingegen, daß er im Leiden und Sterben die Strafe und den Fluch des Gesetzes, den wir durch unsern Ungehorsam verdient hätten, freiwillig für uns auf sich genommen habe.

So sehr aber hiemit die Lehrbestimmungen der Kirche nach wichtigen Seiten hin eine Fortbildung erfahren haben, so kann doch solche direkte Uebertragung von irdisch-natürlichen Rechtsverhältnissen auf die Heilsoffenbarung Gottes das gläubige Gemüth nicht befriedigen. Es kommt hiebei zu keiner wahren Ausgleichung zwischen göttlicher Gerechtigkeit und Barmherzigkeit; denn es genügt nicht, zu zeigen, daß beide gleicherweise in Jesu ihr Ziel und ihre Schranken haben, sondern im Leben Gottes selbst auch ist ihre Einheit nachzuweisen, während bei jener Darstellung die göttliche Liebe immer nicht sowohl in eigenen Schranken stehend, als vielmehr unter ein fremdes Nothwendigkeitsgesetz, das der Gerechtigkeit gestellt erscheint. Die Folge davon aber ist, daß auch im Leben Jesu die wahre Einigung der Gegensätze nicht gefunden und im Werke der Versöhnung die Seite der Sühnung zurückgestellt wird gegen jene der Genugthuung. Und indem so für die juridische Seite des Heils der rechte innerliche Einigungspunkt fehlt, steht sie selbst auch losgelöst von den übrigen da, indem diese für sie entweder nur die Vorbereitung bilden, wie solches bei der intellektuellen Seite des Heils der Fall ist, oder, wie bei der ethischen, als bloße Wirkung ihr nachfolgen.

Im Gegensatze zu dieser einseitigen Betonung der juridischen Seite des Heils in der kirchlichen Lehre wurden nun von anderen religiösen Richtungen in der Kirche andere Seiten, speziell die ethische in den Vordergrund gestellt, ja ausschließlich geltend gemacht. Der Socinianismus bestritt die Genugthuung, weil dieselbe, weit entfernt, die Sündenvergebung zu begründen, mit ihr vielmehr in Widerspruch stehe. Durch den Tod Jesu werde nicht die Vergebung der Sünden bewirkt, sondern nur die dafür im Alten Testamente gegebene Verheißung bekräftigt. Seine eigentliche Bedeutung habe der Tod Jesu für Jesum selbst, indem er den Uebergang bilde zu seiner Auferstehung und Himmelfahrt; für uns aber sey er ein Beispiel, damit wir ihm in Tugendhaftigkeit und Unschuld nachfolgen. Das Hohepriesteramt Jesu gehöre in den Himmel, von welchem aus er seinen Gläubigen Vergebung und ewiges Leben zuwende.

Gegen diesen Angriff des Socinianismus vertheidigte die juridische Auffassung der Versöhnungslehre der Arminianer Hugo Grotius, vom Majestätsrechte Gottes ausgehend, in folgender Weise: Der Mensch verdient für seine Sünde Strafe. Und Gott als Regent und Richter muß strafen, sonst würde die Auktorität des Gesetzes leiden. Aber um die Menschen, mit welchen Gott Erbarmen hat, ungestraft lassen zu können, legt er die Strafe auf Christum, den Unschuldigen, welcher dem Gesetze in aktiver und passiver Weise genug gethan hat. In dieser Theorie ist nach einer Seite hin ein Fortschritt zu erkennen, insofern Gott nämlich in dem Prozeß der Versöhnung mit den Menschen nicht auf gleiche Stufe gestellt, sondern als Herr mit unbedingter Auktorität über ihnen stehend gedacht wird — eine Fortbildung des privatrechtlichen Standpunkts zu dem des öffentlichen Rechts, welche uns zum Theil schon in der evangelischen Lehre begegnet, aber für das Wesen der Versöhnung noch nicht bestimmt genug geltend gemacht wurde. Anderseits aber hat diese Versetzung der Versöhnung in die politische Sphäre eine bedenkliche Abschwächung des Rechts und der Gerechtigkeit zur Folge. Denn nicht ein ewiges Recht ist es, das Gott vollzieht; nur Rücksichten der Klugheit sind es, die ihn bestimmen. Die Strafe ist bloß Mittel zum Zweck der Aufrechthaltung der göttlichen Auktorität, indem bei vermindertem Ansehen derselben sich die Sünde mehren würde. Die Aequivalenz der Strafe mit der Sünde, selbst die Person, welche gestraft wird, ist gleichgiltig; es könnte ebenso gut ein Engel seyn, — wenn nur gestraft wird! Und diesen Zwecken der Klugheit wird selbst der Unschuldige geopfert. Was wir aber schon an der kirchlichen Lehre für einen Fehler erklären mußten, daß Gott hiedurch in einen Widerspruch seiner Eigenschaften geführt werde, deren eine durch inneren Drang, die an-

dere durch äußere Rücksichten hervorgerufen wird, und jene ihn bewegt, diese ihn bindet, so daß er in die Nothwendigkeit versetzt wird, eine passende Vermittelung, einen Ausweg aus diesen widersprechenden Gegensätzen zu suchen, dieser Fehler erscheint hier bei der Lehre von Grotius im höchsten, auffallendsten Maße.

Diese Rechtfertigung der kirchlichen Versöhnungslehre war mithin keineswegs geeignet, den kritischen, rationalisirenden Sinn, wie er im Socinianismus hervorgetreten, zu befriedigen und seinen Widerspruch zum Schweigen zu bringen. Vielmehr wurde die Opposition vom Rationalismus wieder aufgenommen, und, ausgehend vom Angriff gegen die stellvertretende Bedeutung des thuenden Gehorsams Christi durch Töllner, bis zur Consequenz einer bloßen Vorbildlichkeit des Thuns und Leidens Christi für unser sittliches Verhalten fortgeführt. Die Vertheidigungsversuche für die kirchliche Lehre von Seite des Supranaturalismus aber konnten ihren Zweck um so weniger erreichen, als sie die Strafe nur als Mittel zum Zweck der Besserung betrachteten und so in der Erklärung des Todes Jesu bald auf den Grotius'schen Abweg des Strafexempels, bald selbst auf den rationalistischen eines Tugendexempels geriethen.

Aber nicht bloß von rationalistischer Seite, sondern auch von Seite der gläubigen Theologie erhob sich Widerspruch gegen die kirchliche Versöhnungslehre. Schleiermacher, die Lehre von der Versöhnung neu gestaltend und begründend, geht davon aus, daß die volle Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns (Unsündlichkeit) in Jesu, welche ein eigentliches Seyn Gottes in ihm gewesen, von einer ungetrübten Seligkeit begleitet war. Wie nun jene erlösende Thätigkeit Christi eine dem Seyn Gottes in ihm entsprechende Gesammtthätigkeit stiftet für alle Gläubigen, so diese Seligkeit ein seliges Gesammtgefühl, indem das Aufgenommenseyn in seine Lebensgemeinschaft den Zusammenhang zwischen Uebel und Sünde aufhebt. Das Verschwinden des alten Uebels beginnt mit der Sündenvergebung, der Zustand der Vereinigung aber ist der wirkliche Besitz der Seligkeit in dem Bewußtseyn, daß Christus in uns der Mittelpunkt unseres Lebens ist. Für diese versöhnende Thätigkeit Christi haben jedoch sein Leiden und Tod nur sekundäre Bedeutung, insofern nämlich, als die Seligkeit Jesu nur dann in ihrer Vollkommenheit erscheinen konnte, wenn sie auch von der Fülle des Leidens nicht überwunden wurde, und zwar um so mehr, als, weil dieß Leiden aus dem Widerstreben der Sünde hervorging, das den Erlöser überall begleitende Mitgefühl der Unseligkeit hier in seine größte Phase treten mußte. Diese Ansicht Schleiermacher's hat den wesentlichen Vorzug, daß darin die Versöhnung nichts als etwas für sich Bezwecktes, sondern als die andere Seite zur Erlösung und als eine Wirkung des Seyns Gottes in Christo aufgefaßt wird. Hiedurch wird zugleich der äußerlich juristische Karakter der Versöhnung überwunden und der Zwiespalt von Liebe und Gerechtigkeit im Wesen Gottes beseitigt. Allein als Grundmangel tritt uns aus dieser Theorie Schleiermacher's entgegen, daß der ganze Akt der Versöhnung zu einem bloßen Vorgang innerhalb des Menschen selbst gemacht wird, welcher sich urbildlich in Christo und durch die Lebensgemeinschaft mit ihm sodann auch in uns vollzieht. Es handelt sich dabei nicht um ein Verhältniß des Menschen dem persönlichen Gott gegenüber, worin ein Zwiespalt aufzuheben, sondern um einen inneren Zwiespalt zwischen dem göttlichen und sinnlichen Bewußtseyn im Menschen, in welchen derselbe bei dem Durchgangspunkt der Entwickelung aus dem sinnlichen zum göttlichen Bewußtseyn gerathen ist, um die Mittheilung des Seligkeitsgefühls Christi, welche die Folge ist von der Mittheilung seiner Vollkommenheit. Aber diese Darstellung kann dem theistischen Sinne der Kirche, welchem Sünde und Schuld objektive Realitäten sind, nicht genügen; auf Grund der Objektivität der Sünde und Schuld fordert er auch eine objektive Versöhnung. Im Tode Jesu sieht er ein Gericht über die Sünde zum Heile der Menschheit; dadurch wird das Verlangen, in die Gemeinschaft Jesu aufgenommen zu werden, hervorgerufen, nicht aber durch den Eindruck seiner durch kein Leiden zu tilgenden Seligkeit. Und auch in der Offenbarung des Heils selbst erweist sich seine Gerechtigkeit, nicht bloß, wie es Schleiermacher darstellt, in dem der Gnade vorausgehenden Stadium der Menschheit unter der Herrschaft der Sünde.

Schon vor Schleiermacher übrigens hatte Hasenkamp, dem Menken folgte, die kirchliche Satisfaktionstheorie von dem Satze aus bestritten, daß, indem Gott Liebe sey, in ihm nichts der Liebe Widersprechendes gedacht werden dürfe. Die Anstalt der Versöhnung komme nicht aus dem Zorn, sondern aus der Liebe, welche in ihrer Unpartei-lichkeit und ihrem Wohlverhalten die Gerechtigkeit wird, und, ohne Strafe zu fordern, habe Gott vielmehr durch Anstalten der Heiligkeit (der Selbsterniedrigung Gottes in Liebe) und der Weisheit das sündige Menschengeschlecht von der Sünde und dem Tode erlöset. Jesus habe nicht ein Strafleiden gelitten, sondern vielmehr sey er das versöhnende Sündopfer für die Welt dadurch geworden, daß er, obwohl mit erbsündlichem Hang, der aber selbst keine Sünde sey, geboren, denselben doch durch sein ganzes Leben unter den heißesten Anfechtungen überwunden, verläugnet und gekreuzigt habe, so daß er nie zur Sünde werden konnte. Auf diese Weise habe er in seiner Person die menschliche Natur vor Gott, Engeln und Teufeln unsündlich und herrlich dargestellt; und indem seine Gerechtigkeit vor Gott würdig erfunden wurde, die menschliche Sünde aufzuwiegen und zu vergüten, habe er dem Menschengeschlechte ein neues Verhältniß mit Gott, Vergebung der Sünden, Mittheilung des göttlichen Geistes, Hoffnung und Anwartschaft zu den höchsten Herrlichkeiten des Reiches Gottes erworben. So sey nicht Gott mit dem Menschen, sondern der Mensch mit Gott versöhnt.

Verwandt damit, aber auf selbstständigen Grundlagen weiter durchgebildet ist die Auffassung der Versöhnung bei Hofmann. „Versöhnung ist Wandlung der Entfremdung in Friedensgemeinschaft. Hat nun die Entfremdung ihren Grund in der Sünde der Welt, so kann die Versöhnung nicht geschehen ohne Vergebung der Sünde. Die Vergebung aber hat Sühnung der Sünde zu ihrer Voraussetzung. Da nun die Menschheit von sich aus nichts zu leisten vermag, was ihre Sünde ungeschehen machte, so hat Gott selbst die Sühnung derselben beschafft, indem er den, welchen er zum Mittler des Heils bestellte, zum Mittel der Sühnung machte. Unsere Sühnung aber ist Jesus dadurch geworden, daß er sich den gewaltsamen Tod durch die Feindschaft wider Gott hat widerfahren lassen, und so seine Gemeinschaft mit Gott auch in dem Aeußersten, was Sünde und Satan wider das Werk des Heils vermochten, zu Ende bewährt hat. Das in diesem Widerfahrniß vollzogene Opfer ist eine hohepriesterliche Leistung, durch welche er nicht bloß das Verhältniß Gottes zur Menschheit, sondern auch das Verhalten der Menschheit zu Gott ein für allemal gewandelt hat.“ Aber Stellvertretung und Genugthuung will Hofmann hierin nicht sehen: „Wie sein Widerfahrniß kein Erleiden dessen gewesen ist, was die sündige Menschheit hätte leiden müssen, so auch seine Leistung keine Leistung dessen, was sie hätte thun sollen, sondern der Berufsgehorsam des geordneten Heilsmittlers.“ „Nicht stellvertretend neben der Menschheit, sondern eingegangen in sie hat er bewirkt, daß ihr Verhältniß zu Gott in seiner Person und Geschichte ein neues geworden ist.“ „Nun ist Gottes zürnendes Gedächtniß der Sünde vorbei, indem Gott ja gerade deßhalb, weil er aufhören wollte, der Sünde zürnend zu gedenken, Christum gegeben und auch hingegeben hat, so daß es unserseits nur des Glaubens bedarf, damit wir ungeachtet unserer Sünde einen gnädigen Gott haben. Und darin nun, daß es Gott auf diese Weise dem Menschen möglich machte, ohne eine andere Leistung als den Glauben an diese Leistung Christi des in derselben hergestellten Verhältnisses der Menschheit zu Gott, also einer Gerechtigkeit theilhaft zu werden, welche nicht ihre, sondern Gottes Gerechtigkeit ist, darin hat Gott seine Gerechtigkeit erzeigt.“ In dieser Versöhnungslehre Hofmann's müssen wir ein nothwendiges Gegengewicht gegen Einseitigkeiten der kirchlichen Lehre und einen wichtigen Schritt zur Weiterbildung des Dogma erkennen. Mit Recht bekämpft Hofmann die Meinung von einem juridischen Prozesse, welcher nicht in sich selbst zugleich ethischer Natur sey, sondern ethische Wirkungen erst zur Folge habe, und betont dem entgegen mit Recht die ethische Seite des Heiles. Mit Recht leitet er die Versöhnung nicht aus einem in Gott zu lösenden Widerspruch von Liebe und Heiligkeit her, sondern aus der Liebe Gottes allein, und stellt der die Liebe Gottes

an ein aus ihr selbst nicht entsprungenes Nothwendigkeitsgesetz bindenden Forderung des Rechts die Freiheit der göttlichen Liebe, und der Beschränkung der göttlichen Gerechtigkeit auf die Form der Strafgerechtigkeit den neutestamentlichen Begriff der Gnadengerechtigkeit entgegen. Mit Recht hebt er nachdrücklichst hervor, daß der Zorn Gottes nicht erst durch die Versöhnungsthat Christi besänftigt werde, sondern daß Gott vielmehr selbst aus Liebe seinen Sohn dazu in die Welt gesandt habe, um die Sühnung ihrer Sünde zu beschaffen, macht mit Recht geltend, daß Christus nicht neben die Menschheit gestellt, sondern in sie eingegangen gedacht werden müsse, und bringt gegenüber den äußerlich juristischen Begriffen der Stellvertretung und Genugthuung den lebendigeren biblischen Begriff der Sühnung zur gebührenden Anerkennung. Zumal aber muß es als ein Vorzug in Hofmann's Theorie bezeichnet werden, daß er dem Werke des Heils und der Versöhnung nicht um des äußeren Geschehens willen an sich seinen Werth beilegt, sondern den letzten Grund der versöhnenden Kraft und Wirkung in der Person Christi selbst als des von Gott geordneten Heilsvermittlers sucht und diese Person Christi selbst wieder in der lebendigen Einheit seines Thuns und Leidens auffaßt. So sehr wir aber diese Vorzüge in Hofmann's Darstellung anerkennen, so müssen wir es andererseits doch als ein Ueberschreiten der Gränzlinie biblischer und kirchlicher Wahrheit, wozu ihn seine Bekämpfung der Einseitigkeiten in der kirchlichen Lehre geführt hat, bezeichnen, wenn er nun den juridischen Standpunkt in der Versöhnungslehre gänzlich beseitigt sehen will, wenn er über der Freiheit der göttlichen Liebe das ihr immanente Recht, und in Folge davon die relative Wahrheit der Begriffe der Stellvertretung und Genugthuung verkennt, wenn er den Begriff des Opfers nur unter den Gesichtspunkt der Leistung stellt, dem Tode Jesu nur einen ethischen Werth beilegt und überhaupt die Versöhnung in die Erlösung aufgehen läßt. Nicht in der Beseitigung des juridischen Moments beim Prozesse der Versöhnung wird die Aufgabe der Theologie zu suchen seyn, da nicht allein in der heiligen Schrift, sondern auch im Bewußtseyn der Kirche, woraus jene juristischen Theologumena hervorgegangen, dasselbe klar begründet vorliegt, sondern darin besteht ihre Aufgabe, dieses juridische Moment seiner Aeußerlichkeit und Weltlichkeit zu entkleiden und eine höhere Einheit für den Gegensatz des Juridischen und Ethischen zu gewinnen, aus diesem höheren Einheitsprincip aber ebenso den Einklang, in welchem die ewige Liebe Gottes zur sündigen Menschheit mit der geschichtlichen Sühnungs- und Versöhnungsthat Christi steht, als den Nerv in der Person des Heilsvermittlers zu erweisen, aus welchem die versöhnende und erlösende Kraft seines Wirkens entspringt.

Man hat in neuerer Zeit sehr beachtenswerthe Schritte gethan, um die Kirchenlehre nach diesen Seiten hin von den ihr anhaftenden Einseitigkeiten und Mängeln zu befreien, wie dahin die Arbeiten von Sartorius, Thomasius (Christi Person und Werk), Geß (in den Jahrbüchern für deutsche Theologie) u. s. w. zu rechnen sind. Aber die wahre Lösung der Aufgabe wird erst dann erreicht werden, wenn jenes höhere Einheitsprincip wird gefunden seyn.

Wird nun dasselbe vielleicht erkannt werden dürfen in dem Standpunkte, welchen die neuere Philosophie zu dieser Frage einnimmt? Wir sind entfernt davon, den Beruf zu verkennen, welcher der Philosophie auch für die Forschung im Kreise der göttlichen Heilsoffenbarung obliegt. Als Weltweisheit, die sie ist, im Gegensatz zur Gottesweisheit und Gottesgelahrtheit (Theosophie und Theologie) soll sie von dem peripherischen Standpunkte der Welt und des menschlichen Geistes aus in das Verständniß des Wesens Gottes und der Offenbarung seines Reiches in Christo einzudringen suchen und so auf anderem Wege dem gleichen Ziele mit jenen zustreben. Aber ihr Gesichtskreis ist bis jetzt noch allzu sehr in den Schranken ihres Ausgangspunktes befangen geblieben. Nur Wenige, wie ein Franz Baader und Schelling und einzelne Vertreter der modernen theistischen Philosophie, haben tiefere Blicke in das Geheimniß des göttlichen Reiches gethan. Im Allgemeinen aber muß von der neueren Philosophie in ihrem Entwicklungsgange von Cartesius bis Hegel und in die Gegenwart herein gesagt werden, daß bei

ihr die Lösung unserer Frage nicht zu finden sey. Versöhnung ist ihr nicht die Wiederaufnahme der von Gott abgefallenen Menschheit in die Gemeinschaft der Gnade und des Friedens mit Gott durch Christum, sondern die in seiner Person entweder symbolisch dargestellte oder mit ihr geschichtlich beginnende Selbstversöhnung der Menschheit, mag sie dieselbe mehr auf intellektuellem oder mehr auf ethischem Wege vollzogen denken. Wir glauben uns deßhalb das nähere Eingehen auf die Auffassung und Behandlung der Versöhnung in den einzelnen Systemen der neueren Philosophie erlassen zu dürfen.

Wichtiger ist für uns der Standpunkt der Mystik, welche, wie bereits früher, so auch seit der Reformation in ihrer inneren Fortentwickelung neben der Kirchenlehre hergegangen ist. Daß sie freilich im Allgemeinen wirklich nur neben ihr hergegangen, statt sie mit ihrem Principe zu durchdringen, davon lag die Schuld zum Theil in der Mystik selbst, und zwar theils darin, daß sie sich in der von ihr eingenommenen Centralstellung, von welcher aus allerdings das rechte Licht auf die Versöhnungslehre fällt, zu sehr gegen die übrigen Seiten des kirchlichen Bewußtseyns, die sie mit ihrem Lichte beleben sollte, abschloß, theils darin, daß sie sich auch noch nach der Reformation wie vor derselben zu sehr auf die subjektive Seite der Sache beschränkte und die Versöhnung mehr nur im Menschen selbst, statt vor Allem in Gott und in der Geschichte suchte. Schwenkfeld, Weigel ꝛc. repräsentiren die Einseitigkeit dieser Richtung, welche Dippel überdieß noch mit socinianischen Ideen versetzte. Tiefer, allseitiger und bedeutsamer ist die Auffassung von Jakob Böhme. Erstlich spricht er den Grundgedanken der Mystik auf's Treffendste aus, wenn er sagt: „Es mußte nicht bloß die Selbstheit menschlicher Eigenschaft, d. h. der eigene Wille der Seele, in Feuersmacht zu leben, allhier sterben und im Bilde der Liebe verloren gehen, sondern es mußte sogar das Bild der Liebe selbst in den Grimm des Sterbens sich einergeben, auf daß Alles in den Tod sinke und in Gottes Willen und Erbarmen durch den Tod und völlige Gelassenheit in paradiesischer Wesenheit wieder aufgehe, damit Gottes Geist sey Alles in Allem.“ Zugleich aber verbindet er mit dieser innerlich-ethischen Seite die geistlich-physische, mit dem Standpunkte der Mystik zugleich den der spezifischen Theosophie, wenn er anderwärts sagt: „Das menschliche Feuerleben steht im Blute und darin herrscht der Grimm Gottes. So mußte denn ein anderes Blut, welches aus Gottes Liebeleben erkoren war, in das zornige, menschliche Blut kommen, beide aber miteinander in den Grimm des Todes eingehen, und hiemit der Grimm Gottes im göttlichen Blute gelöscht werden.“ So tief uns aber jenes erstere Wort in das Centrum des Wesens der Versöhnung und dieses andere in die äußerste, gleichwohl für das Ganze höchst bedeutungsvolle Peripherie des Heils blicken läßt, so ist es dagegen ein Mangel bei J. Böhme, daß er vom Princip der göttlichen Liebe aus, zu welcher er freilich Gottes Zorn nicht selten in ein fast dualistisches Verhältniß setzt, nicht auch der juridischen Beziehung, welche vornehmlich von der Kirche gepflegt worden, ihre volle Gerechtigkeit widerfahren läßt.

Ihr Ziel wird die Theologie, wie überhaupt, so speziell in unserer Lehre nur dann erreichen, wenn Mystik und Kirchenlehre, statt neben und wider einander, vielmehr für und miteinander ihre Wege gehen und sich mit ihren Anschauungen vereinigen und durchdringen, wie solches in den ersten Jahrhunderten der Fall gewesen ist und in Männern, wie Irenäus, Athanasius, Augustinus ꝛc. so edle Früchte für die Lehre und das Leben der Kirche getragen hat. Eben die Mystik besitzt in ihrer Grundlehre von der persönlichen Einigung von Gott und Mensch jenes höhere Einheitsprincip, von welchem aus nicht nur alle Seiten des Heils auf innerliche Weise sich zusammenschauen lassen, sondern speziell auch die juridische Seite desselben, die Versöhnung von ihrer bisherigen relativen Aeußerlichkeit, Starrheit und Zwiespältigkeit befreit und in ihrer wahren Lebendigkeit, Innerlichkeit und Tiefe erkannt werden kann. Wirklich haben auch schon manche Theologen der Gegenwart sich diesem Einfluß geöffnet, und die von nicht Wenigen getheilte Ansicht, daß der Sohn Gottes auch ohne Sünde würde Mensch geworden seyn (soweit sie nicht ein pantheistisches Gepräge trägt),

darf als Frucht dieses Einflusses betrachtet werden. Speziell aber auch in der Lehre vom Opfer und von der Versöhnung läßt sich bereits eine Erweichung des kirchlichen Dogma und eine Verlebendigung und Verinnerlichung desselben durch den Geist einer gesunden Mystik erkennen, wie wir hiefür auf Tholuck („über den Opfer- und Priesterbegriff im Alten und Neuen Testament") hinweisen können.

Versuchen wir es nun, das Wesen der Versöhnung im Sinne der heiligen Schrift und des allgemeinen kirchlichen Bewußtseyns zu erkennen, so müssen wir davon ausgehen, daß in derselben zwei Principien sich begegnen und einheitlich zusammenwirken: Liebe und Recht. Denn die Sünde der Creatur, welche das Unrecht ist, kann nicht mit Umgehung oder Verletzung des göttlichen Rechts, sondern nur auf dem Wege desselben aufgehoben werden. Die wirkliche Aufhebung des Unrechts der Sünde aber, die Zurückführung der schuldigen Creatur in das Recht des Reiches Gottes, ihre Versöhnung mit Gott geht aus und wird bewirkt von der göttlichen Liebe. Wie verhalten sich nun und wie einigen sich Liebe und Recht in der Versöhnung? Dieß ist die Frage.

Darüber kann wohl kein Zweifel seyn, daß man diese Gegensätze nicht in zwei verschiedene Sphären des göttlichen Reiches verlegen dürfe, die Liebe in das Verhältniß Gottes zum Menschen, das Recht in sein Verhältniß zum Teufel — wie zum Theil von Seite der Kirchenväter geschehen ist. Denn nicht bloß Satan hat in der Verführung des Menschen ein Unrecht begangen, sondern ebenso auch der Mensch selbst, indem er sich durch Satan zu dem hat verführen lassen, was dem göttlichen Willen widerstreitet. Noch weniger aber hat sich Satan durch jene Verführung einen Rechtsanspruch vor Gott erworben, mit dem die Liebe Gottes gegen die Menschen in Conflikt geriethe. Vielmehr wie Gottes Liebe, so durchwaltet auch sein Recht gleicherweise alle Sphären seines Reiches. Das gegenseitige Verhältniß dieser beiden Principien ist deßhalb in Gott selbst aufzusuchen. Und da das Recht des göttlichen Reiches zum Analogon in Gott die Gerechtigkeit hat, so handelt es sich in der Versöhnung näher um das Verhältniß von Liebe und Gerechtigkeit im göttlichen Wesen.

Offenbar kann nun das Verhältniß beider zu einander nicht das des Widerspruches seyn, welcher durch ein Drittes erst ausgeglichen werden müßte. Wenn auch im Leben Gottes Gegensätze bestehen und bestehen müssen, weil Gott ein lebendiger Gott ist, so dürfen dieselben aber doch nimmermehr einen Widerspruch in sich schließen. Und was könnte doch das Dritte seyn, welches als Ausgleichung darüber stünde? Es muß bei aller Wirklichkeit des Unterschiedes und selbst des Gegensatzes von Liebe und Gerechtigkeit ein Verhältniß der Einheit zwischen beiden bestehen. Die Einheit darf aber nicht dadurch hergestellt werden wollen, daß man die Liebe der Gerechtigkeit subordinirt; denn das Princip der Menschwerdung Gottes ist nach dem Worte der Schrift nicht die Gerechtigkeit, sondern die Liebe Gottes. Es bleibt mithin nur der andere Weg übrig, die Gerechtigkeit Gottes als immanentes Moment seiner Liebe zu erweisen und aus diesem Verhältniß das Wesen der Versöhnung zu verstehen. Zu diesem Zwecke müssen wir ausgehen von dem Wesen der Liebe, welche das Leben Gottes bildet und als Princip waltet in seinem Reiche.

Gottes Wesen ist Geist, und sein Leben ist Liebe. Was aber Gott ist, ist er in absoluter Weise. Gott ist absoluter Geist, Gott ist absolute Liebe.

Wenn Schleiermacher die göttliche Liebe darein setzt, daß sich das göttliche Wesen mittheile, so ist dieß im Allgemeinen zwar richtig, bedarf aber, um nicht falsch ausgedeutet zu werden, der Ergänzung und näheren Bestimmung. Es entspricht nämlich dieser Spontaneiät im Wesen der Liebe zugleich eine Receptivität, mit der Mittheilung besteht in ihr zugleich Theilnahme. Und diese bildet für jene die Voraussetzung. Denn was bewegt mich, dem Anderen von dem Meinigen mitzutheilen, als weil ich seinen Mangel, sein Bedürfniß in mein Inneres aufgenommen und bei mir erwogen habe, weil ich Antheil an ihm nehme? Und nicht allein das Geschick des Anderen ist es, worauf sich das tiefste Theilnehmen, das der Liebe eignet, bezieht, sondern mehr

als dieß, auch sein Wesen selbst und seine persönliche Eigenthümlichkeit. Aus dieser Vereinigung der Theilnahme mit der Mittheilung resp. Selbstmittheilung im Wesen der Liebe folgt aber, daß Liebe in Wahrheit nur von einem persönlichen Wesen ausgesagt werden könne. Ja im Grunde liegt solches bereits im Begriffe des Sich-Mittheilens. Denn sich wahrhaft mittheilen kann nur, wer sich selbst hat, sich selbst besitzt, sein selbst und seines Eignen mächtig ist. Dieß findet bei bloßen Naturwesen nicht statt. Wohl besteht hier ein Gemeinschaftszug, welcher innerhalb der Natursphäre den Typus für wahre Liebe und die Naturgrundlage für die Liebe in ihrer eigentlichen Sphäre bildet. Aber Liebe im wahren Sinne ist ein Leben der Persönlichkeit, und, obwohl auf Grundlage der Nothwendigkeit, ein freies Leben. Auch bildet sie nicht bloß eine irgend welche vereinzelte Seite im Leben der Persönlichkeit, sondern ihr innerstes, ihr Grundleben. Denn Gemeinschaft ist die Grundbestimmung der Persönlichkeit, und Liebe die höchste Erscheinung im Leben der Gemeinschaft. Es ist mithin das „sich" in dem Sich-Mittheilen seinem vollen Sinne nach zu nehmen. Die Liebe theilt ja nicht bloß äußeren Besitz mit, sondern läßt den Anderen auch an dem eigenen inneren Erlebniß Theil haben: die eigene Gedanken- und Gemüthswelt erschließt sie dem Anderen, zieht ihn in den Kreis ihres Wollens und Strebens und läßt ihm die Segnungen ihrer individuellen Gaben und Kräfte zu Gute kommen. Doch selbst in dieser Mittheilung des inneren Lebens hat das „Sich-Mittheilen" noch nicht seinen völlig zutreffenden Ausdruck gefunden; vielmehr könnte diese Mittheilung des inneren Lebens, der Liebe schnurstracks zuwider, sogar in selbstsüchtigem Sinne geschehen. Sondern darin erst besteht das wahre Wesen der Liebe, daß das wirkliche Selbst der Persönlichkeit es ist, welches dem Anderen dargegeben wird, d. h. daß ich mein Ich nicht für mich, sondern für den Anderen, in und mit ihm haben will, und daß all mein Seyn und Besitz für mich nur Werth hat, weil ich damit dem Anderen leben kann, daß ich deßhalb, was ich bin und habe, ihm zu Dienst stelle, um eben so sein Leben durch das meinige zu ergänzen und zu erfüllen, als das meinige hinwiederum in diesem Leben für den Anderen seine Ergänzung und Erfüllung, seinen Frieden und seine Seligkeit findet. Wir können demnach sagen: das Wesen der Liebe ist Selbsthingabe, und Theilnahme und Mittheilung, beide das innere und äußere Leben umfassend, sind die wesentlichen Formen ihrer Lebensbethätigung. Offenbar aber muß sich die Liebe, als dieses Grundleben der Persönlichkeit, nun auch im innersten Mittelpunkte derselben vollziehen, mithin in jenem tiefsten Grunde des Innern, wo das freie Leben der eigentlichen Persönlichkeit in dem Schooße der eingebornen Natur, die ihre wesentliche Lebensgrundlage bildet, ruht, und deshalb Persönlichkeit und Natur sich in unmittelbarer Weise berühren und durchdringen. Welch anderes Vermögen des menschlichen Geistes wäre dieß, als das Gemüth! Und weil die Liebe hier, in dem eigentlichsten Centrum des Menschen, wurzelt und wohnt, so erhellt, wie sie von da aus auch die übrigen Seiten des menschlichen Wesens und alle Kräfte des Geistes und Leibes in ihr Leben hereinzuziehen, mit demselben zu durchdringen und zu bestimmen, und so das gesammte Leben des Menschen zu beherrschen und für die Offenbarung und Entfaltung ihres Wesens in Dienst zu nehmen vermag.

Von diesen Bestimmungen über die subjektive Seite im Wesen der Liebe fällt von selbst auch Licht auf das Objekt desselben, indem Gemeinschaft, deren höchste Lebensform die Liebe ist, nur zwischen Verwandtem bestehen und nur zwischen solchen sich vollenden kann, bei welchen diese Verwandtschaft in innerlicher und allseitiger Weise besteht. Wie nur ein Ich wahrhaft lieben kann, so kann auch nur ein Ich wahrhaft geliebt werden. Denn nur ein Wesen, welches geistige Selbstmacht und die Kraft und Bestimmung zur Selbsthingabe besitzt, vermag diese von Anderen zu verstehen und zu erwiedern, ist mithin allein ein würdiger Gegenstand für die Selbsthingabe der Persönlichkeit. Doch erhellt nicht weniger, wie hiebei die Persönlichkeit nicht in abstrakter Weise von ihrer Natur, wodurch allein sie ein konkretes Daseyn besitzt und ein wirkliches Leben

zu führen vermag, getrennt werden kann, sondern wie die Theilnahme und Mittheilung, unter deren Formen die Liebe ihre Selbsthingabe vollzieht, indem sie dem Selbst des Anderen sich zuwendet, hiemit zugleich die gesammte Natur desselben und die allseitige Fülle seines Lebens und Wirkens in ihren Segensbereich hereinzieht.

Bei diesem vollkommenen Leben der Gemeinschaft aber, welches die Liebe ist und darstellt, dürfen die Stufen und Schranken nicht übersehen werden, welche in ihrem Wesen begründet sind — und zwar beides: in Bezug auf das fremde und das eigene Selbst.

Was jenes, das fremde Selbst, anlangt, so ergeben sich Stufen und Schranken daraus, daß die Liebe als Band zwischen persönlichen Wesen ein Band der Freiheit seyn muß. Wahre persönliche Einigung kann nicht stattfinden ohne freie gegenseitige Anerkennung. Anerkannt und geehrt will seyn im Anderen zunächst die Persönlichkeit seines Wesens, die ihn wahrer Gemeinschaft fähig und würdig macht, mit ihr aber zugleich die Individualität desselben, wodurch seine Persönlichkeit eben dieses wirkliche Ich wird, welches durch den Weltverkehr in die Gemeinschaft der übrigen gestellt ist. Insofern ist Achtung die Grundforderung in der Gemeinschaft persönlichen Lebens. Ohne Achtung keine wahre Liebe. Denn nur an ein solches Wesen, das ich als ebenbürtig erkenne, kann ich mein Selbst in Wahrheit hingeben. Die Achtung erhebt den Naturzug der Liebe zu einem freien sittlichen Leben. Hiemit ist aber noch mehr gegeben: Achtung schließt zugleich Bewahrung des fremden Wesens in sich. Bei aller Selbstmittheilung, welche die Liebe übt, darf doch nie die Freiheit des Anderen verletzt, noch seine Selbstständigkeit aufgehoben, es darf seinem Wesen kein fremdes Element aufgedrängt, noch die Eigenthümlichkeit seiner Natur unterdrückt werden. So bildet die Achtung als unumgängliche Vorstufe der Liebe zugleich deren nothwendige, nicht zu beseitigende Schranke.

Soll jedoch diese Schranke nicht zu einer Scheidewand werden, soll der Schritt von der Achtung zur Liebe wirklich geschehen, so bedarf es auch eines vermittelnden Momentes im Gemüthe. Dieses finden wir in dem eigenthümlichen Wesen der Theilnahme, welche für die Mittheilung der Liebe die Voraussetzung bildet. Es kann nämlich nicht genügen, nur an dem Geschick des Anderen Antheil zu nehmen, die Theilnahme muß auch seinem persönlichen Wesen selbst gelten, und zwar theils seinem inneren Werthe, theils der Lebens- und Liebesstellung, die er zu mir einnimmt und frei sich gegeben hat. Was ist dieß anders als Glaube, Glaube in dem weiten Sinne, wie wir sagen, daß in einem sittlichen Gemeinleben Alles auf gegenseitigem Glauben und Vertrauen ruht? Erst dadurch, daß ich an den Anderen glaube, daß ich glaube an die Ebenbürtigkeit seines Wesens, so wie an die Liebes-Empfänglichkeit, Liebes-Bedürftigkeit und Liebes-Kraft und Fülle seines Innern, erst dadurch ist wahre, hingebende Selbstmittheilung möglich.

Glaube bildet so die Vermittelung der Liebe, oder ist vielmehr die ihr selbst immanente Seite ihrer Receptivität. Diese Stufen, Schranken und Vermittelungen im Leben der Liebe, welche sich aus der Rücksicht auf das fremde Selbst, auf das Selbst dessen, dem die Liebe gilt, ergeben, sind mithin von wesentlicher Bedeutung für das richtige Verständniß des Wesens der Liebe. Dieselben bestehen aber nicht weniger als im fremden, auch in dem eigenen Selbst. Denn die Persönlichkeit hat zwar ihre Bestimmung in der Gemeinschaft und zuhöchst in der Liebe; die innere Grundlage ihres Lebens aber ist die Selbstheit, und diese darf mithin nicht verletzt werden, wenn nicht das persönliche Leben selbst leiden soll. Nur ein Selbst kann lieben. Und je wahrer dieses liebende Selbst seiner Personseite nach, und je reicher es seiner Naturseite nach ist, ein desto größerer Segen wird von der Liebe auf Andere ausgehen — wie auch hinwiederum, je empfänglicher das geliebte Selbst für die Individualität des Liebenden ist und je selbständiger es sich in der Hinnahme der Liebe verhält, desto tiefer der Segen, welcher vom Liebenden ausgeht, in dem Geliebten haften kann. Bei aller Selbsthingabe, die in der Liebe sich

vollzieht, darf sonach keine wesentliche Selbst a u f gabe stattfinden, d. h. kein Sichverlieren an den Anderen. Würde doch jede Beeinträchtigung des eigenen Wesens in der Selbsthingabe zugleich einen Verlust für den Geliebten zur Folge haben. So sehr die Liebe auf äußeren Besitz verzichten und sich in ihrer Bethätigung nach Außen um des Anderen willen beschränken mag (hierin eben bewährt sie ihre Kraft und Lauterkeit), so sehr muß sie hingegen Alles, was ihr Wesen selbst ausmacht, sowohl nach Seite ihres Natur- als Personlebens, festhalten und bewahren — wie wir die gleiche Schranke auch hinsichtlich des Selbsts des Anderen nach seiner Person- und Naturseite erkannt haben.

Indem sich aber jene Stufen und diese Schranken der Liebe aus dem Wesen der Persönlichkeit selbst, aus dem unbedingten Werthe der Selbstheit und dem inneren Leben der Gemeinschaft ergeben, so erhellt, daß dieselben für die wahre Entfaltung der Liebe keine Hemmung noch Hinderniß bilden können. Zwar bedingen sie eine Allmählichkeit dieser Entfaltung, indem die höhere Achtung gegen den Anderen ein tieferes Sichfassen in der Liebe gegen ihn hervorruft und die innigere Theilnahme an ihm in Glauben und Mitgefühl zu einer hingebenderen Selbstmittheilung leitet. Aus solcher völligeren Vereinigung werden sodann neue Antriebe erwachsen, sich noch tiefer und inniger in sein Wesen und Leben zu versenken, und daraus wird wiederum eine völligere Liebeshingabe als Frucht hervorgehen. Aber eben auf diesem Wege allmählichen Wachsthums schreitet die Liebe um so sicherer ihrem Ziele entgegen. Und dieses ihr Z i e l besteht darin, daß nichts im Leben des Andern sey, was sie nicht zu dem Ihrigen machte, und nichts im eigenen Leben, was sie dem Geliebten nicht zum Mitgenuß darböte. Eben hiemit aber wird das Leben f ü r den Anderen zu einem Leben i n dem Anderen. Und Liebender und Geliebter, obwohl persönlich und individuell unterschieden, werden vollkommen Eins in der innigsten und tiefsten, vom innersten Centrum ausgehenden und das gesammte Natur- und Personleben umfassenden Durchdringung, so daß die Liebe in Wahrheit sprechen kann: „ich in dir und du in mir."

Was wir hier von der Liebe an sich erkannt haben, muß auch auf Gott, der, weil seinem Wesen nach Geist, seinem Leben nach Liebe ist, Anwendung finden. Und zwar werden, da er als absoluter Geist absolute Liebe ist, alle jene im Wesen der Liebe nachgewiesenen Momente bei ihm i n a b s o l u t e r W e i s e bestehen, und sich so auch in seinem Reiche, speciell aber gegen die Menschheit, welche als seine Creatur von ihm in unendlicher Abhängigkeit steht und als sein Ebenbild zu vollkommener Gemeinschaft mit ihm berufen ist, offenbaren müssen.

Vorerst gilt die Absolutheit von der Selbstheit Gottes, welche die wesentliche innere Schranke seines Liebelebens bildet. Dessen, daß er absoluter Geist und absolute Liebe ist, kann sich Gott bei aller Hingabe an seine Creatur niemals begeben. Bei aller noch so tiefen Herablassung Gottes zur Menschheit wird das nie aufhören, daß die Menschheit alle Kraft ihres inneren und äußeren Bestandes ganz allein aus Gott schöpfe, sein Wille wird als ewiges Gesetz über ihrem Willen stehen, und er wird diese seine Auktorität ohne Wanken mit heiliger Energie geltend machen. Gott bleibt, mit Einem Worte, für die Menschheit u n b e d i n g t e M a j e s t ä t, und sie selbst im Stande u n b e d i n g t e r A b h ä n g i g k e i t. Wie wollte Gott auch sonst das Ziel, das er in seiner absoluten Liebe sich gesetzt hat, erreichen, daß er nämlich seine Creatur der ganzen in ihm wohnenden Lebensfülle theilhaft mache!

Eben so absolut aber als die Bewahrung der Selbstheit Gottes in der Offenbarung seiner Liebe, ist auch ihre Selbsthingabe, beides nach Seite der Theilnahme und der Mittheilung. Es ist hier ein Unterschied zwischen der göttlichen und creatürlichen Liebe wohl zu beachten. Die Liebeshingabe zwischen Geschöpf und Geschöpf hat sehr bestimmte Schranken ihrer Verwirklichung eben an der Geschöpflichkeit. So innig die menschliche Theilnahme werden mag, sie kann doch nie bis dahin fortschreiten, daß sie die Natur des Anderen sich aneigne, noch persönlich in das Leben desselben eintrete. Die Theilnahme verbleibt entweder in der bloßen Idealität, oder, so weit sie sich verwirklicht

muß sie sich auf den Kreis dessen beschränken, was des Anderen Eigenthum ist, ohne ein Moment seines Wesens selbst zu bilden. Desgleichen die menschliche Selbstmittheilung, so aufrichtig sie gemeint sey und so sehr sie von dem eigenen wahren Selbst ausgehe, kann sich außer auf die äußeren Güter, doch blos auf die Offenbarungen des eigenen Wesens beziehen, aber den Anderen der eigenen Natur selbst theilhaft zu machen, dazu vermag sie nicht sich zu erschwingen. Denn dem Geschöpfe fehlt die bedingende Macht sowohl über das eigene Wesen als über das des Anderen. Anders dagegen ist es bei Gott, dem Absoluten, dem Schöpfer und Herrn der Creatur. Ist er doch der ewige Grund seines Wesens und behält ewiglich absolute Macht über dasselbe! Die Creatur aber ist, was sie ist, durch Ihn, und besteht allein dadurch, daß Er sie trägt mit seinem Worte — in Ihm leben, weben und sind wir! Was hindert ihn da, mit seinem Wesen sich einzusenken in das der Creatur, und in ihr, aus ihrem Bewußtseyn heraus, ein Leben mit ihr zu führen? was hindert ihn, dieselbe gleicherweise in die Theilhaftigkeit an seinem Leben und an seiner Natur zu erheben? Und, da nun Gott den Menschen nach seinem Bilde gemacht und hiemit zur vollkommenen Gemeinschaft mit sich geschaffen hat, wie kann die göttliche Liebe anders als gegen die Menschheit diesem tiefsten Drang, der in ihr wohnt, wirklich folgen und den Weg zum höchsten Ziele, das sie kennt, wirklich betreten? wie anders, als persönlich in die Natur der Menschheit sich einsenken, um uns der Kräfte ihrer Natur theilhaft zu machen? Die *Menschwerdung Gottes* und durch sie die *Vergottung* (nicht Gottwerdung) *der Menschheit* ist die mit unbedingter Nothwendigkeit sich ergebende Offenbarung Gottes als absoluten Geistes und absoluter Liebe.

Es ist aber in der centralen Stellung, die dem Menschen für diese Welt zukommt, begründet, daß sich dieses vollkommene Leben der Gottesgemeinschaft nicht in ihm abschließe, sondern daß er dasselbe auf die übrigen Wesen, auf die unpersönliche Creatur, als ihr Herr und Haupt, durch die Macht seines Geistes überleite und sie damit erfülle, und so die ganze Welt durch die Gottesfülle vollende in der Kraft der Liebe. Die Verwirklichung dieses Rathschlusses der göttlichen Liebe, wornach durch die Menschwerdung Gottes die Menschheit in die Vergottung erhoben und durch den Menschen die gesammte unpersönliche Creatur nach ihrem Maße in das Leben der Gottesgemeinschaft aufgenommen wird, so daß der Geist Gottes die ganze Welt beherrscht und seine Liebe sie ganz durchdringt, sie bildet das Wesen des *Reiches Gottes*.

Da nun der Mensch diese Aufgabe in freier Weise zu lösen hat und Gott in seiner Selbsthingabe gleichfalls mit dem Menschen also handelt, so liegt am Tage, wie dieses Ziel nicht mit Einem Male, sondern nur allmählich, auf *geschichtlichem* Wege erreicht werden kann. Und die Beobachtung jener oben nachgewiesenen Stufen der Liebe und die Einhaltung ihrer wesentlichen Schranken ist es eben, wodurch dieser Entwickelung ihr Lauf vorgezeichnet ist. Nach den verschiedenen Seiten derselben aber thun sich die Eigenschaften kund, in denen die göttliche Liebe ihr Leben der Welt offenbart. Es liegt außer den Gränzen unseres Gegenstandes, zu zeigen, wie die göttliche Macht, Güte und Weisheit, aus der Tiefe des göttlichen Geistes durch die Kraft der Liebe entquellend, zur Entfaltung und Vollendung des Reiches Gottes zusammenwirken. Wohl aber müssen wir zum klaren Verständniß der Versöhnung näher auf zwei andere Eigenschaften Gottes eingehen, welche sich aus der Beobachtung jener Stufen und Schranken der Liebe ergeben.

Wir haben gesehen, daß die Liebe in ihrer Hingabe ihr Wesen und ihr wesentliches Leben nicht aufgeben dürfe. Nun ist es eine wesentliche Seite im Begriffe des absoluten Geistes, worin Gottes Liebeleben gründet, daß die freie Wirklichkeit seines Wesens im reinen Einklang stehe mit der Idee desselben, und daß in diese Einheit eben so der Gegensatz des Natur- und Personlebens mit aufgenommen sey, als in letzterem wieder die der Persönlichkeit immanenten Gegensätze der Selbstheit und Gemeinschaft, deren diese für jene das Ziel, jene für diese die Grundlage im In-

nern der Persönlichkeit bildet. Und die Liebe eben ist es, welche diese Gegensätze in jene Einheit einführt und darin erhält. Aus dieser inneren Harmonie geht alles Walten und Wirken Gottes hervor. Indem nun aber Gott dieselbe auch der Creatur gegenüber und speciell in Bezug auf die freie Bethätigung der persönlichen Creatur festhält und geltend macht, offenbart er sich als der Heilige. Die Heiligkeit ist die wesentliche innere Schranke der Liebe Gottes zur Creatur: die göttliche Liebe ist, weil sie eine wahre ist, wesentlich eine heilige. Ihre Theilnahme, so sehr sie dem Menschen bis in die tiefsten Tiefen seines irdischen Daseyns nachgeht, findet ihre Gränze an jedem Widerspruche, der sich in der Menschheit gegen das reine Wesen der Liebe erhebt. Und alle Selbstmittheilung der Liebe hat keinen anderen Zweck, als den Menschen in das Miterlebniß ihrer vollen Harmonie einzuführen. Würde doch auch ihre Selbsthingabe an die Menschheit von dem Moment an aufhören, segenbringend zu seyn, wo sich Gott der inneren Harmonie seines Wesens um der Menschen willen begeben wollte! Eben nur innerhalb dieser heiligen Schranken bleibt die göttliche Liebe wahrhaft Liebe. Vollends aber ist die Heiligkeit in ihrer Offenbarung gefordert durch die absolute Herrscherstellung, welche Gott der Menschheit gegenüber einnimmt. Die göttliche Liebe muß ihre Heiligkeit im Reiche Gottes mit solcher unbedingten Auktorität geltend machen, daß auch die geringste Regung creatürlicher Freiheit ihr Leben über sich als normgebendes Urbild fühlt, und keine Abweichung davon eintreten kann, wogegen sich nicht ihr Widerspruch mit ganzer Energie erhübe.

Ferner haben wir erkannt, daß nicht allein das Selbst des Liebenden, sondern auch das Selbst des Geliebten eine Schranke bildet für die Bethätigung der Liebe; es will dasselbe durchaus geachtet und bewahrt seyn seiner Person- und Naturseite nach. Indem die Liebe sich hingebend mittheilt, kann sie es nur in dem Maße, als der Geliebte theils überhaupt für sie Empfänglichkeit besitzt, theils sich in freier Weise ihr öffnet und für sie empfänglich macht. Insofern nun diese Empfänglichkeit Wirkung freier Selbstbestimmung ist, wird sie zur Würdigkeit, und ihre Frucht wird zum Verdienst. Indem die Liebe aber, diese freie Selbstbestimmung anerkennend, sich nach dem Maße und der Weise derselben, gleichfalls mit freiem, klaren Sinne, in ihrer Selbstmittheilung beschränkt, wird sie zur Vergeltung. So entsteht durch die Entfaltung des Personlebens im Verkehr der Liebe ein neues Verhältniß, das des Rechts. Das Recht ist jedem Leben persönlicher Gemeinschaft immanent. Nur bleibt es, so lange die Liebe erst bloß ihr unmittelbares Daseyn im Gemüthe hat, als solches, als Recht latent. Je mehr die Liebe aber in die Sphäre des vermittelten Lebens hervortritt, je bestimmter der Zug des Gemüthes zum klar erkennenden Willen wird, desto deutlicher erhebt sich aus der Tiefe des Inneren das im Geiste des Menschen eingeboren ruhende, seiner Freiheit zur Richtschnur dienende Gesetz Gottes, um im Gewissen als Recht erfahren und erkannt zu werden. Indem sich aber hiemit die Rechtsseite der Liebe offen herauskehrt, nimmt ihre Bethätigung die Form der Gerechtigkeit an. So sehr ist die Gerechtigkeit nicht etwas neben der Liebe Hergehendes oder gar ihr Widerstreitendes, sondern vielmehr eine wesentliche Seite und Aeußerung derselben. Die Liebe ist immer gerecht (wie sie immer heilig ist), und sie würde von dem Moment an, wo sie von der Gerechtigkeit wiche, aufhören, wahre Liebe zu seyn. Gerecht aber ist sie darin, daß sie sich in ihrer Selbstmittheilung jederzeit in dem Maße beschränkt, als der Andere sich für sie empfänglich und hiemit, indem dieß seine freie That ist, ihrer würdig gemacht hat, darin, daß sie sich also Jedem darstellt, wie allein er sie verstehen und tragen kann, daß sie Jedem gibt, was ihm gebührt (Ps. 145, 17. 51, 6. Röm. 3, 4).

Es sind aber zum Verständniß der göttlichen Gerechtigkeit die verschiedenen Weisen und Stufen im Leben der Gemeinschaft und Liebe wohl zu unterscheiden, indem hiedurch zugleich verschiedene Weisen und Stufen des Rechtes bedingt sind. Schon das Leben in der Gemeinschaft an sich begründet ein Recht. Das Kind hat ein Recht an das Erbe der Eltern vermöge der Bande des Blutes, wodurch es mit denselben verbunden ist. Und so

hat der Mensch auf Grund der Gottesebenbildlichkeit, welche er seinem Wesen nach an sich trägt, von Natur ein Recht an und über die Welt, die ihm für seine Entwicklung zum Reiche Gottes als Mittel und Stätte dienen soll. Wie aber so das Leben der Gemeinschaft auf rein objektivem Wege ein homogenes Recht mit sich bringt, und dieses sich je nach dem Karakter des Gemeinlebens verschieden gestaltet, so entspringt aus der Stellung, welche sich der Einzelne zu den Ordnungen des Gemeinlebens aus eigener freier Selbstbestimmung gibt, eine subjektive, freie Seite des Rechtes; und auch diese trägt einen verschiedenen Karakter, je nach der Stufe der Gemeinschaft, die er betreten. Als erste Stufe im inneren Leben der Gemeinschaft haben wir die Achtung erkannt. Das Wesen der Achtung aber besteht darin, daß ich den Anderen als die Persönlichkeit und Individualität, die er ist, anerkenne und mich ihm mit meinem Innern in dem Maße hingebe, als er vermöge der freien Ausbildung seiner Persönlichkeit und Individualität, d. h. vermöge seiner Gesinnung und seines Karakters einerseits und seiner Begabung und Tüchtigkeit andererseits solches in Anspruch nehmen kann. Es besteht also auch hier bereits ein Band innerer persönlicher Gemeinschaft; denn die Beiden stehen nicht getrennt außer, geschweige wider einander; doch aber ist die Vereinigung noch keine vollkommene, es ist das Nebeneinander noch nicht zu einem freien, wahren Für- und Ineinander geworden, sondern Jeder hält sich dabei unabhängig vom Anderen in seiner Sphäre und bewahrt ihm gegenüber sein Fürsichseyn. Dem entspricht nun auch das Recht auf der Stufe der Achtung. Auf dieser Stufe der Gemeinmeinschaft wird Jeder als Ich für sich, in seiner persönlichen Selbstständigkeit genommen und ihm im Namen des Gemeinlebens zugetheilt, was er verdient. Immerhin zwar wird er eben hiemit zugleich als Glied des Ganzen behandelt und ihm an den specifischen Gütern desselben Antheil gegeben. Und dieß ist beides: Ehre und Segen für ihn. Aber das Ganze geht nicht selbst auch in die Gemeinschaft seines Lebens ein, sondern bleibt ihm richterlich gegenüber stehen, ihm aus dem Gesammtgut zutheilend, was ihm nach seiner Stellung und freien Thätigkeit darin gebührt. Weiter geht die Theilnahme und Mittheilung nicht; und mehr kann auch der Einzelne auf dieser Stufe des Gemeinlebens für sich nicht ansprechen. Ein anderes Recht dagegen entsteht auf der zweiten, höheren Stufe, im wahren Leben der Gemeinschaft, ein anderes ist das Recht der Liebe. Nicht, daß hier jenes der Achtung aufgehoben würde. Tilgt doch auch die Liebe die Achtung nicht. Aber die Liebe begnügt sich nicht, in ihrer Hingabe dem Anderen nur die Anerkennung seines persönlichen Werthes zu bezeugen, sondern sie lebt sich mit dem Innersten ihres Wesens in das Ich des Anderen ein, an Allem, was ihm eignet, Antheil nehmend und, was sie selbst zu eigen hat, ihm zu Genuß und Dienst darbietend. Dem entspricht nun auch das Recht, das in dem Kreise der Liebe waltet. Das Grundrecht der Liebe ist Gegenliebe. Und der Rechtsgrundsatz der Liebe heißt: „was mein ist, das ist dein, und was dein ist, das ist mein." Nach dem Rechte der Liebe steht der Einzelne mit dem, was ihm nach seiner Empfänglichkeit und seinem Verdienste zu Theil wird, nicht für sich und allein, sondern die Liebe macht Alles gemeinsam, der Eine tritt ein für den Anderen und der Einzelbesitz wird zum Gemeingut. So ist es ein Vorrecht des Freundes, zu fordern, daß der Freund ihm seinen Kummer entdecke, damit er denselben mit ihm tragen möge. Und der Freund kann vom Freunde Hülfe heischen in seinen Nöthen; dieser aber wird darin nicht bloße Pflicht erkennen, sondern ein Recht, das er an Andere abzutreten nicht gewillt ist. Freilich ist dieß kein Recht, welches durch äußere Ordnung festgestellt und durchzusetzen wäre, vielmehr ruht es auf dem Grunde der Freiheit. Auch bleibt es Jenen dunkel und verborgen, welche in dieser Sphäre der Liebe nicht stehen und leben. Aber seine Nothwendigkeit ist darum doch keine geringere, und seine Wirklichkeit wird in seliger Weise erfahren.

Diese Entfaltungsstufen des Rechts lassen sich aber nicht bloß im Einzelleben erkennen, sondern sie stehen selbst ausgeprägt in den verschiedenen Formen des Gemeinlebens vor uns. Werfen wir zum Verständniß des Rechtes, welches in der Versöhnung Gottes waltet, einen kurzen Blick auf dieselben.

In der Familie steht das Gemeinleben noch auf der Stufe des Naturlebens. Was die Glieder derselben mit einander verbindet, ist ein Naturband, und so ist auch die Familienliebe zunächst bloße Naturliebe, obwohl sie sich auf diesem Naturgrunde zur Freiheit erheben und zugleich den Karakter der Freiheit annehmen kann und soll. Das Gleiche gilt vom Rechte, das im Kreise der Familie waltet. Es ist zunächst ein natürliches Recht, wenn die Kinder am Besitz der Eltern Theil erhalten, wenn sie auf Pflege und Erziehung der Eltern Anspruch haben u. s. f. Aber je weiter die geistige Entwicklung der Kinder gediehen, je freier und inniger das Band der Liebe mit den Eltern geworden, desto mehr verinnerlicht sich auch ihr Anspruch in der Familie und erweitert sich zum Antheil an den geistigen Gütern, Interessen und Lebenszielen der Eltern. Doch tritt weder jenes natürliche noch dieses freie Recht, so sehr es ein wahres Recht ist, in der Form des eigenthümlichen strengen Rechtes auf, weil das Gemeinleben hier noch auf dem bloßen Grunde der Natur steht und in der Sphäre des Gemüthes sich bewegt.

Anders ist es auf der zweiten Stufe des Gemeinlebens, im Staate. Hier hat sich das Leben der Liebe aus der Sphäre der Natur in die des freien Personlebens erhoben. Im Staate stehen sich Person und Person frei als solche gegenüber. Aber innerhalb dieser Sphäre ist die Liebe auf der ersten Stufe ihrer persönlichen Entwicklung stehen geblieben, auf der Stufe der Achtung. Im Staate hat Jeder dem Anderen nur das zu geben, was ihm nach seiner Stellung im Ganzen und seinem persönlichen Werthe zukommt. Bezeugung der Achtung fordert der Staat, Liebe kann er nicht fordern. Hiedurch ist der Karakter des Rechts im Staate bedingt. Der Rechtsanspruch geht auf gegenseitige Bewahrung der Persönlichkeit und Individualität sammt den damit verknüpften Gütern. Und Jeder steht mit diesem Anspruche für sich und auf sich selbst gestellt dem Anderen gegenüber. So hat das staatliche Recht zu seiner Voraussetzung, wenn auch die Mitgliedschaft am Gemeinleben, doch innerhalb desselben ein Verhältniß relativen Getrenntseyns und der gegen einander abgeschlossenen Selbstständigkeit von Person und Person. Das Recht des Staates ist kein Liebes-, es ist ein bloßes Achtungsrecht.

Jenes kommt zu seiner Verwirklichung erst im Reiche Gottes, sowie hiedurch in der Kirche, welche die Eingliederung des Reiches Gottes in dieses Weltleben ist. Im Reiche Gottes herrscht ja jenes reine, von uns oben beschriebene Leben der Liebe, nämlich vollkommene Selbsthingabe in gegenseitiger Theilnahme und Mittheilung. Hiedurch bestimmt sich der Karakter des darin waltenden Rechtes. Im Reiche Gottes ist Alles gemeinsam. Der Quell wie aller Güter so auch allen Rechts in demselben ist Gott selbst, das Haupt seines Reiches. Aber nichts betrachtet er als ein ihm ausschließlich gehöriges Gut, sondern es soll uns Alles zu Theil werden, was sein ist — gleich wie hinwiederum er selbst, das Haupt, seine Glieder nicht für sich stehen läßt, sondern in ihr Leben eintretend, zugleich für sie eintritt und mit ihnen theilt, was ihnen zukommt und eignet. So besteht im Reiche Gottes zwischen Haupt und Gliedern die vollste Gegenseitigkeit des Lebens und Erlebens, obwohl in der durch diesen Gegensatz bedingten unterschiedlichen Weise. Und dasselbe Gesetz gilt für die gegenseitige Beziehung unter den Gliedern selbst. Auch hier waltet nicht das Recht der bloßen Achtung, wonach Jeder in seinem Besitz und Genuß gesondert neben dem Anderen steht, sondern das Recht der Liebe, wonach für Alle der vollkommenste Austausch im Geben und Nehmen stattfindet. „So ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und so ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit.“

Dieß ist das specifische Recht des Reiches Gottes. Doch sind hiedurch für seine Sphäre jene Vorstufen des Rechts keineswegs aufgehoben, sondern es verbleibt auch ihnen noch ihre bestimmte Stelle im Gesammtleben desselben. So sind wir durch die Erschaffung nach dem Bilde Gottes von Natur bereits zur Kindschaft Gottes angelegt und tragen das Anrecht auf Erlangung derselben, wiewohl es durch die Sünde gänzlich in Latenz zurückgedrängt worden, von Natur in uns; aber freilich hängt es von der

freien persönlichen Entwicklung des Einzelnen, die ihr Princip im menschgewordenen Gottessohne hat, ab, ob dieses Recht bei ihm in jener Latenz verbleibe oder in die Wirklichkeit und Offenbarkeit trete. Es bildet dieses geistliche Naturrecht, wie man es nennen könnte, die Grundlage für alle Entfaltung des persönlichen Rechts im Reiche Gottes. Und nicht weniger besteht auch ein geistliches Achtungsrecht im Reiche Gottes und währt darin fort. Denn Alles darin wird gerichtet nach dem absoluten Maßstab des Willens und Lebens Gottes, und Niemand kann Theil gewinnen an den Gütern des Reiches Gottes außer auf Grund seiner Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes und der freien Empfänglichkeit für sein Leben. Dies Recht wird auch mit solcher Consequenz und Energie vollzogen, daß, die vom Rechte Gottes gewichen sind und in ihrem Unrecht bleiben, die Auktorität des göttlichen Rechtes erfahren müssen bis zur gänzlichen Verstoßung vom Angesichte Gottes. Aber daß sich das göttliche Recht ausschließlich auf der Stufe der Achtung offenbare, gehört den bloßen Uebergangsstufen in der Entwicklung des Reiches Gottes an und gilt nur denen, welche frei im Stande des Widerspruchs gegen Gott verharren. Hingegen wo das Reich Gottes sein Wesen rein zur Entfaltung bringen kann, da sind jene bloßen Vorstufen geistlichen Rechtes in die höchste Stufe desselben, in das wahre Liebesrecht als immanente Momente desselben aufgenommen und hiemit nicht allein von ihrer Einseitigkeit befreit, sondern zugleich von diesem wahren, ewigen Rechte des Reiches Gottes in unendlicher, vollkommener Weise durchdrungen.

Aus dieser Darlegung erhellt, wie sehr es ein Abweg ist, die Form unseres staatlichen Rechtes unmittelbar auf das Rechtsleben des Reiches Gottes und speciell auf die Lehre von der Versöhnung zu übertragen. Nothwendig wird hiemit auch die Aeußerlichkeit und Starrheit, welche dem staatlichen Rechte anklebt, und wonach, wie die Erfahrung lehrt, summum jus summa injuria werden kann, in die Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit, Strafe, Genugthuung und Versöhnung hineingetragen. Zwar kehren alle Rechtsbeziehungen, die wir im Staatsleben ausgeprägt finden, auch im Reiche Gottes wieder. Und es ist der entgegengesetzte Abweg, von einem Rechte und Rechtsverhalten im Reiche Gottes überhaupt nichts wissen zu wollen, sondern dasselbe in die sittliche Entwicklung der Menschheit, sowie die Lehre von der Versöhnung in die Lehre von der Heiligung aufgehen zu lassen. Nein, es besteht auch im Reiche Gottes ein Recht. Dieß sagt Jedem schon sein Gewissen, welches nicht bloß der Sünde gegenüber redet, sondern einen unvergänglichen Theil unseres persönlichen Wesens selbst ausmacht und in demselben uns ewiglich Zeugniß gibt von dem Rechte Gottes, das über uns waltet. Man macht mit der Persönlichkeit Gottes nicht wahren Ernst, wenn man meint, die juridische Seite in der Oekonomie des Reiches Gottes läugnen zu müssen. Aber freilich das Recht des Reiches Gottes ist nicht das bloße Achtungsrecht des Staates welches den Einzelnen in seiner bloßen Selbstheit nimmt und behandelt; vielmehr sind die geistlichen Rechtsbegriffe von diesem Karakter der selbstischen Isolirung zu befreien. Das Recht des Reiches Gottes ist das Recht der Liebe, der wahren, geistlichen Liebe, welche die Unterschiedenheit nur will in der Einheit, die Selbstheit in der Gemeinschaft, die creatürliche Persönlichkeit in der Gottes-Vereinigung und Durchdringung. Und wenn wir deshalb auch zum Verständniß der Offenbarung des göttlichen Reiches die Formen und Gesetze unseres irdisch-menschlichen Rechtes, welche durch das Princip der gegenseitigen Achtung bedingt sind, auf das göttliche Recht übertragen, müssen wir sie dabei zugleich in's Licht der Liebe stellen und aus ihrem Leben geistlich bestimmen. Weit entfernt mithin, daß wir im Reiche Gottes nicht mehr von Recht, sondern allein nur von Sittlichkeit reden dürften, ist vielmehr zu sagen: eben hier erst kommt das wahre Recht zu seiner Verwirklichung und Offenbarung.

Wir haben hiemit die Idee des Reiches Gottes und des darin waltenden Rechtes an sich ausgesprochen. Aber es ist nun weiter unsere Aufgabe, von diesen Principien die Anwendung zu machen auf die wirkliche Geschichte der Menschheit. Mit der Be-

stimmung für sein Reich hatte Gott dem Menschen auch die entsprechende Anlage und Kraft dafür anerschaffen. Und wenn der Mensch im Gehorsam der Liebe gegen den Willen Gottes geblieben wäre, so würde auch jenes Liebesrecht des göttlichen Reiches in wachsender Entfaltung und in der Einheit seiner Momente verblieben seyn, bis das Ziel erreicht worden und die Menschheit sich aus der anfänglichen natürlichen Einheit mit Gott zur freien, alle Momente ihres Lebens geistlich bestimmenden Einheit mit Gott vollendet hätte. Aber die Sünde hat diese ruhige Entwicklung des göttlichen Liebelebens und seines Rechtes gestört und in eine andere Bahn gelenkt, ohne jedoch das Wesen der göttlichen Liebe selbst ändern noch ihr Ziel verrücken zu können. Nur der Weg ihrer Offenbarung ist ein anderer geworden. Die Sünde hat den Menschen aus der Gemeinschaft mit Gott gerissen. Gelöst ist das Band der Achtung, d. i. der unbedingten Ehrfurcht und Unterthänigkeit gegen Gott, nachdem er in freventlichem Leichtsinn das Gebot seines Schöpfers und Herrn übertreten. Und gelöst ist das Band der Liebe, der auf kindlichem Glauben ruhenden Hingabe an Gott; denn dem Worte der Versuchung mehr glaubend als dem Worte Gottes, hat er sein Herz an die Creatur gehangen und doch hiemit sein Selbst nicht, wie er vermeinte und in der Gottesgemeinschaft es wirklich der Fall gewesen wäre, gefunden, sondern verloren. Von selbst ist aber hiemit eine Störung der im göttlichen Reiche waltenden Lebensordnung, eine Verletzung des göttlichen Rechtes eingetreten. Denn Gottes Wille ist das Gesetz für die persönliche Creatur, und seine Liebe das Lebensband, das Alle zu geistlicher Einheit umschlingen soll.

Wie verhält sich nun die göttliche Liebe zu dieser Loslösung des Menschen aus der Gemeinschaft Gottes? wie stellt Gott das Recht der Liebe in seinem Reiche wieder her?

Gott kann als absolute Liebe, die er ist, nicht seinerseits gleichfalls die Gemeinschaft mit dem Menschen aufgeben; denn der Mensch ist ja von ihm nach seinem Bilde geschaffen, und die Liebes- und Lebenseinheit mit der Menschheit ist das Ziel seiner Schöpfung. Aber hinwiederum darf auch die göttliche Liebe in ihrem Streben nach diesem Ziele weder ihr eigenes Selbst noch das des Menschen beeinträchtigen und verletzen; denn Liebe ist persönliche Gemeinschaft, in der Persönlichkeit aber bildet die Selbstheit die wesentliche innere Grundlage des Lebens, d. h. die göttliche Liebe muß sich auf ihrem Wege halten in den Schranken der Heiligkeit und Gerechtigkeit; der Weisheit Aufgabe aber ist es, sie eben auf diesem Wege der Selbstbeschränkung zum Ziele zu leiten. Die göttliche Liebe kann die Sünde weder ignoriren noch unmittelbar aufheben, jenes nicht, denn die Sünde ist der gerade Widerspruch wider ihr Wesen und bewußte Auflehnung wider ihre heilige Autorität, und dieses nicht, denn sie ist eine freie That der Persönlichkeit, und mit der Aufhebung der Freiheit würde die Basis alles Liebesverkehrs vernichtet. Gott fährt vielmehr fort, auch nach dem Sündenfalle die Gemeinschaft mit dem Menschen festzuhalten, obwohl in dem Maße und in der Weise, als die Sünde sie möglich macht und fordert. Indem die göttliche Liebe nun dem Eindruck der Sünde sich öffnet, so ist das Erste, daß sie den Widerspruch derselben in ihrem heiligen Wesen inne wird, sowie die Hemmung ihres Strebens, die Menschheit zum Mitgenusse ihrer Seligkeit zu führen. Und das Innewerden dieses Widerspruchs und dieser Hemmung erregt ihr Schmerz in der Tiefe ihres Gemüthes. Aber in dieser bloß leidenden Stellung kann die göttliche Liebe nicht verbleiben, da vom Geiste — und die Liebe ist das Leben des Geistes — Kraft und Wirksamkeit nicht zu trennen ist, der Drang ihres Innern vielmehr Selbstmittheilung fordert. Womit aber kann sie nun dem Menschen sich mittheilen? womit anders, als mit dem heiligen Schmerz ihres Gemüthes über die Sünde? Dieser aktiv gewordene Liebesschmerz Gottes über die Sünde ist der Zorn Gottes. Der Zorn Gottes ist Reaktion der heiligen Selbstheit der göttlichen Liebe gegen die creatürliche Selbstsucht in der Sünde, und zwar eine Reaktion von um so tieferer Berechtigung und um so gewaltigerer Energie, als das Selbst der göttlichen Liebe dem

creatürlichen Selbst mit der absoluten Auktorität schöpferischer Majestät gegenübersteht. Doch ist es das Selbst der Liebe, wovon der Zorn ausgeht, jener Liebe, die ihre Ehre nicht für sich sucht, sondern in der Seligkeit der Creatur. Die Liebesreaktion des göttlichen Zornes gegen die Sünde offenbart und ergießt sich nun über das gesammte Wesen des Menschen, und dieser über die Welt ausgesprochene, über sie ausgegossene Zorn Gottes ist der Fluch, welcher der Sünde folgt. Zunächst erfährt ihn der Mensch in seiner Persönlichkeit selbst, welche nun, gleichwie sie sich von Gott geschieden hat, auch von ihm sich geschieden fühlen muß. Und das Gesetz, welches dem Menschen mit der Auktorität der heiligen Majestät Gottes den Widerspruch des göttlichen Willens gegen seine sündliche Wirklichkeit vorhält, ist das Mittel, um ihn Gottes Zorn in seinem Gewissen erfahren zu lassen. Aber von der Persönlichkeit aus geht die Offenbarung des göttlichen Zorns vermöge der Solidarität von Persönlichkeit und Natur nothwendig auch auf diese über. Und ist die göttliche Liebe für die Natur, sowohl die menschliche als die äußere, der Quell des Segens und Lebens, so muß die Scheidung des Menschen von Gott in der Natur das Uebel wirken und den Tod (Phil. 3, 19. Röm. 6, 23.) Empfunden aber wird vom Menschen, welcher auf die Harmonie mit und in der Natur angelegt ist, die Todesmacht derselben als Leiden. Doch ist die Herrschaft des Fluches im Natur- und Personleben zugleich eine Gewähr für den Menschen, daß die göttliche Liebe ihn in Wirklichkeit nicht verlassen habe, da sie sich eben hierin, ob auch mit ihrem Widerspruch, ihm mittheilt; und das Leiden ist der heilige Weg, auf welchem Gott die Creatur aus ihrer Geschiedenheit von ihm zur Einheit mit sich wieder zurückleitet.

Aber mit dieser Offenbarung ihres Zornes hat die göttliche Liebe noch nicht die ganze Tiefe ihres Lebens dem Sünder eröffnet. Der Schmerz ihres Zornes ist kein durch Theilnahme bereits vermittelter, und die Selbstmittheilung desselben fließt nur aus dem Gefühl des Widerspruchs, das die Sünde in ihrem heiligen Innern erregt hat. Sie hält sich hiebei somit noch ganz auf der Stufe der Achtung, sie nimmt die That des Sünders, wie sie ist, und gibt sich ihm, dem Sünder, in der Weise hin, die er selbst gewählt hat, in der des Widerspruchs. Hienach ist der Zorn nur ein Durchgangspunkt der Liebe (Ps. 30, 6); und dadurch eben, daß sie ihm ihren Zorn zu erfahren gibt, bahnt sie sich in seinem Herzen den Weg zur Versöhnung. Doch wartet die göttliche Liebe nicht auf die Rückkehr des Sünders, sondern sie kommt ihm zuvor und entgegen. Gott kann den Sünder die Last des Leidens, welche er durch seine Sünde sich zugezogen und der Zorn Gottes ihm zugewendet hat, nicht tragen sehen, ohne daß es ihm nach der Liebe, die ihn mit seinem creatürlichen Ebenbilde verbindet, zu Herzen ginge (Jer. 31, 20). Er lebt sich mit seinem Herzen an die Stelle, in die Seele des Sünders hinein, und leidet sein Elend, den über ihn ausgegossenen Zorn in seinem Innern mit ihm. Dieses innere Mit-Leiden ist die Barmherzigkeit Gottes, die ihr irdisches Abbild hat in dem Erbarmen, in welches die heilige Liebe zürnender Eltern übergeht, ja davon begleitet ist. In dem mitleidenden Schmerze des Erbarmens verschlingt die Liebe die erste Schmerzensbewegung ihres Innern, den Zorn, und wandelt hiemit den Fluch desselben, von dem die Creatur getroffen worden, für dieselbe in Segen.

Doch in dieser Theilnahme kommt die innere Bewegung der Liebe noch nicht zur Ruhe, die Theilnahme strebt nothwendig weiter zur Mittheilung. Und die Brücke hiezu wird dadurch geschlagen, daß sich die Theilnahme der göttlichen Liebe nicht auf das bloße Erlebniß des Menschen beschränkt, sondern auf diesem Wege des Eingehens in den Menschen zugleich in sein Inneres selbst niedersteigt, worin sie bei aller seiner Entfremdung von Gott noch die Wesens-Empfänglichkeit für die Offenbarung ihres Lebens vorfindet, ja worin sie das Bild des Sohnes Gottes, in dem und zu dem der Mensch geschaffen ist, zwar verblichen, aber doch noch vorhanden erblickt, nur wartend auf den Hauch der ewigen Liebe, um wieder erfrischt, belebt und erneut zu werden. Wie sich nun das Herz Gottes durch den Abfall des Menschen von Schmerz hat ergreifen lassen, so wird es durch den Hineinblick in die Liebesempfänglichkeit seines Wesens von Freude

ergriffen, welche in ihrer Richtung auf die Person des Menschen zum Wohlgefallen wird. Dieses Wohlgefallen der göttlichen Liebe ist das Correlat zum Glauben, worin das Herz des Menschen eben so zu Gott emporsteigt, als sich Gottes Herz im Wohlgefallen in des Menschen Wesen niedersenkt.

Nachdem auf diese Weise die göttliche Liebe durch ihre Theilnahme am Sünder, theils in der Barmherzigkeit, welche die Wirkungen ihres Zornes selbstmitleidet, theils im Wohlgefallen, welche ihres Ebenbildes im Menschen eingedenk ist, die Gemeinschaft mit dem Sünder in ihrem Herzen wiederum angebahnt hat, so kann sie sich demselben nun auch mit aller Kraft ihres Wesens und dem ganzen Segen ihres Lebens wiederum mittheilend zuwenden. Diese durch ihre Theilnahme vermittelte Selbstmittheilung der göttlichen Liebe gegen den Sünder ist die Gnade Gottes.

Zu dieser Darlegung der in der göttlichen Liebe gegen die Sünderwelt liegenden Lebensmomente müssen wir übrigens die Bemerkung hinzufügen, daß in dem ewigen Gemüthe Gottes diese Vorgänge nicht zeitlich auseinanderliegen, sondern sich in unendlicher Weise durchdringen, und daß speciell nicht nur der Schmerz des Zornes durch den Schmerz des Erbarmens versöhnt, sondern überhaupt der Schmerz seiner Liebe durch das Wohlgefallen seiner Gnade ewiglich in die Einheit seliger Freude an der Menschheit aufgenommen ist. Und eben auf Grund dieser ewigen inneren Lebenseinheit der göttlichen Liebe geschieht es, daß, ob sich auch in der Geschichte die Gegensätze von Zorn und Gnade zeitlich folgen, doch auch diese Trennung nur von relativer Bedeutung ist, sondern ebenso bereits im Alten Bunde die Gnade in der Form der Verheißung kundwerden, als im Neuen Bunde der Zorn Gottes über die Gottlosen noch nachwirken kann bis in die Ewigkeit der Verdammniß.

Diese gesammte Liebesbewegung Gottes gegen die sündige Menschheit nun hat ihre ewige Vermittelung in dem Sohne, dem göttlichen Ebenbilde des Vaters. Hat doch die ewige Liebesfreude des Vaters am Sohne in seinem Herzen den Gedanken und Willen erweckt, das Bild desselben im Menschen creatürlich zu verwirklichen! So wendet sich nun auch alle weitere Liebe des Vaters dem Menschen nur zu um des Sohnes willen, und es kann seine Liebe nur in dem Maße auf der Menschheit ruhen, als er in ihr das Bild des Sohnes erblickt. Weil der Vater den Sohn liebt, wandelt sich sein Zorn gegen die Menschheit, die in ihrem Wesen des geliebten Sohnes Bild eingeboren trägt, in Erbarmen, und nur im Sohne, in welchem er das Urbild der Menschheit schaut, kann diese ihm wohlgefallen, daß er mit Gnaden sie wieder in seine Kindschaft aufnimmt.

Und wie der Vater auf diese Weise die Menschheit im Sohne liebt, so ist es eben deshalb auch der Sohn, durch welchen er seine Liebe gegen die sündige Menschheit aus der Idealität in die Realität überführt.

Wir haben oben bereits erkannt, daß höchstes Ziel für die Entfaltung der göttlichen Liebe im Reiche Gottes sey die Menschwerdung Gottes und die dadurch vermittelte Vergottung der Menschheit. Dieser im Wesen Gottes und der Menschheit begründete Urrathschluß der göttlichen Liebe kann durch die Sünde eben so wenig aufgehoben werden, als die Sünde ihn etwa erst im Herzen Gottes hervorgerufen hat. Aber der Sohn ist es nun, welcher diesen Rathschluß ausführt: wie Gottes Liebe in ihm zur Menschheit niedersteigt, so steigt in ihm die menschliche Liebe zu Gott empor, wie Gott in ihm Mensch wird, so ist er auch das Princip für die dadurch vermittelte Vergottung der Menschheit.

Dieser göttliche Liebes=Vorgang im Sohne ist seinem Wesen nach als ein ewiger aufzufassen. Indem der Sohn den väterlichen Rathschluß wie der Schöpfung so der Erlösung aufnimmt, so senkt er sich bereits in Ewigkeit mit der unendlichen Macht seiner Liebe in die Idee der Menschheit, auf welcher um seinetwillen das Wohlgefallen des Vaters ruht, also ein, daß dieselbe gar nicht anders besteht noch von uns zu erkennen ist, als in dieser Liebeseinigung des Sohnes mit ihr und als Träger der durch

den Sohn in unendlicher Theilnahme und Mittheilung an seine Creatur sich hingebenden Liebe Gottes. Die Menschwerdung Gottes ist mit der Idee der Menschheit selbst gegeben, und dasselbe gilt von der Vergottung der Menschheit als deren anderer Seite. Denn Gott schaut die Menschheit, sein creatürliches Ebenbild, nicht anders als in wesentlicher Einheit mit seinem ewigen, innergöttlichen Ebenbild, dem Sohne, weßwegen, gleich wie Christus von Ewigkeit bereits als Heiland der Welt zuvor versehen ist (1 Petr. 1, 20), so auch uns Gott von Ewigkeit bereits erwählt hat, von dem Liebeleben des Sohnes verklärt vor ihm zu leuchten in dem reinen Bilde seines Wesens (Eph. 1, 4). Und zwar ist diese ewige Liebes-Einigung Gottes mit der Menschheit, wenn gleich eine ideelle, doch mehr als ein formeller, vorausgehender Beschluß künftigen Thuns, sondern sie ist dieses selbst bereits in ewiger Weise, und alle zeitliche Verwirklichung hat ihre Wahrheit und beständige Lebenskraft eben in jener ewigen That, welche alle Momente des zeitlichen Geschehens als immanenter Lebensgrund trägt und durchwirkt. Doch ist hinwiederum dadurch die zeitliche Verwirklichung jener ewigen Menschwerdung nicht etwa überflüssig geworden, sondern sie tritt vielmehr mit derselben Nothwendigkeit ein, womit Gott die in seinem Geiste erzeugte Idee der Welt, welche gleichfalls ewiglich eine Idealwelt ist, durch die zeitliche Schöpfung in die Wirklichkeit des irdischen Daseyns gerufen hat. Die Theophanieen des Alten Bundes sind bereits einzelne Aeußerungen von dem Hereinwirken jener ewigen Wirklichkeit in die Zeitgeschichte der Menschheit. Ohne dazwischen eingetretene Sünde würde die zeitliche Menschwerdung selbst ein Akt seliger Vereinigung Gottes mit der Menschheit und eine stille Offenbarung göttlicher Herrlichkeit in dieser Erdenwelt gewesen seyn. Aber die Sünde hat eine wesentliche Aenderung herbeigeführt. Zwar das Ziel selbst ist das gleiche geblieben: die vollkommene, wie innigste so umfassendste Vereinigung Gottes mit der Menschheit und der Menschheit mit Gott; und auch der Weg zu diesem Ziele ist dem Wesen nach kein anderer geworden: die Einsenkung des Sohnes Gottes in die menschliche Natur bis in die Tiefe des menschlichen Selbstbewußtseyns, um als ihr Haupt in sie eingelebt und mit ihr vereinigt zu bleiben in Ewigkeit. Aber nachdem die Menschheit durch die Sünde in Fleisch und Tod hinabgesunken, so mußte die göttliche Liebe, indem sie ihren Plan festhielt, sich noch tiefer in ihrem Innern fassen; sie mußte, wenn sie in ihrer Treue vom Menschen nicht lassen wollte, ihm nun auch bis in die Folgen der Sünde nachgehen und in den Jammer des Fleisches niedersteigen, ja des Fluches äußerste Spitze, den Tod selbst erleiden. Und diese Consequenz hat die all unser Verstehen übersteigende Liebe Gottes in ihrer unendlichen Barmherzigkeit und Gnade nicht gescheut.

Wir können hier nicht näher eingehen auf die verschiedenen Seiten in der Person und dem Leben Jesu, des menschgewordenen Gottes- und vergotteten Menschensohnes. Wir beschränken uns bloß darauf, diejenigen Punkte herauszuheben, welche für das Verständniß der Versöhnung wesentliche Bedeutung haben. Vom Vater gesendet und in freier Liebe ausgegangen, ist der Sohn Gottes durch den heil. Geist in diese Welt her eingezeugt und von Maria der Jungfrau geboren, ein wahres Menschenkind, uns gleich in Allem, nur ohne Sünde, sey es angeborene oder eigene. Nicht allein hat er unsere ganze Natur nach Leib, Seele und Geist angenommen, sondern er ist auch, eingewurzelt in diesen Naturgrund menschlichen Wesens, ein wahres menschliches Ich mit menschlichem Bewußtseyn und Willen geworden und in die gesammte menschliche Entwicklung vom Unbewußtseyn der Kindheit an bis zur vollen Entfaltung des Manneswesens in Gesinnung und Karakter, wie sie das Leben des Fleisches für die Erdgebornen mit sich bringt, eingegangen. Speciell hat er auch nach seinem Eintritt in das Mannesalter, folgend der allgemeinen Bestimmung des Erdendaseyns, und in seiner Taufe durch den heil. Geist dafür ausgerüstet, seinen besonderen Beruf als Menschensohn für diese Welt übernommen und in unverrückter Treue bis zum Tod am Kreuze ausgeführt, den Beruf aller Berufe, der Menschheit die Gnade Gottes zu offenbaren und sie durch den Glauben

an ihn aus der Finsterniß und Knechtschaft der Sünde zum Licht und Leben in Gott zurückzuführen. Indem er jedoch auf diese Weise, sich seiner Gottheit für seinen Heilsberuf in dieser Zeit, der mit der Auswirkung und Bethätigung seiner urbildlichen Persönlichkeit dem Wesen nach zusammenfällt, entäußernd, als wahrer Mensch hienieden lebte, hat er hiemit nicht aufgehört, im Kreise der Ewigkeit Gott zu seyn und an der gesammten Gottesherrlichkeit in derselben Theil zu haben. Nur aber trat dieses sein ewiges Gottesbewußtseyn und Gotteswirken nicht in sein irdisch-zeitliches Bewußtseyn, das er als Menschensohn hatte, erfahrungsmäßig ein, sondern blieb für ihn hienieden ein Transscendentales, so daß die Wahrheit seiner menschlichen Entwicklung dadurch nicht beeinträchtigt wurde. Hinwiederum aber schließt auch diese Transscendenz die objektive Immanenz der Gottheit in seiner Menschheit keineswegs aus. Vielmehr, wie der Himmel die Erde umfängt und durchdringt und die Ewigkeit den immanenten Lebensgrund der Zeit bildet, so auch bildet die an sich dem Himmel und der Ewigkeit angehörende Gottheit des Sohnes Gottes den inneren Lebensgrund seiner irdischen Existenz als Menschensohn — in derselben Weise, wie die irdische Wirklichkeit jedes Menschen die ewige göttliche Idee des eigenen Wesens als Grund des Lebens und Ziel der Entwicklung in sich trägt. Und eben diese allgemeine Immanenz des Göttlichen im Menschen bildete in Jesu die Grundlage für die Immanenz der ihm specifisch eignenden Göttlichkeit als Gottmensch in seiner Menschheit. Das Ziel für seine persönliche Entwicklung aber bestand darin, daß die hiemit natürlich gesetzte Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihm auf dem Wege der Ausführung seines Berufes zu einer freien, aus menschlichem Gemüthsgrunde selbsterrungenen werde. Das Princip für diese gottmenschliche Entwicklung Jesu war die L i e b e. Indem der Mensch als Ebenbild Gottes die Bestimmung zur Gottesgemeinschaft in der Liebe hat, und Gottes Sohn wahrer Mensch geworden, so konnte auch das Princip seines Lebens kein anderes seyn. Die göttliche Liebe ist in ihm zur menschlichen geworden. War dieselbe bereits von Natur durch die Zeugung von Oben in seinem Wesen angelegt, so hat er dies Leben der Liebe im Laufe seiner irdischen Entwicklung auf freiem Wege zum Princip in sich erhoben und bis zum Tode bewährt. Und zwar verbindet und durchdringt sich in diesem Liebeleben seines Innern eine zweifache Richtung, die L i e b e z u m V a t e r, welche in der Knechtsgestalt des Fleisches die Form des G e h o r s a m s annahm, und die L i e b e z u r W e l t, welche sich als tiefstes, allumfassendes M i t g e f ü h l mit dem Sündenelend derselben aussprach. Kraft dieser Liebe folgte er in Allem dem Willen seines Vaters an der Hand des Wortes Gottes, und all sein Wirken in Rede und Handlung hatte kein anderes Ziel, als die Erlösung der Menschheit aus der Macht der Sünde. Ja kein Verderben der Herzen, kein Gräuel der Sünde war seiner Liebe zu groß, daß er sich dadurch vom Wege des Erbarmens hätte zurückschrecken lassen, kein Jammer des Fleisches und kein Leiden unserer Todesnatur zu tief, daß er nicht theilnehmend und mittragend in dasselbe niedergestiegen wäre.

Indem nun aber das irdische Leiden bis zum Tode seinen letzten Grund in der Sünde hat und diese selbst zum ersten Urheber den Fürsten dieser Welt, so war all sein heiliges Thun und Leiden zugleich ein Kampf mit der Sünde und mit dem Reiche der Finsterniß. Und dieser Kampf war um so gewaltiger, als der Teufel alle seine List und Bosheit aufbot, um den Heiligen Gottes, welcher seine Werke zu zerstören gekommen war, zu vertilgen. Mit jeglicher Versuchung durch den Reiz des Fleisches und die Herrlichkeit der Welt trat der Arge an ihn, den Heiligen, hinan; aber in der Kraft seiner dem Vater in Gehorsam ergebenen und die Welt mit Treue umfassenden Liebe wies er siegreich alle Versuchung mit dem Worte Gottes zurück. Nicht weniger aber regte „der Mörder von Anfang“ alle Sünde der Welt, die Schwäche der Freunde Jesu und die Bosheit seiner Feinde, den Haß der Juden und die Ungerechtigkeit der Heiden wider ihn auf (Hebr. 12, 3), um ihn mit allen Leiden zu verfolgen und endlich an das Kreuz zu bringen, unter welchem er, der reine Menschensohn,

den tiefsten Gräuel menschlicher und satanischer Sünde sich mußte entfalten sehen. Nicht genug mithin, daß die göttliche Liebe, indem sie in die Gemeinschaft unseres Fleisches eintrat, den vollen Sold der Sünde bis in den Tod mit uns erlitt, es war zugleich eine geschichtliche Nothwendigkeit, daß sie ihn eben von der Hand derer erlitt, in deren Leidensgemeinschaft sie aus Erbarmen zu ihrer Erlösung niedergestiegen war. Jesus litt sein Leiden eben in dem Berufe, den er für die Welt übernommen, er litt es um seines Widerspruches gegen die Sünde willen, von der Hand seines Volkes, von der Hand der sündigen Menschheit. Was aber sein Leiden als wahres Mit-Leiden vollendete, war dieß, daß er, mit dem heiligen Blick seiner Liebe in den Gräuel der Sünde, welche eben in Verfolgung seiner heiligen Person ihren ganzen Abgrund aufschloß, sich versenkend, den Jammer dieses Sündenelends bis zur Gottverlassenheit — das Vor- und Urbild christlicher Anfechtung — in seiner eigenen Seele erfuhr und um so tiefer erfahren konnte, je mehr er nach seiner Stellung als geistliches Haupt der Menschheit die Tiefe und den Umfang der menschlichen Sünde in einem Maße erkannte, wie dieß für uns selbst nach unserer bloßen Einzelstellung und der Schwäche unserer Liebe unmöglich ist. Aber eben hier hat sich seine Liebe erst vollends in ihrer ganzen Ueberschwenglichkeit erwiesen; denn mit der Zunahme des Leidens faßte er sich nur noch tiefer in seinem heiligen Innern und überwand durch reine Freiwilligkeit (Matth. 26, 53. Joh. 10, 17. 18), durch unbedingten Gehorsam (Phil. 2, 8. Röm. 5, 19) und völlige Ergebung in Gottes Willen (Matth. 26, 39), so wie durch seine allerbarmende, vergebende Liebe (Luk. 23, 34. Hebr. 5, 2) siegreich alle aus dem Abgrunde der Finsterniß aufsteigenden Versuchungen und Anfechtungen. So hat sich, im heiligen Wirken für die Menschheit von ihr leidend und im tiefsten Leiden heilig für sie wirkend, die Liebe des Menschensohnes im Gehorsam gegen seinen Vater im Himmel und im Mitgefühl für die sündige Welt hienieden vollendet und hiemit das ewige Erbarmen Gottes, wonach sich Gott in Ewigkeit die Sünde der Menschheit zu Herzen gehen läßt, zeitlich ausgewirkt.

Nachdem aber Jesus auf diese Weise aus dem Kampfe mit der Sünde und den Mächten der Finsterniß durch die Kraft der Liebe im Gehorsam bis zum Tode als Sieger hervorgegangen, so konnte er im Tode, welcher vom Zorne Gottes ausgehend durch den Fürsten der Finsterniß in den Kindern des Fleisches gewirkt wird (Hebr. 2, 14), nicht verbleiben. Vielmehr hat ihn sein Vater im Himmel, er der Herr des Lebens, aus dem Tode wieder erweckt und zu seiner Rechten erhöht. Und so nun wieder eingegangen in die himmlische Gemeinschaft seines Vaters und bei ihm auch seiner menschlichen Natur nach mit der Klarheit verklärt, die er bei ihm hatte, ehe der Welt Grund gelegt war (Joh. 17, 5), lebt er nun als Gottes- und Menschensohn ewiglich und regiert seine Gemeinde, bis er als das Haupt seine Glieder auf dem Wege heilig leidender und wirkender Liebe, den er vorangegangen, in seine himmlische Verklärung und Vollendung sich nachziehen wird, damit Gott nach Ueberwindung aller Feinde durch Christum sey Alles in Allem (1 Kor. 15).

So ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes und seine Dahingabe in Fleisch und Tod, in ihrem tiefsten Grunde gefaßt, eine persönliche Selbstoffenbarung und Entfaltung der unendlichen Liebe Gottes gegen die sündige Menschheit, und was als Zweck derselben pflegt angegeben zu werden, empfängt sein wahres Licht erst, wenn es aus dem Leben dieser Liebe und als inbegriffenes Moment und begleitende Folge derselben entwickelt und verstanden wird. Aus ihr quillt alle geistliche Wahrheit und Weisheit für die durch die Sünde verfinsterte, und alle Kraft geistlicher Freiheit und Heiligkeit für die in den Banden des Argen liegende und vom Gift der Sünde in ihrem Person- und Naturleben durchdrungene Menschheit. Doch haben wir mit diesen beiden Seiten uns jetzt nicht zu beschäftigen. Hingegen ist von uns zu zeigen, wie sich die Gnadenoffenbarung in Christo auch als Quell geistlichen Rechtes, des Rechtes der Kindschaft im Reiche Gottes für die mit Schuld beladene

und dem Strafgericht verfallene Menschheit erweise, d. h. wie durch Jesum Christum die Sünde der Welt gesühnt, in ihm die Welt mit Gott versöhnt sey.

Suchen wir zu diesem Zwecke vorerst zu verstehen, wie die Sünde für den Menschen Schuld und Strafe zur Folge habe. Wir haben oben erkannt, daß die Lebensordnung der göttlichen Liebe im Reiche Gottes für die persönliche Creatur, welche ihre Gliedschaft in demselben auf dem Wege freier Selbstbestimmung verwirklicht, zum Recht werde, und die Liebe sich ihr gegenüber in der Form der Gerechtigkeit offenbare. Indem nun der Mensch durch die Uebertretung des göttlichen Willens, womit er sich aus der Liebesgemeinschaft Gottes loslöste, zugleich das Recht Gottes verletzt hat, ist die Sünde zum Unrecht geworden (1 Joh. 3, 4). Und dieses Unrecht ist von absolutem Gewichte, denn nicht gegen Gleichstehende ist dasselbe verübt, sondern das Geschöpf hat die Rechtsordnung seines Schöpfers und Herrn gebrochen. Insofern aber dieses Unrecht durch den Menschen selbst, durch seinen falschen Willen verursacht worden, somit seine eigene freie That ist, so hat er durch dasselbe eine Schuld, und zwar auch diese von unendlicher Größe, auf sich geladen. Diese Störung der göttlichen Reichs- und Rechtsordnung läßt den Sünder nun die göttliche Liebe, indem sie, auf der Achtungsstufe sich haltend, ihm ihren Zorn zuwendet, sowohl in seinem Person- als Naturleben erfahren. Durch das Gewissen nämlich, das göttliche Rechtsorgan in der Persönlichkeit, welchem aus der Offenbarung des göttlichen Gesetzes in der Geschichte die vollere Klarheit und Schärfe seines Urtheils erwächst, wird ihm die Uebertretung des göttlichen Willens als seine That zugerechnet, die Schuld davon zugesprochen und das Gericht zur Verdammniß angedroht. Das Uebel aber, welches der göttliche Fluch in der Sphäre der Natur auswirkt, wird für ihn zur Strafe, die um seiner Schuld willen von der göttlichen Gerechtigkeit als Rückwirkung des göttlichen Rechts gegen sein Unrecht verhängt ist. Und auch diese Strafe hat auf Grund der Stellung von Schöpfer und Geschöpf, wie das Unrecht selbst und dessen Schuld, eine unendliche Wucht und Consequenz, die sich vollendet in der ewigen Verdammniß. Mit Nothwendigkeit offenbart sich auf diese Weise die Gerechtigkeit der göttlichen Liebe gegen die Sünderwelt in der Form der Strafgerechtigkeit.

Aber die Strafgerechtigkeit bezeichnet die Rechtsseite der göttlichen Liebe nur auf der ersten Stufe ihrer Entfaltung, auf welcher sie sich in der Form der Achtung kund- und als Zorn zu erfahren gibt. Wie wir aber oben erkannt haben, daß die Liebe Gottes gegen die Sünderwelt auf dieser ersten Stufe nicht stehen bleibe, sondern nach dem inneren Drange ihres Lebens mit Nothwendigkeit zur zweiten fortschreite, auf welcher sie ihr wahres Wesen erst entfaltet und als Gnade sich offenbart, so gilt dieß auch für die begleitende Rechtsseite der Liebe. Auch das Recht der göttlichen Liebe gegen die Sünderwelt schreitet von der Stufe der bloßen Achtung fort auf die der eigentlichen Liebe und entfaltet hier die ganze Tiefe ihres ewigen Wesens. Sie erscheint auf dieser Stufe als Gnadengerechtigkeit (*δικαιοσύνη* im neutestamentlichen Sinne Röm. 3, 24—26). Und zwar sind es die beiden Seiten der Liebe, welche hiebei in das Licht des göttlichen Rechtes treten, die Receptivität ihrer Hingabe, die sich gegen den Sünder als Barmherzigkeit, und die Spontaneität derselben, die sich gegen ihn als Gnade offenbart. Jene wirkt juridischerseits die Sühnung unserer Sünde (*ἱλασμός*), diese unsere Versöhnung mit Gott (*καταλλαγή*).

In der Sühnung selbst treten uns nun wieder mehrere Seiten und Entwicklungsmomente ihres Wesens entgegen. Das erste Moment, welches uns darin begegnet, ist die Stellvertretung Christi. Indem nämlich der Sohn Gottes, die volle Liebestheilnahme mit der sündigen Menschheit vollziehend, Fleisch annimmt und als menschliche Persönlichkeit in ihre Geschichte eintritt, so kann er nach der Absolutheit seiner Stellung zur Menschheit als Gottessohn, in ihr nicht eine bloße Einzelstellung einnehmen, wie jeder andere Mensch, sondern er muß mit centraler Bedeutung und Auktorität in sie treten als der Menschensohn, muß ihr Haupt werden. Dieß ist an sich ein we-

sentliches, physisch-ethisches Verhältniß, das einer organischen Einheit mit der Menschheit durch die Macht der Liebe. Aber durch das Recht, das der Liebe inwohnt, gewinnt dasselbe zugleich noch eine andere Bedeutung. Indem nämlich in dem Rechtsleben der Liebe die ihre Selbsthingabe nothwendig begleitende Selbstbeschränkung, welche die gegenseitige Unterscheidung der Personen in der Einheit mit sich führt, zur Geltung kommt, so erscheint hier das Band der Gemeinschaft als ein Für einander Ein- und Gutstehen selbstständiger Persönlichkeiten, als solidare gegenseitige Stellvertretung. Und speciell wird das Haupt zum Repräsentanten und Vertreter der Glieder, wie wir solches im Leben der Familiengemeinschaft erkennen mögen, worin der Vater als das natürliche Haupt der Familienglieder die Vertretung derselben nach Außen und in allen rechtlichen Verhältnissen übernimmt. Dieß gilt nun in höchster Weise von Christo. Indem sich Christus der sündigen Menschheit in organischer Lebendigkeit als ihr Haupt einordnet, setzt er sich rechtlich zugleich zu ihrem Stellvertreter und Bürgen (Hebr. 7, 22), macht ihre Schuld zu der seinigen, und mit ihr beladen (Joh. 1, 29) vertritt er sie darin vor Gott. So steht nun die Menschheit nicht mehr allein mit ihrer Schuld und Sünde vor Gott, sondern Christus, als ihr Haupt, mit ihr und für sie und an ihrer Statt, alle rechtlichen Folgen, die für sie aus ihrer Sünde entsprungen, für sie tragend und in Allem ihr wieder zu Recht verhelfend. Dieß sagt die heil. Schrift auf's deutlichste, wenn sie, von der Versöhnungs- und Erlösungsthat Christi redend, statt des die Zwecke der Liebe an sich aussprechenden ὑπέρ (für, zu Gunsten Röm. 5, 6—8. Philem. 13), auch des das Verhältniß der Stellvertretung prägnant bezeichnenden ἀντί (anstatt) sich bedient (Matth. 20, 28. vgl. 2 Kor. 5, 14. 1 Tim. 2, 6) und lehrt, daß Gott Christum für uns zur Sünde gemacht habe (2 Kor. 5, 21), daß Christus für uns zum Fluch geworden sey (Gal. 3, 13).

Der Eintritt der Person Jesu an der sündigen Menschheit Statt bildet aber nur die wesentliche Voraussetzung für sein Handeln an ihrer Statt. Dieses Handeln ist seine Genugthuung.

Stellvertretend zu Gunsten eines Uebelthäters kann nur derjenige eintreten, welcher selbst nicht in jenem Unrecht steht, wofür derselbe Strafe verdient hat. Insofern ist Jesu Gehorsam gegen seinen Vater die unbedingte Voraussetzung für die Uebernahme der Genugthuung im Leiden an unserer Statt. Er hat diesen Gehorsam während seiner Kindheit in der mehr unmittelbaren Weise der Reinheit und Unschuld (Luk. 2, 40. 52), und nach dem Antritt seines Messiasamtes mit dem klaren Bewußtseyn eines heiligen Karakters geleistet (Joh. 5, 30. 6, 38), und hat nicht allein in seiner allgemein menschlichen Stellung, sondern speciell auch als Glied des Offenbarungsvolkes unterthan dem Gesetze Jehovah's und den Satzungen Israel's, alle Gerechtigkeit erfüllt (Matth. 3, 15). Und diese seine Gerechtigkeit ist um so bedeutungsvoller, als die Hölle gegen ihn ihre ganze Macht der Versuchung in Thun und Leiden vereinigte, er selbst aber diese Versuchungen mit dem vollen Bewußtseyn von seiner Stellung als Haupt und Heiland der Welt zurückwies. Was aber seiner Gerechtigkeit ihren wahren inneren Werth verliehen, ist, daß alle diese Erfüllung der Gerechtigkeit aus der Einen, wahren gerechten Gesinnung floß, welche allein die Erfüllung des Gesetzes ist, aus der Liebe, wie gegen seinen Vater so gegen die Menschheit. So stellt sich uns Christus in dieser zeitlich-menschlichen Bewährung seiner ewigen Liebe als der Gerechte dar, sich darin bekräftigend als den lieben Sohn, an dem der Vater Wohlgefallen hat (Matth. 3, 17). Indem er aber in der Menschheit steht als ihr Haupt und Centrum, als der Menschensohn, als ihr zweiter, geistlicher Adam, so hat seine Gerechtigkeit (seine satisfactio activa) nicht bloß für seine Person, sondern zugleich für die Menschheit, die er als ihr Haupt vertritt, Kraft und Bedeutung, und kommt ihr vor Gott zu Gute, daß auch sie in ihm, dem lieben Sohne, Gott wohlgefällt.

Jedoch vollständig und wahrhaft würde durch diese aktive Genugthuung Christi die Menschheit des göttlichen Wohlgefallens noch nicht theilhaftig werden können, das Recht des

Reiches Gottes hätte hiedurch noch nicht seine vollkommene Wiederherstellung erlangt. Denn durch das heilige Thun Christi ist zwar das Princip einer neuen, gerechten Menschheit gegeben, aber die alte, schuldbeladene Menschheit wäre noch nicht zugleich auf rechtlichem Wege aus der Verhaftung unter dem Strafrecht des göttlichen Reiches entnommen, in welche sie durch die Sünde gerathen ist. Dieser kann sie nur entgehen, in dem sie die Strafe erleidet, welche sie nach dem Gesetze Gottes für ihre Sünde trifft. Auch diese aber nun hat Christus als ihr Stellvertreter getragen; denn seine Liebe, das Princip seines Lebens, war wesentlich eine leidende. Von seiner armen Geburt an durch alle Stadien seines Lebens bis zum Tode litt er die Folgen unserer Sünde, und litt sie nicht allein äußerlich am Leibe, sondern zugleich in innerem Mitleiden mit uns bis zum angstvollsten Zagen und zur Gottverlassenheit am Kreuze. Da nun Leiden und Tod als ausgegossener Zorn Gottes und Vollziehung seines Fluches vom juridischen Standpunkte aus die Strafe ist für die Sünde der Menschheit, so ist auch das Leiden und Sterben Jesu Christi, ihres Hauptes und Stellvertreters, juridisch angesehen, ein Uebernehmen und Tragen der Strafe der Menschheit. Es ist die passive Genugthuung (satisfactio passiva) für die Menschheit. Auch sie aber hat, wie die aktive, ihre innere Wahrheit und hiemit ihre juridische Vollständigkeit erst dadurch, daß in all seinem Leiden der bewegende Lebensgrund die Liebe war. Denn nicht das bloße äußere Leiden bildet ein wahres Aequivalent für die Sünde. Das äußere Leiden ist nur der Leib, welchen die Strafe anzieht, wie denn auch dasselbe hienieden in Art und Maß nicht vom Grade der Schuld, sondern von der besonderen Führung der göttlichen Liebesweisheit abhängt. Das Erste und Wesentlichste in der wahren Strafe ist das innere Leiden. Das innere Leid aber kann nur von Demjenigen vollkommen erlebt werden, welcher die ganze Größe der Sünde und den ganzen Umfang ihrer Wirkung kennt. Dieß hat nun Jesus nach seiner Centralstellung in der Menschheit als Menschensohn, worin er mit seiner Liebe die ganze Menschheit umfaßte, vermocht. Und auch die Spitze des menschlichen Strafleidens, die Gottverlassenheit, hat er, der Gerechte, welcher in steter Gemeinschaft der Liebe und des Gehorsams mit seinem Vater gestanden und deshalb solche Verlassenheit rein für sich gar nicht hätte erfahren können, nur auf dem Wege erlitten, daß er, durch seine mitfühlende Liebe sich in die völligste Einheit mit der Sünderwelt hineinlebend, aus ihrem Bewußtseyn heraus die Schrecken des göttlichen Zorns schmeckte. So hat Jesus mithin die Strafe der Menschheit im wahren, vollen Sinne getragen und hiemit ihre Schuld gebüßt.

Damit aber dieses Leiden Jesu von uns nicht als ein bloßes Büßen, sondern als ein wirkliches Sühnen unserer Sünde erkannt werde, muß dabei noch ein Verhältniß in Betracht gezogen werden. Büßen und Sühnen nämlich sind wohl zu unterscheiden. Der Missethäter, welcher die Strafe für sein Verbrechen auf dem Schaffot erleidet, büßt hiemit sein Unrecht. Hingegen wenn ein Bürger, welcher sich an seinem Vaterlande vergangen hat, in Reue darüber, um sein Unrecht so viel möglich wieder gut zu machen, freiwillig gegen die Feinde seines Vaterlandes in den Krieg zieht und in dem Kampfe für dasselbe den Tod findet, so ist dieser sein Tod eine Sühnung für das an seinem Vaterlande begangene Unrecht. In der Büßung trifft den Sünder seine Strafe als solche, abgesehen von seiner Gesinnung und seinem ferneren Verhalten: es wird ihm einfach sein Recht für sein Unrecht. Hingegen die Sühnung setzt voraus, daß sich Jemand von dem Unrecht, das er gethan, in seinem Innern bereits wieder gelöst und den Weg des Rechts betreten habe, daß er sich aber dennoch freiwillig den Folgen seines Unrechts unterziehe. Der nicht mehr im Unrecht Stehende ist es, welcher in der Sühnung die Strafe für die vorausgegangene Ungerechtigkeit leidet, der neue Mensch, welcher den Fluch des alten trägt. Es begegnen sich mithin in der Sühnung Schuld und Unschuld, vorausgegangene Schuld, welche zu büßen ist, und gegenwärtige Unschuld, welche diese Büßung frei übernimmt. Derselbe Proceß der Sühnung aber, welcher bei dem gewählten Beispiele in ein und derselben Person nach Seite ihres alten und neuen

Menschen vorgeht, kann sich auch in den Gegensatz fremder Schuld und eigener Unschuld oder allgemeiner Schuld und persönlicher Unschuld auseinanderlegen, insofern den Einzelnen gliedlich ein Band mit dem Ganzen verbindet. Und das Alterthum hat eben aus dem Conflikt dieser Gegensätze die ergreifendsten und erhebendsten Motive tragischer Darstellung zu entnehmen gewußt. Solcher Art ist die Bedeutung des Leidens Christi. Insofern darin nur die Theilnahme am Strafleiden der Menschheit überhaupt in's Auge gefaßt wird, ist sein Leiden eine Büßung unserer Sünde. Zur Sühnung aber wird es, wenn mit dieser passiven Seite seiner Genugthuung seine aktive in Verbindung gesetzt und jene als von dieser durchdrungen angesehen wird. Die Strafe der Sünde ist hier von dem getragen worden, welcher selbst keine Sünde gethan, mithin keine Strafe verdient hatte. Der Gerechte hat gebüßt für die Ungerechten. Ja mehr als dieß: er hat den Tod erlitten eben um seiner Gerechtigkeit willen. Christus ist eben deshalb verfolgt und an's Kreuz geschlagen worden, weil er sich offen für den Heiland der Welt erklärt und als solchen erwiesen hatte. Und es ist sein Tod insofern die geschichtlich nothwendige Frucht von dem Kampfe des Reiches der Finsterniß wider das in Jesu erschienene Reich Gottes. Eben hierin besteht die Bedeutung des Blutes Christi, es bezeichnet dasselbe den Tod des Heiligen und Gerechten Gottes von der Hand der Ungerechtigkeit der Welt. Und sein Blut ist eben hiemit die Sühne für die Sünde der Welt.

Hiedurch aber tritt der Rechtsproceß der göttlichen Liebe mit der sündigen Menschheit zugleich in ein neues Stadium. Indem der Menschensohn den Tod des Fluches litt, ist dem Rechte Gottes, welcher die Sünde der Menschheit mit dem Tode bestraft, Genüge geschehen. Aber an wem ist diese Strafe vollzogen? am Schuldigen? nein, am Gerechten, welcher die Strafe nicht verdient hat. Das Gesetz, durch welches die göttliche Liebe, auf der Stufe der Achtung sich haltend, gegen die sündige Menschheit ihr Strafrecht übte, hat seine äußersten Consequenzen auch gegen den gezogen, welcher zu Gott im Gehorsam reiner Liebe stand, und, wiewohl er sich in seiner Inkarnation freiwillig unter das Gesetz gestellt hatte, doch vermöge seiner Gerechtigkeit dem Strafrechte desselben nicht verfallen war. Hiemit hat das Gesetz sein Recht, welches ihm über Jesum, den Fleischgeborenen, eingeräumt gewesen, verwirkt. Ja mehr als dieß, Jesus hat selbst ein Recht gegenüber dem Gesetze erlangt. In gewissem Maße war ihm ein solches bereits abgesehen von seinem unschuldigen Leiden zugekommen. Insofern er nämlich alle Gerechtigkeit des Gesetzes im Fleische erfüllte, war er, obwohl unter das Gesetz gestellt, doch frei von seinem Fluche, und hatte dagegen Ansprüche auf alle Güter, welche das Gesetz jenem verheißt, der es erfüllt. Es ist dieß das aktive, das aus seiner aktiven Genugthuung entsprungene Verdienst Christi. Aber auf passivem Wege hat dasselbe eine wesentliche Erhöhung und neue Bedeutung gewonnen. Indem er nämlich vom Gesetz die Strafe erlitt, welche er als Gerechter nicht verdiente, doch aber dieselbe mit jener Geduld und Sanftmuth trug, die das Gesetz vom Schuldigen fordert, so hat er eine Gerechtigkeit erlangt, deren er sich rühmen kann wider das Gesetz. Durch seinen Gehorsam in Thun und Leiden, durch seine aktive und passive Genugthuung hat er sich als Frucht derselben ein Verdienst in zweifachem Sinne erworben. Erstens ist er dadurch freigesprochen von der Strafe des Gesetzes; zum andern aber verleiht ihm dasselbe den Anspruch, nun überhaupt nicht mehr unter dieses Gesetz, welches an ihm sein Recht verwirkt hat, gestellt zu werden, sondern unter ein Recht höherer Ordnung, das nicht mehr der bloßen Stufe der Achtung angehört, sondern der Stufe jenes Lebens der Gemeinschaft, welches er in sich selbst zum Princip seiner Persönlichkeit gesetzt und als solches bewährt hat, der Stufe der Liebe in der vollen Wahrheit ihres Wesens. Diese Rechtfertigung ist ihm auch in seiner Person zu Theil geworden, indem ihn der Vater vom Tode auferweckt und zu sich in die reine, ungetrübte Liebesgemeinschaft des trinitarischen Lebens und in die unbeschränkte Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit erhoben hat. Aber Christus hat dies Verdienst nicht für sich erworben, sondern als Haupt der Menschheit, wozu er

sich in seiner Menschwerdung gesetzt hat. Und in dieser Eigenschaft läßt er ihr, für sie eintretend, sein Verdienst zu Gute kommen. Er hat die Rechtsforderung des Gesetzes an die sündige Menschheit in ihrem Namen durch seine Genugthuung befriedigt (1 Kor. 5, 14), mit seinem Blute das Lösegeld für ihre Sünden bezahlt, freiwillig Er, der Gerechte, für die Ungerechten (1 Petr. 1, 18. 19), und hiemit uns vom Fluche des Gesetzes erlöst Röm. 8, 3. 1 Petr. 2, 24. Gal. 3, 13). Jedoch nicht eine zusammengebrachte Summe von Werken und Leiden ist das Aequivalent, das er dargebracht hat, sondern seine Person selbst, die er für uns dahingegeben, ist dieses Aequivalent (Matth. 20, 28. 1 Tim. 2, 6).* Er selbst, Christus, indem er die Liebesgemeinschaft mit der sündigen Menschheit bis in den Tod vollzogen hat, ist die Sühnung für unsere und der ganzen Welt Sünde (1 Joh. 2, 2. 4, 10). Die sündlose und doch leidende Liebe hat sich als Haupt in den Leib der sündigen, schuldigen Menschheit eingepflanzt: so steht, in juridischer Fassung, an der Stelle der schuldigen, fluchwürdigen, strafeverdienenden Glieder das unschuldige Haupt und trägt an ihrer Statt den Fluch und leidet für ihre Sünde die Strafe. Im Haupte ist die Sünde des Leibes gesühnt: darin besteht die Sühnung der Sünde der Menschheit durch Christum.

Die Sühnung durch Christum ist mithin nicht bloße menschliche Vorstellung, sondern wirkliche göttliche That. Desgleichen ist sie nicht Umdeutung eines bloß sittlichen Verhältnisses in's Juridische, sondern ein wirklicher Rechtsvorgang zwischen Gott und der sündigen Menschheit. Wohl hat sich im Thun und Leiden Christi auch die Heiligkeit der göttlichen Liebe geoffenbart. Dieß ist geschehen theils darin, daß der Sohn Gottes, indem er in die Gemeinschaft der Sünderwelt eintrat, doch an ihrer Sünde selbst sich nicht betheiligte, sondern vielmehr dem Willen seines Vaters in Allem gehorsam war, theils aber darin, daß er, indem er mit uns unser Leid zu tragen, ja aus der Hand der Menschheit zu tragen sich erniedrigte, hiemit gleichfalls nur den ewigen, göttlichen Liebesrathschluß über die Menschheit ausführte und auch in den schwersten Anfechtungen des Leidens das Band der Liebe mit seinem Vater festhielt und bewährte. Und die göttliche Liebe hat eben durch diese ihre Selbstbewahrung in der tiefsten Theilnahme an unserem Elende, sie hat durch diese ihre Heiligkeit den Sieg über Sünde, Tod und Teufel davongetragen, die ihre Kräfte an ihr erschöpfen mußten. Allein der Akt der Sühnung geht in der Offenbarung der göttlichen Heiligkeit keineswegs auf, sondern diese bildet vielmehr die innere Voraussetzung für die göttliche Gerechtigkeit, welche in der Sühnung die Tiefen ihres Wesens entfaltet. Kann es doch auch anders gar nicht seyn! Denn wie in jeder persönlichen Gemeinschaft, so besteht auch zwischen der absoluten Persönlichkeit Gottes und der creatürlichen des Menschen ein wirkliches Rechtsverhältniß — was Jeder in seinem Gewissen klar genug erfahren kann. Wenn nun durch die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch und seine Versenkung in den Tod die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, welche durch die Sünde war zerrissen worden, wieder hergestellt wird, so muß dieß auch auf die rechtliche Stellung des Menschen zu Gott, die im Gewissen ihm kund wird, seinen Einfluß üben. Aber freilich nicht ein Rechtshandel zwischen Gott und Mensch wird darin abgemacht, sondern die göttliche Liebe, welche Quell und Princip alles geistlichen Rechtes für den Menschen ist, erweist dieses ihr immanentes Recht in den Entfaltungsstadien ihres Lebens. Nicht wird der Zorn eines blutgierigen Gottes, dessen Flamme sonst nichts löschen kann, durch das Blut seines Sohnes gestillt, vielmehr hat Gott selbst aus Erbarmen seinen Sohn in die Welt gesandt, auf daß Niemand verloren gehe. Bereits von Ewigkeit hat er in seinem Gemüthe den Zorn durch das Erbarmen seiner Liebe überwunden; aber eben weil es ein ewiger Vorgang im göttlichen Gemüthe ist, muß er auch in der irdischen Welt, in welcher die ewigen Liebesgedanken Gottes Gestalt und Wirklichkeit gewinnen, zeitlich und geschichtlich ausgewirkt werden. Wie der Zorn Gottes seine Wirklichkeit und Energie in der Verhängung von Uebel und Tod als Strafe über die Welt des Fleisches kundgethan hat, so

muß auch sein Erbarmen, welches den Zorn in seinem Gemüth überwindet, in dieser Welt des Fleisches den darin ausgegossenen Zorn sammt der Gewalt seiner Strafgerechtigkeit geschichtlich tilgen. Und dieß thut Gott eben dadurch, daß er selbst im Fleische bis in alle Tiefen des Leidens und des Todes, welche Wirkungen seines Zornes und Strafe seiner Gerechtigkeit über die Sünde der Menschen sind, eingegangen ist, um auf innerem Wege das Gesetz, welches die Erfahrung des Zornes Gottes im Gewissen für den Menschen vermittelt, durch Gehorsam in Thun und Leiden zu erfüllen und so die Herrschaft des Zornes Gottes und den Rechtsbestand der Strafe für die Welt aufzuheben. Diese juridische Anschauung liegt auch im tiefsten Bewußtseyn wie der Kirche überhaupt, so speciell der evangelischen Kirche, welche nicht allein in ihren Bekenntnissen, sondern auch in ihren Liedern und dem gesammten Leben ihrer Frömmigkeit von dem Lamme Gottes die Strafe für die Sünde der Welt getragen sieht. Das Leiden Christi ist ihr eine Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes über die Sünderwelt, obwohl nicht jener Gerechtigkeit, die aus dem bloßen Zorn entspringt, sondern der Gerechtigkeit der Gnade, welche selbst aus ewigem Erbarmen den Zorn trägt und tilgt. Noch weniger aber endlich handelt es sich in der Versöhnung darum, dem Satan, welchem die Menschheit durch die Sünde in rechtmäßiger oder unrechtmäßiger Weise verhaftet sey, auf dem Wege offenen Rechts oder der Täuschung ein Lösegeld darzubieten, damit er seine Ansprüche auf die Menschheit fahren lasse. Satan ist kein selbstständiger Herrscher neben dem ewigen Gott; alle seine Rechte über die Menschheit sind nur angemaßter Art. Aber allerdings wird die Herstellung des göttlichen Rechtes im Reiche Gottes, wie es zwischen Gott und der sündigen Menschheit besteht, auch auf die Stellung Satans seine Wirkung üben müssen. Denn im Reiche Gottes „ist alles recht und alles gleich". Wie sich Gott gegen die Menschen gerecht erweist, indem er Jedem an Offenbarung der Gnade und des Zornes zu Theil werden läßt, was ihm gebührt, so ist dieß nicht minder der Fall auch im Verhältniß Gottes zur Engelwelt. Die Engel sind die Boten Gottes für all sein Wirken in der Oekonomie seines Reiches. Dieß sind sie auch geblieben nach dem Sündenfalle. Dem Satan ist dieselbe Sphäre der Natur- und Personwelt, worin er nach dem schöpferischen Willen Gottes seine Befehle dienend ausrichten sollte, auch nach dem Falle noch, bis zum Endgericht, für seine Thätigkeit zugewiesen, weßhalb er bei Hiob unter den Kindern Gottes erscheinen kann. Und nur der Unterschied besteht, daß er jetzt nach der Gottlosigkeit seines Sinnes seinen Berufskreis dazu mißbraucht, statt zum Guten zu leiten, zum Bösen zu versuchen, und statt Segen zu verbreiten, Unsegen und Tod zu wirken. Aber eben dieses muß, nachdem die Menschen in Folge der Verführung durch Satan in die Sphäre des göttlichen Zornes und seiner Wirkungen gesunken sind, in der Hand Gottes, obgleich wider Willen des durch die Thorheit der Sünde geblendeten Feindes, ein Mittel werden, um das Ziel der Erlösung für die Menschen herbeizuführen. Indem Satan in Folge des Abfalls der Welt von Gott Fürst dieser Welt in dem übeln Sinne geworden, wornach sie, weil in der Sünde, unter dem Zorne Gottes und dessen Folgen steht (Eph. 2, 2. 3. 6, 12), so hat er hiemit auch die Gewalt des Todes in ihr empfangen (Hebr. 2, 14). Und wenn nun Gott über die Welt in seinem Zorne Leiden und Tod kommen läßt, so ist eben der Fürst dieser Welt der Ausrichter seines Zornes und der Auswirker der göttlichen Strafe, wobei er aber mit Lust am Bösen und in Feindschaft wider Gott und Menschen thut, was von Gott selbst ausgeht in wahrer Liebe. Da Satan auf diese Weise, obwohl in anderer Gesinnung und Absicht handelnd, als Gott es meint, als dessen Bote seine Befehle in dieser Welt des Fleisches ausrichtet, so muß ihm auch in dieser Stellung sein Recht werden. Sein Recht ist aber dieß, daß er diejenigen, welche sich durch ihren Abfall von Gott unter seine Botmäßigkeit begeben haben, mit seiner Macht heimsuche. Und wenn er mithin alles Fleisch dem Tode übergibt, so ist er wie in seinem Berufe so in seinem Rechte. Auf diesem Wege hat er auch den um unsertwillen in das Fleisch gekommenen Sohn Gottes, an dem er, weil er keine Sünde gethan, nichts hatte (Joh.

9*

14, 30), der vielmehr seiner Versuchung widerstanden und so ihm obgelegen war, in den Tod gebracht, um ihn physisch zu vertilgen, nachdem er von ihm war sittlich überwunden worden. Hiemit aber hat er an dem, der sich zum Haupt der Menschheit gesetzt hatte, seine Gewalt mißbraucht, und durch diese höchste Offenbarung seiner Bosheit und Gottesfeindschaft, wie er an ihm selbst kein Recht gewann noch hatte, auch sein Recht an der Menschheit, dem Leibe Christi, verloren. Denn Christus hat eben durch sein Blut, dessen Vergießen Satan herbeigeführt, wie wir gesehen, den Menschen aus der Sphäre des Zornes, in welcher des Satans Macht und Recht besteht, erlöst und auf die höhere Stufe seiner Liebesoffenbarung, die der Barmherzigkeit und Gnade erhoben. So hat Christus durch seinen Versöhnungstod zugleich dem, der des Todes Gewalt hatte, dem Teufel, die Macht genommen und die erlöset, so durch Furcht des Todes im ganzen Leben Knechte seyn mußten (Hebr. 2, 14. 15). Die Kirchenväter hatten demnach eine gewisse Berechtigung, Christi Blut als Lösegeld, das an den Teufel zur Freilassung der Menschen gezahlt werde, aufzufassen. Und selbst in ihrer mythischen Ansicht von einer Ueberlistung Satans durch Gott im Tode Jesu liegt die Wahrheit, daß alle Klugheit des Fürsten der Finsterniß zu Schanden wird an der Weisheit der göttlichen Liebe. Aber es ist dieß doch ebenso nur eine Nebenbeziehung im Werke des Heils, als der Engelwelt überhaupt nur eine dienende Stellung im Reiche Gottes zukommt; hingegen die Grundbeziehung in demselben ist die zwischen dem Haupte und den Gliedern, zwischen Gott und seinem creatürlichen Ebenbilde, der Menschheit, und in dieser Beziehung ist auch die primäre Bedeutung der Versöhnung zu suchen.

Jedoch wir sind in diesem Werke der Versöhnung mit unserer bisherigen Darstellung noch nicht bis in's eigentliche Heiligthum derselben vorgedrungen. Da das Princip des sühnenden Leidens Christi die Liebe ist, so kann die Auffassung desselben unter dem natürlich-juridischen Gesichtspunkte von Genugthuung und Verdienst noch keineswegs genügen. Denn diese Begriffe sind entnommen aus jener Sphäre des Rechtes, worin als Princip die Achtung waltet. Zwar insofern Gott in seiner ersten Selbstoffenbarung gegen die sündige Menschheit sich selbst auf diese Stufe der Achtung stellt, so hat die Auffassung der Versöhnung unter dem Gesichtspunkte der Genugthuung und des Verdienstes für den Glauben und die Wissenschaft ihre relative Berechtigung. Eben durch die Genugthuung und das Verdienst Christi wird der vorige Zustand, worin sich Gott in der Offenbarung seines Zorns durch die Strafe auf den Standpunkt des formellen Rechts gestellt hatte, abgeschlossen und insofern für die Menschheit aufgehoben. Allein wir würden, wenn wir auf diesem Standpunkte der Betrachtung verharren wollten, ein bloßes Uebergangsstadium zum Ziele selbst machen und an der bloßen Form und Erscheinung des göttlichen Lebens haften bleiben, statt aus dessen eigentlichem Wesen die Sühnung der Sünde zu verstehen. Nothwendig müßte dann unsere Auffassung und Darstellung derselben auch an jener Einseitigkeit, Aeußerlichkeit und Starrheit leiden, die unseren weltlichen Rechtszuständen anklebt. Es besteht aber für uns die Aufgabe, diesen Rechtsprozeß vielmehr unmittelbar aus der Liebe selbst, im Unterschiede von ihrer Vorstufe, der Achtung, zu entwickeln, da sie eben das wahre Princip des Reiches Gottes bildet. Hiedurch erst erhält jener juridische Vorgang der Sühnung seine innere Wahrheit und seinen geistlichen Karakter. Dieses Postulat tritt uns, nahe besehen, auch aus dem Begriffe der Sühnung selbst entgegen. Wir haben oben zwischen Büßung und Sühnung den Unterschied gemacht, daß jene nur das Ertragen der dem Unrecht gebührenden Strafe an sich aussage, hingegen die Sühnung voraussetze, daß, wer die Folgen der Sünde trägt, zugleich von der Sünde selbst sich abgelöst habe und in der Sphäre der Gerechtigkeit stehe. Aber hiezu wird eben die Gesinnung der Liebe erfordert, und zwar aus einem zweifachen Grunde. Für's erste ist diese Gerechtigkeit selbst nur dann eine wahre, wenn sie aus dem Leben in Gott entspringt, welches ein Leben der Liebe ist. Und zum andern muß sich bei der Sühnung jene Gerechtigkeit in dem Leiden um des begangenen Unrechts willen bewähren, dieß aber setzt völlige Freiwilligkeit zum Leiden

voraus, ein Leiden aus Liebe. Diese sühnende Liebe selbst aber wird wiederum eine zweifache Richtung haben. Insofern es nämlich ein Strafleiden ist, wird gefordert die Liebe zu dem, von welchem das Strafurtheil, das im letzten Grunde eine Offenbarung der Liebe ist, herrührt, und für's andere, insofern es ein stellvertretendes Leiden ist, zugleich die Liebe zu dem, für welchen das Leiden übernommen wird. So begegnen sich also in der Sühnung nicht bloß, wie wir oben bereits gesehen haben, vorausgegangene oder fremde Schuld und gegenwärtige oder eigene Unschuld, sondern nicht weniger auch Nothwendigkeit des Rechtes und Freiheit der Liebe, indem das Recht das Leiden als Strafe fordert, die Liebe aber dasselbe freiwillig übernimmt.

Hiedurch aber erhält das Leiden selbst nun einen neuen Karakter: es wird zum Opfer; die Liebe wandelt das, was an sich Strafe ist, in ein Opfer. Das Opfer, welches sich in allen Religionen als wesentliches Stück der Verehrung der Gottheit findet, hat einerseits Gefühl der Schuld und Strafwürdigkeit zur Voraussetzung und anderseits Sehnsucht und Verlangen, durch freie Gabe oder Gegenleistung für das Unrecht wieder der Liebe und des Liebesrechtes der Gottheit theilhaft werden zu können. Letzteres soll das Opfer eben bewirken. Opfer ist ein auch im Profanleben geläufiger Begriff, wie wir davon reden, daß wir Jemandem ein Opfer bringen, daß uns etwas ein schweres Opfer koste u. s. w. Was liegt in diesem Begriffe? Das Opfer ist erstlich eine Gabe, die Dargabe eines eigenen Besitzes. Und je inniger die Eigenthumsbeziehung und je werthvoller der Besitz, desto größer das Opfer. Doch reden wir bei Dargabe eines Besitzes von wirklichem Opfer nur dann, wenn dieselbe von uns Selbstverläugnung fordert. Je größer die Neigung zur dargegebenen Sache und je größer hiemit die Selbstverläugnung, desto größer das Opfer. Aber auch diese Selbstverläugnung wiederum verdient nur dann den Namen eines Opfers, wenn sie nicht abgedrungen ist, sondern mit Freiheit, in wirklicher Selbsthingabe geschieht, und nach dem Maße dieser selbsthingebenden Freiwilligkeit bestimmt sich der Werth des Opfers. Am Geringsten ist derselbe, wenn bloße Furcht die Triebfeder der Selbstverläugnung bildet. Denn so wenig ist hier die Selbstverläugnung eine wahre, daß der Verzicht auf irgend welche Güter nur geschieht, um andere, dem Herzen liebere, dadurch zu gewinnen und vor Allem das eigene Selbst in seiner fleischlichen Wirklichkeit (nicht in seiner Wahrheit) zu erhalten. Quelle dieses Opfers ist die Selbstsucht. Höher steht das Opfer, wenn dasselbe aus der Gesinnung der Achtung entspringt, wenn es aus Gehorsam gebracht wird. Hier gibt der Mensch, was er opfert, sey es eine Gabe oder Neigung, in Wahrheit hin; aber das Innerste seiner Persönlichkeit, sein Herz, gibt er nicht hin, und wenn er sein Selbst darin auch nicht sucht, so will er es doch wenigstens für sich behalten. Nur die Liebe vermag das volle, wahre Opfer zu bringen; denn sie gibt in der äußeren Gabe oder der Neigung, die sie zum Opfer bringt, zugleich ihr wirkliches Selbst dem Andern hin, indem sie dasselbe, wie darin eben das Wesen der Liebe besteht, nicht für sich, sondern in dem Andern haben will; und eben weil sie wahrhaft ihr Inneres an den Andern hingibt, spricht sie dieß auch in der äußeren Gabe, welche den naturgemäßen Träger der Gesinnung bildet, aus. Fragen wir aber nach dem Zweck des Opfers, so muß zuerst gesagt werden, daß dasselbe eigentlich nicht durch den Zweck hervorgerufen werde, sondern mit Nothwendigkeit aus der Liebe entspringe. Die Liebe hat Ein Grundbedürfniß, Ein Ziel und Streben: vollkommene persönliche Einigung; die Selbsthingabe aber, welche allein zu diesem Ziele leitet, kann sich nicht anders vollziehen, als unter begleitender Verläugnung des eigenen Selbsts, unter Selbstaufgabe (im sittlichen Sinne des Wortes). So wird die Bethätigung der Liebe zum Opfer; wahre Liebe gibt es nicht ohne Opfer. Dieß gilt auch von der Liebe des Menschen gegen Gott. Und man kann insofern sagen, daß die religiösen Opfer nicht erst durch die Sünde hervorgerufen worden seyen. Indem sich der Mensch vor dem Sündenfalle in reiner Liebe an Gott hingab, wird sich dieß wie auf geistige Weise in

Gebet, so auf äußerem Wege in Darbringung von leiblichen Gaben ausgesprochen haben, da dieselben für ihn nur so viel Werth hatten, als er sie aus Gottes Hand hinnehmen und, geheiligt durch seinen Namen, in seiner Gemeinschaft genießen konnte. Aber diese Selbstaufgabe war von der Hingabe an Gott so völlig durchdrungen und führte ihn so unmittelbar in den reinen Genuß der beseligenden Gemeinschaft Gottes, daß ihm die Selbstaufgabe als solche gar nicht in sein Gefühl und Bewußtseyn trat. Sie war für ihn kein Leiden, sondern unbeschränktes Medium der reinsten Freude. Aus diesem Grunde kann man hinwiederum sagen, daß Opfer im engen Sinne des Wortes vor dem Sündenfalle noch nicht bestanden haben. Das eigentliche Opfer ist erst eingetreten, nachdem die Sünde das Band mit Gott zerrissen hatte. Seitdem zieht nämlich der Zug der Gottesebenbildlichkeit die Seele mit unwiderstehlicher Gewalt zu Gott zurück, in welchem allein für sie Friede zu finden, — und dieß ist der innerste Grund von dem Vorkommen des Opfers in den Religionen aller Völker. Aber weil der Mensch durch die Sünde sein Selbst zum Principe seines Lebens gemacht und an die Welt dasselbe hingegeben hat, so kann hinfort die seine Hingabe an Gott begleitende Selbstaufgabe nicht ohne Schmerz der Selbstverläugnung stattfinden. Und so eignet dem Opfer (im engeren Sinne) wesentlich ein Leiden in und aus Liebe. Obwohl aber hienach das Opfer, ebenso nach wie vor dem Sündenfalle, die freie nothwendige Aeußerung des in der anerschaffenen Gottesebenbildlichkeit gründenden und deßhalb durch die Sünde, obgleich kraftlos gewordenen, so doch nicht getilgten Liebeszuges der Seele zu Gott ist, so wird dadurch doch keineswegs ausgeschlossen, daß das Opfer zugleich auf bestimmte Zwecke gerichtet sey. Ja, es ist dieß bei dem klaren, freien Blick der Liebe eine innere Nothwendigkeit. Und auch darüber, welches dieser Zweck des Opfers sey, kann kein Zweifel für uns walten. Was anders kann die Sehnsucht der Seele, nachdem sie von Gott geschieden ist, erstreben, als daß sie der Gemeinschaft mit Gott wiederum theilhaftig werde? Der Weg hiezu ist aber eben die Selbstaufgabe der Seele an Gott, das Opfer, sey es, daß es sich kund gebe durch das Wort, im Gebete, worin die Seele von sich ausgehend, an Gott sich dargibt, oder sey es durch die That, in Handlungen, worin sie, des Eigenen irgend sich entäußernd, es Gott darbringt zum Eigenthum. Die höchste Bewährung dieser Opfergesinnung aber ist die Dahingabe selbst des Lebens, in den Tod, um Gotteswillen. Durch solche geringere oder größere Opfer nun sucht der Sünder die Gemeinschaft mit Gott, die er durch die Sünde verloren, wieder zu gewinnen — entweder, insofern sie aus Schuld der Sünde von Seite des Menschen völlig aufgehoben worden, in absoluter Weise: durch versuchte Neuanknüpfung, oder insofern sie von Gott nach seiner Güte in der Mittheilung von mancherlei Gaben noch theilweise festgehalten wird, in relativer Weise: durch dankende Erwiederung. Wir nennen jene erstere Weise des Opfers Sühnopfer, diese aber Dankopfer. In beiden Fällen hat das Opfer zum Gegenstand und Ziel die Wiederherstellung der durch die Sünde verlorenen, persönlichen Gemeinschaft mit Gott.

Dieß ist die innerste, die, wie wir sie nennen könnten, spezifisch persönliche Seite im Wesen des Opfers. Aber da nach unserer oben gegebenen Darstellung allem Leben persönlicher Gemeinschaft ein analoges Rechtsverhältniß immanent ist, so muß auch dem Opfer eine juridische Bedeutung eignen. Und dieselbe ist nicht schwer zu erkennen. Wir begegnen nämlich der Forderung der Gerechtigkeit, daß des Menschen gesammtes Leben, Leibes und der Seele, weil es in den Dienst der Sünde, die wider Gott ist, getreten, in den Tod dahingegeben werde. Die Seele soll sterben, soll absterben dem eigenen falschen Selbst, woraus die Sünde entsprungen. Und der Leib des Fleisches soll sterben; denn in ihm hat die Sünde ihren Sitz aufgeschlagen. Nur wenn der Mensch auf diese Weise nach seinem alten Wesen stirbt, kann er wieder Theil haben am Reiche Gottes und an den Rechten seiner Liebe. Als bloße Forderung des göttlichen Gesetzes betrachtet, ist dieses innere und äußere Leiden

um der Sünde willen, ist dieses Absterben dem Fleische und das Sterben des Fleisches die Strafe und Genugthuung für die Sünde. Indem aber der Mensch solches freiwillig thut und leidet aus Sehnsuchtsdrang der Liebe nach Gott, so wird es zum Opfer. In jenem Sinne gehört es noch bloß der Vorstufe im Leben des Reiches Gottes an. Aber als Opfer ist es eine Offenbarung des wahren, geistlichen Lebens, der im Leiden sich bewährenden Liebe, und genügt hiemit auch dem im Reiche Gottes waltenden Rechte: erst durch das Opfer wird die Sühnung wahrhaft vor Gott giltig.

Aber wie vermöchte der natürliche Mensch dieses wahre, seine Sünden tilgende und der Gerechtigkeit Gottes genügende Opfer zu bringen? Gilt es doch das völlige Aufgeben seines dem Fleische hingegebenen Selbsts an Gott im inneren und äußeren Leben durch alles Leid hindurch bis in den Tod. Hiezu kann nur Eines die Kraft verleihen, die Liebe. Aber die Liebe ist eben durch die Sünde aus seinem Herzen gedrängt und an ihre Stelle die Selbstsucht als Princip getreten. Da können die Opfer theils nur in Aeußerungen der Opfergesinnung bestehen, ohne daß doch diese selbst wahrhaft und ungetheilt im Herzen lebte, theils aber beschränken sie sich nur auf sporadische Handlungen, während das wahre Opfer das ganze Leben umfassen und alle Regungen des Innern sammt dem ganzen Wirken und Leiden des Menschen durchdringen sollte. Solchen Karakter tragen denn auch die oben beschriebenen vormosaischen und die im Gesetze Mosis für Israel angeordneten Opfer. Sie können für sich die wahre Sühnung selbst nicht bewirken, sondern sind nur Sinn- und Vorbilder, welche auf das wahre Opfer, das nach der göttlichen Barmherzigkeit in der Zeit erscheinen solle, weissagend hindeuten, um den Sinn in lebendiger Empfänglichkeit dafür zu erhalten. Das Eine wahre Opfer ist von Oben entsprungen, aus dem Herzen Gottes: Jesus Christus, der im Fleische erschienene Gottessohn, ist das Eine wahre Opfer für die Sünde der Welt. Wie ihn seine Liebe in Ewigkeit bewogen, die Herrlichkeit des Himmels zu verlassen, so hat er auch im Fleische selbst alles Leiden, worin er die Strafe der Menschheit trug, aus reiner Liebe auf sich genommen, um darin den Willen seines Vaters zu erfüllen. Hiedurch ist sein Leiden und Sterben ein vollkommenes, makelloses und in unbedingtem Maße Gott wohlgefälliges Opfer. Gott hat ihn deßhalb bereits bei seiner zu diesem Amte ihn weihenden Taufe, dem Vorbilde seiner Leidenstaufe, öffentlich als seinen lieben Sohn, an dem er Wohlgefallen habe, bezeugt. Und nicht weniger hat er sein Wohlgefallen an dem Opfer seines Sohnes auf Golgatha für alle Zeiten dadurch kund gethan und besiegelt, daß er ihn vom Tode wieder erweckt hat. Aber die Liebe Jesu war in diesem seinem Opfer nicht bloß dem Vater zugewandt, sie war es gleicherweise auch der Welt. Er hat Alles nicht weniger auch im Mitgefühle für die Menschen, deren Bruder er geworden, auf sich genommen, und dasselbe in dem Leiden bewährt, welches ihm durch die vereinigte Bosheit der Juden- und Heidenwelt zugekommen. Durch diese seine mitfühlende Liebe hat er das Naturband, das ihn auf Grund seiner Menschwerdung mit der Menschheit, als ihr Bruder und Haupt, verbindet, überdieß zu einem persönlichen gemacht und als solches bis in den Tod bewahrt und vollendet. So steht er in seinem Opfer nicht für sich da, sondern in naturhafter Weise durch das Fleisch und in personhafter Weise durch die Liebe Eins geworden mit der sündigen Menschheit. Aus diesem Grunde hat er aber auch in seinem Opfer nicht bloß sich, sondern er hat zugleich in sich die Menschheit Gott zum Opfer dargebracht. Und aller Segen der Liebesgemeinschaft mit seinem Vater, welcher für ihn selbst daraus entsprungen, kommt in ihm zugleich der Menschheit zu Gute. Sein Leiden ist dadurch ein Opfer für die Menschheit geworden.

Daß aber der Sohn Gottes selbst im Fleische das Opfer für die Menschheit zur Sühnung ihrer Sünde darbrachte, ist nicht eine auf willkürlicher Wahl beruhende That, sondern ist Ausfluß des ewigen Rechtes der Liebe. Denn darin eben besteht das absolute Wesen des göttlichen Rechtes, daß sich in Allem die Theilnahme und Mittheilung

unendlicher, gegenseitiger Selbsthingabe vollziehe. So kann denn auch die göttliche Liebe die Menschheit, wenn diese für ihre Sünde die Strafe trägt, nicht allein lassen, sondern kommt ihr auf diesem Wege entgegen und zuvor, indem sie, in's Fleisch sich einsenkend, des Fleisches Jammer in brüderlicher Theilnahme mit ihr und in der Stellung als Haupt für sie erleidet. Freilich gilt das gleiche Gesetz der Liebe dann auch für die Menschheit. Auch sie soll in ihrem inneren und äußeren Leben theilnehmend in diese von Oben ihr entgegen und zuvorgekommene Liebe eingehen und in ihrer gliedlichen Stellung Christi Opferleiden ihm nachleben und nachleiden. Und indem sie zwar auch hier noch immerhin die Folgen ihrer Sünde leidet, so haben dieselben doch hiemit nun eine andere Bedeutung gewonnen, sie sind nicht mehr Strafe, sondern ein Mit- und Nachleiden des Leidens Christi, des Hauptes, ein Mit- und Nachleben seines Opfers und hiedurch eine heilsame Zucht der Gerechtigkeit zum Leben. Doch können wir diese subjektive Seite der Sache, die außer den Gränzen der gegenwärtigen Arbeit liegt, nur andeuten, nicht weiter verfolgen. Hingegen aber müssen wir, bei der objektiven Seite verbleibend, noch weiter fragen, welches nun die Kraft und Bedeutung des Opfers Christi für die Menschheit sey.

In Christo sind alle Opfer des Alten Bundes erfüllt. Er ist das wahre Brandopfer (Eph. 5, 2), worin sich die Menschheit durch ihr Haupt in unbeschränkter Selbstverläugnung Gott ewiglich dargibt. Er ist die Erfüllung des jährlichen, für die Sünde von ganz Israel dargebrachten großen Versöhnopfers (Hebr. 9, 12 ff.), das wahre Sühnopfer, wodurch die um ihrer Sünde willen von Gott geschiedene Menschheit wieder in die Gemeinschaft der göttlichen Liebe zurückgeführt ist. Und hierin ist zugleich die Erfüllung der für die Sünden des Einzelnen geltenden Sühn-, Sünd- und Reinigungsopfer, welche sich auf die einzelnen Arten der Uebertretung beziehen, mit eingeschlossen. Vornehmlich ist er das wahre Passahlamm, am Stamm des Kreuzes geschlachtet, damit das Gericht nicht über die sündige Welt ergehe, sondern der Würgengel des ewigen Todes sie verschone (1 Cor. 5, 7; 1 Petr. 1, 18. 19; Offenb. 5, 12). Und so stellt er auch das Bundesopfer des Neuen Bundes dar (Matth. 26, 28), wodurch das verheißene Erbe des Alten Bundes der Menschheit zugeeignet und hiemit das Stiftungsopfer desselben aufgehoben, weil erfüllt ist (Hebr. 9, 15). Ja insofern das Dankopfer des A. B. ein Symbol dafür ist, daß der Mensch alles, was er empfängt, thut und will, Gott heilige und ihm darin diene, kann Christus, indem er sich in seinem Gehorsam, welcher das wahre Opfer ist, Gott für die Welt geheiligt hat, auch das Dankopfer der Welt genannt werden (Joh. 17, 19. Röm. 12, 1. 2).

Ist nun aber durch dieß Eine Opfer Christi die Menschheit von der Sünde, welche sich als Scheidewand zwischen sie und Gott gestellt hatte, erlöst, so muß die Gnadenkraft davon auch auf alle Seiten des menschlichen Wesens und auf alle Beziehungen des menschlichen Lebens, welche von dem Verderben der Sünde ergriffen worden, überwirken. Die Strahlen des Lichts, welche von dieser höchsten Liebesthat Gottes ausgehen, fallen in die durch Irrthum und Lüge verfinsterte Welt hinein, daß die Nacht des Unglaubens und Aberglaubens entweicht und die reine Erkenntniß von dem Gott, der die absolute Liebe ist, und von seinem Reiche der Gnade und des Friedens in den Herzen aufgehen kann. Nicht weniger wird durch dieses heilige, in Thun und Leiden sich bewährende Leben des Menschensohnes ein Princip wahren, gottgefälligen Lebens, der Erfüllung des Willens Gottes aus wahrer Liebe, in die Menschheit eingesenkt, welche die Selbstsucht und Fleischeslust aus dem Herzen tilgt. Ja das Fleisch des Menschensohnes, das am Kreuze in den Tod dahingegeben, und sein Blut, das auf die Erde des Fluches niedergeflossen, ist für die Menschheit eine Speise und ein Trank geworden, von welchem Kräfte des Lebens in ihre und die äußere Todesnatur zur geistlichen Erneuerung einströmen. Doch haben wir es hier mit der intellektuellen, ethischen und physischen, resp. hyperphysischen Wirkung des Opfers Christi nicht zu thun. Hingegen ist die juridische von uns bestimmter anzugeben.

Da hatte, wie wir gesehen, der Mensch durch das Unrecht seiner selbstischen, durch falsche Creaturliebe verursachten Loslösung aus der Gemeinschaft Gottes das Liebesrecht Gottes verletzt und die Strafe desselben, die den Tod fordert, auf sich gezogen. Wenn nun der Sohn Gottes, welcher sich der Menschheit als ihr Haupt eingesenkt, in freier Liebe diese Strafe auf sich genommen und von der Hand der sündigen Menschheit selbst, durch menschliches Recht, das aber nach dem Fluch der Sünde in's höchste Unrecht umgeschlagen, unter Vergießung seines Blutes den Tod erlitten hat, so ist durch solches Opfer jenes Unrecht der Menschheit aufgehoben und ihre Schuld gesühnt. Nicht die Menschheit aber hat auf diese Weise Jesum, als ihren zweiten Adam, Gott zum Opfer dargebracht, um seinen Zorn zu stillen, sondern Gott selbst hat (Röm. 8, 32. 5, 8), nach dem Gesetze der Liebe, sein ewiges Erbarmen in der Fülle der Zeit geschichtlich auswirkend und hiemit eine ewige Erlösung stiftend (Hebr. 9, 26. 10, 12. 26), in dem Opfer seines Sohnes eine Sühne für die Welt vollzogen, welche das Unrecht ihrer Sünde nach seiner ganzen Tiefe und verderblichen Macht aufhebt. Jesus Christus, der Gottes- und Menschensohn, er selbst persönlich ist die Sühnung für unsere Sünde, nicht allein aber für die unsere, sondern für die der ganzen Welt (Röm. 3, 25. 1 Joh. 2, 2).

Jedoch in der bloßen Sühnung ist der Rechtsprozeß der göttlichen Liebe mit der sündigen Menschheit noch keineswegs abgeschlossen. Ist auch hiedurch die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott wesentlich begründet, so ist sie doch hiemit noch nicht wirklich auch vollzogen. Es kann noch nicht genügen, daß sich die Theilnahme der göttlichen Liebe gegen die Menschheit bis in ihre tiefsten Tiefen verwirklicht hat; soll die Gemeinschaft eine vollkommene seyn, so muß die Theilnahme auch zur Mittheilung fortschreiten. Erst hiedurch wird die Sühnung zur eigentlichen Versöhnung (καταλλαγή).

Von diesem Moment der Mittheilung und deren versöhnender Kraft ist jene sühnende Theilnahme der göttlichen Liebe in allen Stadien ihrer Entfaltung bereits begleitet. Schon im Akte der Fleischwerdung selbst, womit der Akt der Sühnung seinen geschichtlichen Anfang nimmt, beschränkt sich die göttliche Liebe nicht bloß auf das Anziehen unseres Fleisches, sondern beginnt sie bereits zugleich ihr göttliches Leben in unser menschlich Wesen einzusenken, und dieß setzt sich durch die ganze Zeit des irdischen Wandels Jesu fort. Wenn mithin Jesus in seinem Leiden und Sterben unsere Schuld auf sich nimmt, so steht er in demselben zugleich mit der Unschuld seiner gottmenschlichen Persönlichkeit, und seine Liebe pflanzt ebenso hier seine Unschuld in unser Geschlecht ein, als sie dort die Tilgung unserer Schuld bewirkt. Durch dieselbe sich opfernde Liebe, wodurch er Gottes Zorn für uns trägt, wendet er uns das göttliche Wohlgefallen zu, und wie er in ihrer Kraft die Strafe für unsere Uebertretung erlitten, so gilt durch sie auch sein Verdienst für uns zur Gerechtigkeit. Den ganzen Segen seiner im Tode bewährten Gottesgemeinschaft, wodurch er uns die Gnade Gottes erworben, senkt er ein in das Lebensmark der sündigen Menschheit. Wie die göttliche Liebe gegen die sündige Menschheit von Barmherzigkeit in Gnade übergegangen, so wirkt das von ihr dargebrachte Opfer mit der Sühnung unserer Sünde zugleich unsere Versöhnung mit Gott, worin jene ihr Ziel erreicht.

Aber die Zuwendung des Sühnopfers Christi zu unserer Versöhnung kann wirkungskräftig erst eintreten auf Grund seiner Rückkehr aus der Welt zum Vater und seines Uebergangs aus der Niedrigkeit des Fleisches in die unbeschränkte Machtvollkommenheit des Lebens im Geiste. Denn jetzt erst, wo der menschgewordene Sohn in dieser seiner Menschheit zur vollen Gemeinschaft mit dem Vater zurückgekehrt ist und in seiner Person die Menschheit selbst in die vollkommene Lebenseinheit mit Gott aufgenommen hat, ist die Liebesoffenbarung, welche den Sohn in die Leidensgemeinschaft mit der von Gott abgefallenen Menschheit herniedergeführt hatte, zu ihrem Ziele gelangt. In seiner persönlichen Rückkehr zum Vater und seinem Eingange in die Herrlichkeit des Himmels bringt er zugleich mit sich vor Gottes Angesicht den ganzen

geistlichen Segen, welcher in seiner irdischen Liebeshingabe für die Menschheit beschlossen liegt. Diese aber culminirt in der Vergießung seines Blutes am Kreuze zur Sühne für unsere Sünden. So wird Jesu Hingang zu seinem Vater, juridisch angesehen, zum Abschluß seiner Sühne für die Sünde der Menschheit, was die christliche Kunst treffend darstellt, wenn sie Jesum auch an seinem verklärten Leibe noch die Male seiner versöhnenden Wunden tragen läßt (vgl. Joh. 20, 20. 27). Auf Grund seines Opfers steht er nun persönlich vor Gott als Vertreter der Menschheit, als Mittler zwischen ihr und Gott (Röm. 8, 34. 1 Tim. 2, 5). Und gleichwie er unsere Schuld und Sünde zu der seinigen gemacht und alle Folgen und Strafen derselben auf sich genommen hatte, so tritt er jetzt auch mit seiner Gerechtigkeit für uns ein, trägt seine Genugthuung auf uns über, wendet uns sein Verdienst zu und lenkt Gottes Wohlgefallen, das auf ihm, dem geliebten Sohne, ruht, als das Haupt auf uns, seine Glieder, daß uns Gott in ihm wiederum als seine Kinder ansieht. Weil aber dieser Vorgang kein bloßer äußerer Rechtsproceß, sondern bei aller Gesetzmäßigkeit und Rechtskräftigkeit eine freie Liebesoffenbarung ist, so erscheint seine Vertretung zugleich in der Form der Fürbitte. Er, der geliebte Sohn, steht als unser Fürsprecher (παράκλητος 1 Joh. 2, 1) vor seinem Vater und legt ihm die ganze Menschheit an's Herz. Und wie er dieß der ganzen Menschheit thut, so thut er's auch jeder einzelnen Seele, die ein Glied ist an ihm, dem Haupte: er bringt ihre in seinem Namen aufsteigende Gebete vor den Vater (Hebr. 4, 15; Joh. 14, 13; 16, 23), tritt für sie mit seinem Verdienste ein und bittet, daß er sie in seine Liebes- und Lebensgemeinschaft wieder aufnehmen möge (Hebr. 7, 25; 9, 24). So bewirkt er durch die Kraft seines Versöhnungsblutes, daß wir wieder zu Gott nahen (Hebr. 10, 19. 20) und ihm die Opfer unseres Lobes darbringen dürfen (Hebr. 13, 15). Und nicht weniger nimmt er sich unser an, uns in unseren Nöthen und Versuchungen zu helfen (Hebr. 2, 16—18) und mit allen Gaben und Kräften seiner Gnade uns zu segnen zum Wachsthum und zur Vollendung im Heile (Hebr. 5, 9; 13, 20. 21).

Hieraus erhellt, wie Christus nicht allein das Opfer für die Sünde der Welt, sondern wie er auch der Hohepriester für die Menschheit ist. Auf ihn weist das alttestamentliche Priesterthum und Hohepriesterthum als auf seine Erfüllung hin, und es finden sich auch alle Eigenschaften, welche im Alten Bunde (s. oben) zum Priesterthum erfordert wurden und dort in symbolischer Weise das himmlische Priesterthum abbildeten, bei ihm in ihrer geistlichen Wahrheit und Vollendung. Denn so ist er, was zunächst seine Person selbst betrifft, nicht in eigenem Namen gekommen, sondern vom Vater gesandt in die Welt, um seinen Willen in ihr zu verkündigen und seine Gnade ihr zu offenbaren; ja Er und der Vater sind Eins. Und er kann hiemit in seiner Person Gott vor der Menschheit vertreten. Doch aber ist er wiederum nicht als bloßer Bote an die Menschheit erschienen, sondern vielmehr aus ihr herausgeboren und uns Allem ohne die Sünde gleich geworden. Und er kann mithin in seiner Person nicht weniger auch die Menschheit vor Gott vertreten. Sodann, um auf die Beschaffenheit und die Gesinnung seiner Persönlichkeit zu blicken, hat er sich einerseits in der Bewährung des Gehorsams bis zum Tode jene vollkommene Gerechtigkeit erworben, die ihn unschuldig darstellt und dem Vater wohlgefällig macht (1 Petr. 1, 19. Hebr. 9, 14); anderseits aber sich im tiefsten Mitgefühl der Liebe mit der ganzen Menschheit zu jener inneren Einheit zusammengeschlossen, welche ihn nicht allein befähigte, ihre Ungerechtigkeit auf sich zu nehmen, sondern auch sie seiner Gerechtigkeit theilhaftig zu machen. Was endlich seine hohepriesterliche Thätigkeit anlangt, so bestand dieselbe im Alten Bunde vor Allem darin, am großen Versöhnungstage das Opferthier im Vorhof des Tempels zu schlachten und das Blut desselben in's Allerheiligste zu tragen und gegen die Bundeslade zu sprengen. Und daran knüpfte sich als Weiteres die Segnung des Volkes. Auch dieser hohepriesterliche Beruf ist in Jesu zur Erfüllung gekommen, wie im Stande seiner Erniedrigung so seiner Erhöhung, auf Erden und im Himmel. In seiner Taufe hat er ihn über-

nommen und hinausgeführt bis zu seinem letzten Leiden, worin er willig sein Leben für die Welt in den Tod dahingegeben. Dadurch hat er sein Hohepriesterthum im Himmel begründet, wo er, zur Rechten des Vaters sitzend auf dem Stuhle der Majestät, als Hohepriester über das Haus Gottes und als Pfleger der heiligen Güter und der wahrhaftigen Hütte, welche Gott aufgerichtet hat und kein Mensch, den Schatten der alttestamentlichen Vorbilder zum Wesen und zur Wahrheit bringt (Hebr. 8, 1. 2. 10, 21). Mit dem Blute des im Vorhof (auf Erden) geschlachteten Opfers ist er in die wahrhafte Hütte, in das Allerheiligste, den Himmel, eingegangen, hinzutretend durch den Vorhang, d. i. sein Fleisch (Hebr. 10, 20), welches er hienieden für uns getragen und in den Tod für uns gegeben, aber vom Vater verklärt wieder empfangen hat, und bringt es nun vor das Angesicht seines Vaters, der im Allerheiligsten der Welt, im Himmel wohnt, um uns mit ihm zu versöhnen (Hebr. 1, 3. 2, 17). Und dieses sein Blut gilt ewig, so daß es keiner Wiederholung des Opfers mehr bedarf (Hebr. 7, 27), es gilt ewig sowohl wegen der Vollkommenheit des Opfers als des Hohepriesterthums. Denn durch ewigen Geist hat er sich ohne allen Wandel Gott geopfert (Hebr. 9, 14) und in der Kraft seines unauflöslichen Lebens, als Gottes- und Menschensohn, sitzt er zur Rechten des Vaters als ein königlicher Hohepriester (Hebr. 7, 16; 8, 1), so daß er die Menschen nicht bloß kräftiglich vertreten, sondern auch mit himmlischen Gütern segnen kann. Auf diese Weise vereinigt er in sich die Erfüllung beider Haupttypen des alttestamentlichen Priesterthums, indem er gleicherweise Gegenbild Aaron's und Melchisedek's ist. Aaron's Hohepriesterthum hat in ihm sein Ziel gefunden, denn um seines vollgenügenden, ewig giltigen Opfers willen bedarf es keines weiteren Opfers mehr (Hebr. 8 — 10); und Melchisedek's Priesterthum, denn er kann um desselben willen nun ewiglich Gaben für die Menschen darbringen zu ihrer Versöhnung (Hebr. 7). Eben in der Vereinigung dieser beiden priesterlichen Typen in seiner Person ist Jesus der wahre Hohepriester für die Menschheit in Ewigkeit, so daß es hinfort nur noch in der Verwaltung seiner Opfergaben und der Bethätigung der Segenskraft, die von seinem Opfer zur Reinigung und Heiligung ausgeht, ein Priesterthum geben kann, aber auch geben muß.

So ist Beides, das alttestamentliche Opfer und Priesterthum, in Christo vollendet. Und daß Beides gleicherweise in ihm vollendet ist, bedingt eben den wahren Werth und die ewige Kraft seiner Versöhnung. Wäre er nur Opfer und nicht auch Priester, so wäre es bloß leidende Liebe, die uns zu Gute kommt, und wäre er nur Priester und nicht Opfer, so wäre es bloß thuende Liebe. Es fehlte der Versöhnung in diesem Falle ihr wahrer Werth, in jenem ihre ewige Kraft. Nun aber ist's sein eigenes gottmenschliches Leben, was als Opfer für die Welt dargebracht worden, und Er selbst ist es, seine gottmenschliche Persönlichkeit, welche in priesterlicher Vollmacht sich freiwillig hiefür dargegeben hat. Nicht mit fremdem, sondern mit seinem eigenen Blute und in Kraft seiner persönlichen Verklärung ist er eingegangen in das Allerheiligste, zu erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns (Hebr. 9). Hierin vollendet sich Beides, das Opfer der Liebe und die priesterliche Machtvollkommenheit, und durch Beides das Werk der Versöhnung. Doch haben bei dieser Vereinigung von Opfer und Priesterthum Beide ein verschiedenes Verhältniß zu den Stadien des Versöhnungswerkes. Das Opfer selbst ist dargebracht auf Golgatha und mit der Frucht seines Opfers geht Christus in den Himmel ein. Hingegen bildet für sein hohepriesterliches Amt sein Opfer am Kreuze nur die Grundlage, der wirkliche Vollzug desselben geschieht aber im Himmel durch Darbringung seines Blutes vor Gottes Angesicht für die Sünde der Menschheit.

Hiemit aber, daß solches vom Sohne Gottes geschieht in seiner Verklärung, in welche er vom Vater um seines Gehorsames willen aus der Erniedrigung im Fleische erhoben worden, hiedurch ist die Versöhnung der Menschheit mit Gott zugleich bestätigt und besiegelt. Hatte sich Gott der sündigen Menschheit bisher nicht mit dem vollen Leben seiner Liebe mitgetheilt, sondern indem er ihr zunächst die heilige Majestät seines Wesens entgegenstellte, seine Liebe noch auf der Stufe der bloßen

Achtung zurückgehalten, so ist diese Stufe nun dadurch, daß Gott in seinem Sohne die Gemeinschaft mit der sündigen Menschheit bis in die innersten Tiefen ihres Lebens und die äußersten Folgen ihrer Uebertretung vollzogen hat, überschritten, und dadurch, daß er seinen Sohn als Menschensohn mit dem ganzen Liebesgewinn seiner Erniedrigung zur Theilnahme an seiner Herrlichkeit erhoben hat, ist sie in die Einheit mit der höheren Stufe aufgenommen, d. h. mit dem Leben seiner Liebe, die sich nun als Gnade geoffenbaret hat, durchdrungen und ihr als bloßes dienendes Moment unter- und eingeordnet. Das Gesetz ist aufgehoben und dem Verkläger sein Recht und seine Macht entrissen, so daß wir vor dem Gerichte bewahrt sind. Zorn und Fluch ist geschwunden, Schuld und Strafe hinweggenommen. Gott sieht die Menschheit nicht mehr an, wie sie für sich ist in ihrer Eigenheit und Sündigkeit, sondern in Jesu Christo, ihrem geistlichen Haupte. In Christo, dem Geliebten, ist die Menschheit Gott wieder lieb und wohlgefällig (Eph. 1, 6), Gott ist ihr wieder hold und gewogen worden um seinetwillen (Hebr. 8, 12). Christi Gerechtigkeit wird ihr zugerechnet (2 Cor. 5, 21; Phil. 3, 9): so ist sie Gott recht, vor ihm gerecht in Christo, dem Gerechten. Ja, er selbst ist ihre Gerechtigkeit (1 Cor. 1, 30). Und indem Christus auf diese Weise durch seinen Tod und Auferstehung alle Scheidewand zwischen Gott und uns niedergerissen, und vermöge seiner in Tod und Auferstehung bewährten Gottmenschheit als Mittler zwischen uns und Gott getreten ist, so ist er hiemit zugleich unser Friede und Gott für uns wiederum ein Gott des Friedens geworden. In ihm hat die Menschheit Vergebung der Sünden, Kindschaft und freien Zugang zu seinem Gnadenthron in aller Freudigkeit des Glaubens (Eph. 1, 5. 7; Hebr. 4, 16; 1 Joh. 3, 1). Er selbst ist unsere Versöhnung. Und zwar wirkt die Kraft dieser Versöhnung nach zweien Seiten zugleich, nach Oben und Unten. Wie es bei der Sünde gewesen, daß sie Gott vom Menschen und den Menschen von Gott geschieden hat, jenes im Zorne Gottes, dieses in der Schuld des Menschen, so auch ist es hier bei der Versöhnung. Gott hat in Christo sich selbst mit der Menschheit und die Menschheit mit sich versöhnt. Indem Gottes Sohn nach der ewigen Liebe des Vaters unser Bruder geworden, um die Strafe für unsere Sünden bis in den Tod zu tragen, ist Gottes Huld der Menschheit wieder aufgeschlossen (Röm. 8, 29; Hebr. 2, 14—18); und indem der Menschensohn durch seinen Gehorsam bis in den Tod alle Gerechtigkeit für die Menschheit erfüllt hat, ist die Menschheit Gott wieder angenehm und gerecht worden in Ihm, dem Geliebten (2 Cor. 5, 18—20). Die Gerechtigkeit Christi, von Oben her den Zorn, von Unten her die Schuld tilgend, ist die Vermittlerin der göttlichen Liebe nach beiden Seiten. Wie durch die Menschwerdung Gottes in Christo Gott mit uns, so sind durch unsere Vergottung in ihm wir selbst mit Gott versöhnt.

Hieraus denn, daß Christus selbst, — persönlich unsere Versöhnung ist, erhellt zur Genüge, daß dieselbe nicht als eine Sache bloßer subjektiver, menschlicher Vorstellung oder bloßer göttlicher Imagination angesehen werden dürfe, als ob sich Gott in seiner Liebe über die Menschheit täuschte und sie für gerecht gelten ließe, während sie doch ungerecht sey. Wie vertrüge sich solches mit der Wahrheit Gottes und mit seiner Heiligkeit, deren tiefen Ernst er in dem Leiden seines Sohnes so eindringlich bezeugt hat! Vielmehr wie im natürlichen Adam sich die Menschheit selbst mit Schuld beladen und von Gott abgelöst hat, so ist sie in ihrem geistlichen Adam, Christo, von ihrer Schuld entledigt und gerecht vor Gott geworden, wenn auch diese Gerechtigkeit noch nicht in sämmtlichen Gliedern persönliche Wirklichkeit erlangt hat. Und auch so darf es nicht aufgefaßt werden, daß Gott auf die Bürgschaft hin, welche Christus für die Heiligung der Menschheit Gott gegeben, dieser die Sünden vergeben wolle. Dadurch würde ein persönliches und im tiefsten Sinne wesentliches Verhältniß zu einem bloßen deklaratorischen, abstrakten herabgesetzt. Vielmehr ist durch die Einpflanzung des Sohnes Gottes in die Menschheit eine solche solidare Einheit der Menschheit mit Christo begründet, wie sie zwischen Haupt und Gliedern besteht, so daß, was in Christo verwirklicht ist, hiemit auch der Menschheit, als seinem Leibe, principiell zugehört.

Aber nicht allein vollkommene Wahrheit und Wirklichkeit kommt dieser Versöhnung Christi zu, sondern auch allumfassende Bedeutung und alldurchdringende Kraft und Wirksamkeit: sie umfaßt die Menschheit aller Orten und Zeiten.

Damit daß die Scheidewand zwischen Gott und der Menschheit durch Christum aufgehoben worden, ist auch alle Scheidewand unter den Menschen selbst niedergerissen. So lange das Gesetz herrschte, dessen geschichtliche Offenbarung Gott zur Erziehung der Menschheit für seine Gnade an das Volk Israel geknüpft hatte, war es ein Zaun zwischen Juden und Heiden gewesen, welcher die aus der Feindschaft wider Gott fließende Scheidung unter den Völkern zu einer gesetzlichen erhoben und in Kraft der herrschenden Sünde zu einer wirklichen Feindschaft unter ihnen selbst ausgebildet hatte. Diesen Zaun hat Christus abgebrochen und die Feindschaft durch sein Fleisch weggenommen, daß er Beide versöhnte mit Gott in Einem Leibe. Nun haben beide gleicherweise durch ihn Zugang zum Vater in Einem Geiste. Und mit dieser Scheidewand ist auch jede weitere zwischen Mensch und Mensch gefallen. Wie in Christo kein Jude noch Grieche ist, so auch kein Knecht noch Freier, kein Mann noch Weib, sondern sie sind allzumal Einer in Christo (Eph. 2, 11—22; Gal. 3, 28. 29). Die Liebe ist das Band worden, welches auf Grund der Kindschaft, die wir in Christo erlangt haben, alle Menschen untereinander vereinigt zu Einer Familie Gottes (Col. 1, 19—23).

Aber nicht bloß ohne Unterschied der Völker umfaßt die Versöhnungsgnade Christi die ganze Menschheit, sondern nicht weniger auch ohne Unterschied der Zeiten. Gründet ja die Versöhnung, wie die Menschwerdung Gottes selbst, deren Frucht sie ist, mit ihren Wurzeln in der Ewigkeit, aus welcher alle Zeit hervorquillt, und, von ihr getragen und durchdrungen, in sie wieder zurückkehrt und einmündet (1 Petr. 1, 20; Hebr. 9, 12—14). Von Ewigkeit bereits hat Gott in dem Erbarmen seiner Liebe die Welt auf ideelle Weise mit sich versöhnt, und die Fleischwerdung des Sohnes und seine Dahingabe in den Tod ist nichts anderes als die zeitliche Auswirkung jenes ewigen Erbarmens, wodurch die darin beschlossene Versöhnung für die Welt irdische Rechtskraft und volle Wirkungsfähigkeit im Fleische erlangt hat. Auf Grund dieser ewigen, ideellen Existenz hat bereits während der Zeit des Alten Bundes ihre Gnadenmacht in der Verheißung durch Vorbild und Weissagung gewirkt (Jes. 43, 24. 25 Jer. 31, 20. Hebr. 8, 5. 9, 23). Und die Frommen, welche sich dieser verheißenen Gnade gläubig ergaben, konnten die Kraft derselben in gewissem Maße zur Vergebung der Sünde voraus erfahren und erhielten Macht, Kinder Gottes zu werden (Röm. 4, 3. Joh. 1, 12). Denn der heil. Geist, welcher von der ewigen Gottmenschheit ausgeht, hat ihnen dieselbe als Gegenstand der Hoffnung auf Grund der ewigen Gnade Gottes in ihren Herzen bezeugt, während die wirkliche Ausgießung des heil. Geistes als weltgeschichtliche That erst durch die Verklärung des in die Geschichte eingetretenen und in dem Berufe für dieselbe vollendeten Gottessohnes bewirkt werden konnte (1 Petr. 1, 11. Joh. 7, 39). Seit seiner Erhöhung aber theilt Jesus von der Rechten des Vaters als „Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek's" durch den heiligen Geist den Segen seiner Menschwerdung und Versöhnung in himmlischen Gütern nach dem ganzen Umfange seiner ausgewirkten Fülle mit. Doch der höchste Segen besteht darin, daß er seinen Leib selbst, den er für uns am Kreuze dahingegeben, und sein Blut, das er zur Vergebung unserer Sünden vergossen hat, uns unter Brod und Wein als Speise und Trank des ewigen Lebens darreicht. In diesem Genusse des für uns geopferten Passahlammes, des Lammes Gottes, welches der Welt Sünde trägt, feiern wir das wahre Versöhnungsmahl, ein Mahl der Verschonung von den Strafen unserer Sünden und der seligen Vereinigung mit Christo unserem Heilande.

Indem wir aber so im heiligen Geiste des geistigen und im Sakramente des geistleiblichen Segens, der von Christi Versöhnungsopfer ausgeht, theilhaft werden, so werden wir hiedurch auch geschickt, Gott die rechten Opfer von unserer Seite entgegen darzubringen. Und zwar ist auch hier Christus selbst, als höchstes Gut, die höchste Opfer-

gabe, welche die erlöste Gemeinde Gott im Geiste darzubringen vermag, sowohl zur Sühne für ihre Sünden, indem sie um des Opfers Christi willen, unter Vorhaltung und Darbietung der dadurch erwirkten Genugthuung und Verdienstes Christi, Gott um Gnade und Vergebung anfleht, als zum Dank für seine Gnade, indem sie Christi Opfer lobpreisend als die Quelle alles ihres Segens im geistlichen und natürlichen Leben vor Gott bekennt. In Ihm aber bringt sie zugleich sich selbst Gott als Opfer dar, wie in der Verläugnung ihres natürlichen Selbsts durch die Kreuzigung aller Begierden des Fleisches, um Christo sein Leiden, wodurch er unsere Sünde gesühnt hat, nachzuleben und nachzuleiden, so in der Heiligung ihres gesammten Lebens, Leibes und der Seele, zu seinem Dienste, um sich darin Gott als ewiges Dankopfer darzubringen (Röm. 12, 1; Hebr. 13, 16; Phil. 2, 17).

Ja, die Kraft dieser Versöhnung in Christo reicht noch weiter. Denn die Menschheit steht in dieser Welt der Geschöpflichkeit nicht für sich allein, sondern zugleich als das Haupt der übrigen Creaturen da, über welche ihr Gott bei der Schöpfung die Herrschaft zugesprochen hat (1 Mos. 1, 26. 30). Und in dieser Stellung ist sie berufen, ihr durch freien Gehorsam der Liebe erworbenes geistliches Leben der Naturwelt, die ihren Leib bildet, mitzutheilen und dieselbe in der Einheit mit Gott zu vollenden. Doch durch die Sünde ist mit der Menschheit auch die Naturwelt aus dieser Einheit gerissen worden, der Fluch Gottes über die Sünde hat auch sie mit getroffen (1 Mos. 3, 17. 18), und sie ist um des Menschen willen der Eitelkeit und dem Dienste der Vergänglichkeit unterworfen, darunter sie mit uns sich sehnet und ängstet immerdar (Röm. 8, 19—23). Wie kann es nun anders seyn, als daß die Gnade der Versöhnung, die der Menschheit in Christo geschenkt ist, auch der übrigen Welt zu Gute komme? Indem der Sohn Gottes, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes und der Erstgeborene vor aller Creatur, durch den und zu dem Alles geschaffen ist (Col. 1, 15—17), nach der Unendlichkeit seiner Liebe die Menschheit ewiglich in die Einheit seines inneren Lebens aufgenommen hat (s. oben), so ist hiemit auch die gesammte Creatur in den ewigen Versöhnungsplan der göttlichen Gnade mit aufgenommen. Und wenn nun dieser ewige Plan durch den Sohn hienieden in Fleisch und Tod zeitlich ausgeführt und in ihm die Menschheit, aus dem Fleische in das Leben des Geistes erhoben, wieder in Gnaden mit Gott vereinigt worden ist, so kann die übrige Creatur nicht dahinten zurückbleiben. Sondern mit dem Menschen, der als Mikrokosmos die ganze Welt in sich befaßt, ist auch diese von dem Fluche, der um des Menschen willen auf ihr lastet, erlöst und der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes und des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig geworden (Röm. 8, 19—23). In Christo ist Alles, was im Himmel und auf Erden ist, unter Ein Haupt befaßt, um in ihm mit Gott versöhnt und vollendet zu werden (Col. 1, 20; Eph. 1, 10).

So erweist sich uns die Versöhnung als die höchste Offenbarung des im Reiche Gottes waltenden Liebesrechtes, welches wesentlich über allem irdischen Rechte steht und als geistliches Recht die Wahrheit und Vollendung desselben bildet. Als juridisches Leben das im Gewissen erfahren wird, unterscheidet sie sich von dem ethischen Leben der Erlösung und Heiligung, ohne doch außer demselben oder ihm als etwas davon Losgetrenntes gegenüber zu stehen. Vielmehr entspringen Beide aus einer gemeinsamen Quelle, aus der höchsten, vollkommenen Verwirklichung der göttlichen Liebe gegen die sündige Menschheit, aus der im Fleische vollzogenen und durch Tod und Auferstehung vollendeten Menschwerdung Gottes und Vergottung der Menschheit in Christo. Wie dieselbe für die sündige Menschheit intellektuellerseits die absolute Offenbarung und ethischer- (und physischer-) seits die Erlösung ist, so ist sie juridischerseits die Versöhnung.

Literatur. Geschichtlich: K. Bähr, die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten, Sulzb. 1832. — Döderlein, de redemtionis a potestate Diaboli insigni Christi beneficio in dessen opusc. acad. Jen. 1789. — Seisen, Nicolaus Methonensis, Anselmus Canturiensis, Hugo Grotius, quoad satisfactionis

doctrinam a singulis excogitatam inter se comparati, Heidelb. 1838. — Weisse, M. Lutherus, quid de consilio mortis et resurrectionis Christi senserit, Lips. 1845. — C. F. G. Held, de opere Jesu Christi salutaris quid M. Lutherus senserit, Gotting. 1860. — Th. Harnack, Luther's Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre. Erlangen 1862. — J. Köstlin, Luther's Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem innern Zusammenhange. Stuttg. 1863. — F. Ch. Baur, die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung von der ältesten Zeit bis auf die neueste, Tübing. 1838.

Biblisch: A. Tholuck, das Alte Testament im Neuen Testament, spez. über den Opfer- und Priesterbegriff im Alten u. Neuen Testamente, Hamb. 1836, 5. Aufl 1861. — K. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, Bd. II., Heidelb. 1839. — Oehler, Opferkultus des Alten Testaments, s. den Artikel in Herzog's Real-Encyklopädie, dortselbst die übrige, dahin einschlagende Literatur. — J. H. Kurtz, der alttestamentliche Opfercultus. Erster Theil. Das Cultusgesetz. Mitau 1862. — Chr. B. Klaiber, die neutestamentliche Lehre von der Sünde und Erlösung. Ein Versuch. Stuttg. 1836.— J. Chr. K. Hofmann, der Schriftbeweis, Bd. II, 1., Nördl. 1853, 2. Aufl. 1860. Von demselben: Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren, 2. Stück, Nördl. 1857. — J. H. A. Ebrard, die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung in der heiligen Schrift begründet, Königsb. 1857.

Dogmatisch: Fr. Schleiermacher, der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangel. Kirche im Zusammenhange dargestellt. 2. Bd. Berlin 1821. 1843. — A. Tholuck, die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder die wahre Weihe des Zweiflers. Hamb. 1823. 7. Auflage 1851. — C. Im. Nitzsch, System der christlichen Lehre. Bonn 1829. 1851. — F. A. Philippi, der thätige Gehorsam Christi, Berl. 1841. — E. Sartorius, die Lehre von der heiligen Liebe, spez. von der versöhnenden Liebe, 2. Abth., Stuttg. 1844. — L. Schoeberlein, über die christliche Versöhnungslehre. Studien und Kritiken 1845. Von demselben: die Grundlehren des Heils, entwickelt aus dem Princip der Liebe, Stuttgart 1848. — G. Thomasius, das Bekenntniß der lutherischen Kirche von der Versöhnung und die Versöhnungslehre Hofmann's, Erlangen 1857. Von demselben: Christi Person und Werk, 3. Thl., das Werk des Mittlers, Erlang. 1859. — W. H. Geß, die Nothwendigkeit des Sühnens Christi, s. Jahrbücher für deutsche Theologie 1859, vgl. 1857, 1858. — Albr. Ritschl, Studien über die Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienste Christi, s. Jahrbücher für deutsche Theologie, 1860. — Ferd. Weber, vom Zorne Gottes, ein theologischer Versuch. Erlangen 1862. L. Schoeberlein.

Versuchung. Es ist ein Vortheil unserer deutschen Sprache, daß sie mit diesem Worte und den beiden anderen: Prüfung und Anfechtung drei verschiedene Begriffe ganz genau zu bezeichnen vermag, während πειρασμός und tentatio für alle drei Begriffe dienen müssen. An sich freilich heißt auch unser deutsches „versuchen" nichts anderes, als prüfen, kosten, probiren; selbst die lutherische Bibel gebraucht das Wort auch in unschuldigerem Sinne (z. B. Joh. 6, 6, wo Jesus den Philippus mit einer nicht ernstlich gemeinten Frage auf die Probe stellt). Allein von solch einzelnen Belegen ungenauen Gebrauchs abgesehen, hat der constante kirchliche und ascetische Sprachgebrauch dem Worte einen genau abgegränzten, der Prüfung ebenso sehr entgegengesetzten, als verwandten Sinn gegeben. Die Absicht des Prüfenden ist gegen das zu prüfende Objekt, sey es ein Mensch oder eine Sache, entweder persönlich wohlmeinend, oder doch insofern sittlich gut, als er nur darauf ausgeht, durch dieses Mittel die Wahrheit zu erfahren. Deßhalb wirkt er auf das Objekt nur insoweit ein, als nöthig ist, um dasselbe zu veranlassen, das, was noch in ihm verborgen liegt, erkennbar zu machen; wer nun geprüft wird, den will man dadurch nicht zu einem andern machen, als er bis dahin war, man will kein novum in ihm oder aus ihm hervorrufen, sondern nur zum Vorscheine bringen, was schon in und an ihm ist; das Resultat der Prüfung kann aller-

dings jene reelle Wirkung in dem Falle haben, wenn der Geprüfte dadurch selber erst inne wird, wie es um ihn steht, und dieser Zustand ihn eine Aenderung, z. B. eine Besserung in Fleiß u. s. w. als nothwendig erkennen läßt. Die Versuchung dagegen schließt immer die Absicht ein, denjenigen, auf den sie wirkt, zu Bösem zu veranlassen, ihn also schlechter zu machen, als er vorher war; sie führt ihn auf's Eis, in der Hoffnung, daß er, wenn er auch anderswo fest stand, hier fallen werde. Abweichend hievon ist der Gebrauch des Wortes in dem Ausdrucke: Gott versuchen; aber wenn auch begreiflich Gott gegenüber jene bösliche Absicht unmöglich ist, so ist die Absicht auch hier doch jedenfalls eine schlechte; man begeht den Frevel, durch Häufung von Sünden oder auch (was eine andere Form des Gottversuchens ist) durch tollkühnes Wagen probiren zu wollen, wie weit Gottes Langmuth oder wie weit seine schützende Macht ausreiche. Ja, selbst mit der obigen allgemeinen Bedeutung trifft der Sinn des Gottversuchens insofern zusammen, als auch dieses ein muthwilliges Reizen ist, wodurch Gott gleichsam verleitet werden soll oder kann, seiner Langmuth oder seiner schützenden Liebe untreu zu werden oder eine Schwäche zu zeigen durch's Ausbleiben der Hilfe; oder noch genauer: wer Gott versucht, versetzt ihn eigenwillig in die Alternative, entweder mit seiner Langmuth, seiner Macht ein Uebriges zu thun, oder aber sich dem Vorwurf des Nichtwollens oder Nichtkönnens auszusetzen; da nun das Letztere wider Gottes Ehre wäre, so will man ihn durch jene Alternative zwingen, dem Menschen zu Willen zu seyn, auch wenn dieß Gottes ernstem Willen zuwider wäre. Diese anthropomorphistische Beziehung liegt unstreitig auch in dem alttestamentlichen Ausdrucke, Gott werde zum Zorne gereizt. Davon ist jedoch hier nicht weiter zu reden; wir wenden uns zum Hauptbegriffe.

In der Versuchung stehen zwei Subjekte einander gegenüber, von welchen das eine sich aktiv, das andere sich passiv verhält. Der aktive Theil wirkt auf den passiven in der Richtung, daß dieser sich für ein Böses oder ein Gutes entscheiden muß, aber nicht so, daß ihm Beides, wie dem Herkules Tugend und Laster, gleichzeitig vor Augen gestellt wird und er nun zu wählen hat, sondern so, daß 1) die physische Möglichkeit zur Begehung einer bestimmten Sünde gegeben, und 2) entweder schon hiedurch, durch die Wahrnehmung: ich bin nicht gehindert, etwas Böses zu thun, auch die Lust dazu geweckt, oder auf noch direkterem Wege (durch Aufmunterung, Beschönigung, falsche Gewissensberuhigung u. s. w.) eine positive Stimulirung der Lust angewendet wird. Hierin liegen nun vollständig die Momente, wonach sich bestimmt, wer der passive, wer der aktive Theil ist; indem wir diese beiden näher beleuchten, wird zugleich erhellen, wie die Versuchung zu Stande kommt.

Der passive Theil kann nur ein Geschöpf seyn, das freier Willensentschließung fähig, in dem aber schon entweder eine geheime sündige Neigung oder wenigstens die Möglichkeit des Sündigens vorhanden, das aber andererseits nicht so sehr von der Sünde absolut beherrscht und erfüllt ist, daß diese das allein in ihm lebende und wirkende Princip wäre. Wer bis zu diesem Punkte entsittlicht ist, für den bedarf es keiner Versuchung mehr; er thut alles Böse, was möglich ist, ganz von selber; Niemand braucht ihm zu diesem Zwecke Gelegenheit zu machen, er findet sie überall selbst. Ein Satan kann daher nie versucht werden, so wenig als er (im biblischen Sinne des Wortes) geärgert werden kann; nur der Mensch kann es, weil auch in seinem sündigen Zustande er doch kein Teufel, die Sünde, wenn auch das Dominirende, doch nicht das Einzige, sein ganzes Wesen Ausfüllende — nur Accidens, nicht Substanz ist. Ebensowenig kann Gott Objekt der Versuchung seyn (*ὁ θεὸς ἀπείραστός ἐστιν κακῶν*, Jak. 1, 13), weil dieselbe in ihm keinerlei böse Neigung vorfindet, auf die sie rechnen und wirken könnte. Auch für den Menschen übrigens ist eine Höhe und Gediegenheit sittlicher Durchbildung, eine christliche *τελειότης* denkbar, die ihn nicht nur stark gegen die Versuchung, sondern die Versuchbarkeit selber unmöglich oder doch zu einem Minimum macht; das wäre der wahre, evangelische Begriff eines Heiligen, nicht daß er in selbst-

gemachter Ascese der Natur ihr Recht verweigert wider Gottes Ordnung (Kol. 2, 23; 1 Tim. 4, 3), und dann, wie der heilige Franziskus, von fleischlicher Brunst angefallen, sich nackt auf Dornen wälzt, um derselben los zu werden, sondern daß die ungeordnete Lust gar nicht mehr an ihn kommt, daß kein Versucher mehr eine Handhabe an ihm findet. Ist dieß doch für jeden rechtschaffenen Mann schon etwas Selbstverständliches, daß wenigstens bestimmte Arten von Versuchungen für ihn gar nicht existiren; auch die beste Gelegenheit macht ihn nicht zum Dieb, es kommt ihm auch nicht einmal der Gedanke: da könnte ich etwas nehmen; ebenso sichert der Karakter, wenn es einmal bis zu solchem gekommen ist, gegen eine Menge von Versuchungen; er braucht sie gar nicht zurückzuschlagen, sie existiren gar nicht mehr für ihn. Aber während hienach auf der einen Seite die Versuchbarkeit in demselben Grade abnimmt, in welchem die sittliche Durchbildung, die Heiligung fortschreitet, so ist ebenso gewiß, daß 1) nicht schon die Wiedergeburt die Versuchbarkeit aufhebt, daß vielmehr 2) gerade dem Wiedergeborenen neue und größere Versuchungen drohen. Das erstere hat seinen Grund in der fortdauernden Nachwirkung der Sünde, die zwar aus dem Centrum des Willens hinausgeworfen, darum aber nicht schon vernichtet ist. Insoweit ist zwischen den Versuchungen, die dem Wiedergeborenen drohen und denen des natürlichen Menschen nur der Unterschied, daß jenem eine Kraft des Widerstandes inwohnt, die diesem fehlt. Aber auch in jenem gibt sich noch die selbstische Lust zu fühlen, die sich wider den Geist geltend machen möchte (ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, Gal. 5, 17); an diese nun wendet sich die versuchende Macht, ob dieselbe nicht bis zu dem Grade erregt und in Flammen gesetzt werden könne, daß sie des Geistes Widerstand trotzt oder in einem Momente der Unachtsamkeit, der Geistesträgheit, zur That ausbricht. Das zweite aber, daß nämlich gerade den Wiedergeborenen größere Versuchungen nahen, erklärt sich aus Folgendem. Schon im Allgemeinen reagirt jede zurückgedrängte, aber nicht vernichtete Kraft gegen die Macht, der sie erlegen ist. Gewohnheiten im Denken, Wollen und Handeln, die vor der Wiedergeburt sich gebildet und der vorhandenen Neigung zur Befriedigung gedient haben, werden zwar durch die Erneuerung des ganzen Menschen niedergeschlagen; es tritt die Liebe Gottes in den Mittelpunkt des geistigen Lebens ein und vor ihr muß Alles ihr nicht conforme weichen. Aber die σάρξ ist noch da; die böse Neigung haftet ihr noch an, und wie nun eine Naturkraft, die gewaltsam niedergehalten wird, wenn sie irgend einmal in unbewachtem Augenblicke frei gelassen wird, desto furchtbarer wie zur Rache explodirt: so bricht auch im Leben des Wiedergeborenen die seiner alten Natur anhaftende Lustsünde, gerade weil sie ihre vorige Macht verloren hat, in einer unbeachteten Stunde leicht desto ärger hervor. Daher erklären sich die Aergernisse, die je und je Menschen von prononcirter Frömmigkeit durch irgend einen Sündenfall geben; man darf nicht daraus schließen, daß ihre Frömmigkeit Heuchelei gewesen; es war ihnen Ernst, aber die nöthige Wachsamkeit fehlte, um jener Reaktion der alten Sünden jeden Weg abzuschneiden. Ferner aber ist der Wiedergeborene einer besonderen Art von Versuchung ausgesetzt, die gerade aus dem Bewußtsein des Begnadigtseyns, der Erleuchtung und des ernstlichen Trachtens nach Heiligung entspringt. Das ist das Wohlgefallen an sich selbst (Röm. 15, 1), die geistliche Selbstüberhebung (2 Cor. 12, 7), die geistliche Sicherheit (1 Cor. 10, 12) und im Zusammenhange damit ein pharisäisches Richten über den Bruder (Röm. 14, 10). Damit aber werden wir schon in das Gebiet derjenigen Versuchungen geführt, die von den übrigen als eine besondere Klasse durch den Namen Anfechtungen unterschieden werden. Sie unterscheiden sich von den vorigen dadurch, daß in den Versuchungen der anderen, ordinären Art der Wiedergeborene dem noch Unwiedergeborenen insoferne näher steht, als die Versuchung für jenen einfach aus der nachwirkenden Sünde herrührt. Die Anfechtung dagegen, wie sie nur für den Wiedergeborenen überhaupt existirt, richtet sich nicht auf das in ihm noch vorhandene Sündhafte, um dieses zu stimuliren, sondern sie richtet sich gerade auf das Christliche, vom Geiste Gottes Gepflanzte, um dieses zu entkräften. Dahin gehören

alle Zweifel, insbesondere die, welche die eigene Begnadigung und Seligkeit in Frage stellen; Zweifel, ob man Vergebung der Sünden habe, ob man nicht der Sünde wider den heiligen Geist schuldig sey; aber auch Zweifel in Betreff dogmatischer Sätze, die ebenso zu tiefer Gemüthsunruhe und Gewissensnoth werden, weil man sich sagt: wer nicht glaubt, wird nicht selig; ich nun komme immer wieder in Zweifel, ob Christus Gottes Sohn ist, ob sein Blut erlösende Kraft haben, ob das Brod im Abendmahle sein Leib seyn kann u. s. w. — also bin ich in Gefahr, die Seligkeit zu verlieren. Alle Anfechtung ist also wesentlich Sorge und Unruhe, während in der Versuchung die Lust den psychologischen Kern bildet. Eben darum wird für den Wiedergeborenen alle Versuchung eine Ursache zur Anfechtung; denn daß er immer noch versucht wird, das macht ihm Kummer; er fürchtet, die Gewißheit seines Gnadenstandes deßhalb zu verlieren. In Wahrheit ist aber gerade das Angefochtenseyn ein Zeichen, daß er nicht, wie der Selbstzufriedene oder Leichtsinnige, die Versuchung gering achtet oder gleichgiltig dagegen ist — also ein Zeichen, daß er in der Zucht der Gnade steht. Umgekehrt kann aber auch die Anfechtung wieder zur Versuchung werden, wenn die Unruhe in Verzagtheit, der Zweifel in Verzweiflung übergeht, wenn die vermeinte Fruchtlosigkeit des Kampfes wider den ὄγκος und die εὐπερίστατος ἁμαρτία (Hebr. 12, 1) zum Aufgeben des Kampfes führt. Ganz ähnlich stellt sich das Wesen der Anfechtung alsdann dar, wenn sie in der Gestalt von Leiden an den Christen kommt. Mögen dieß leibliche, überhaupt äußere Drangsale seyn, oder sind es Geistesleiden: immer ist nicht das Materielle des Leidens selber die eigentliche Anfechtung, sondern diese besteht erst in den sich daran entwickelnden Zweifeln an Gottes Gnade und Macht; dieselben können sich ausschließlich auf das eigene Ich beziehen, dessen Gotteskindschaft durch die zugelassenen Leiden, durch deren Art oder Umfang zweifelhaft wird, oder beziehen sie sich auf den Gang des Reiches Gottes im Großen, dessen Stockungen Sorge erregen und den Glauben an dasselbe in seinen Fundamenten anzugreifen drohen. Als hohe Anfechtungen im eminenten Sinne hat man aber solche Störungen der Freiheit des Geistes angesehen, da sich gotteslästerliche Gedanken und Reden mit einer unerklärlichen Gewalt aufdrängen und gerade in's religiöse Meditiren, in's Gebet u. s. f. einmischen, worin sich eine dämonische Einwirkung am unzweifelhaftesten kund zu geben schien. (Ueber die Beurtheilung und Behandlung solcher wesentlich krankhaften Zustände s. die Pastoraltheologie des Unterzeichneten, S. 392 ff. besonders S. 404 ff.) Dieß führt uns bereits zu der Frage nach der Urheberschaft der Anfechtung, überhaupt aller Versuchung. Bevor wir aber diese erörtern, ist noch ein spezieller Punkt zu berühren, nämlich die Versuchbarkeit des Erlösers. Wenn nämlich nach dem oben Gesagten die Versuchung nur möglich ist unter der Voraussetzung, daß im Menschen ein Anknüpfungspunkt für die Sünde vorhanden ist, so scheint entweder die Sündlosigkeit Jesu aufgegeben oder seine Versuchbarkeit geläugnet werden zu müssen. Beides aber wird von Schrift und Kirche gleichmäßig behauptet; also fragt sich's, ob der Widerspruch gelöst werden kann? Da wir hier nicht auf die synoptische Versuchungsgeschichte einzugehen haben, so sey nur der Vollständigkeit wegen Folgendes bemerkt. Eine positive concupiscentia, eine geheime Neigung zu selbstischem, d. h. sündigem Wollen und Handeln in der Person des Erlösers anzunehmen, ist nicht zulässig. Aber etwas ist in ihm kraft der vollen Realität seiner Menschennatur vorhanden, woraus, wenn nicht ein absolut heiliger Wille dieß hindert, jene concupiscentia erwachsen **kann**, nämlich die σάρξ, welcher alle menschlich-natürlichen Triebe, wie der der Selbsterhaltung, der Ehre, des Besitzes inwohnen, — lauter Triebe, die an sich durchaus nicht sündlich sind, wie sie denn in der christlichen Sittlichkeit zu christlichen Tugenden die materielle Basis abgeben; aber Triebe, die auch dermaßen gesteigert und leidenschaftlich entzündet werden können, daß sie mit ihrem Ungestüm den Geisteswillen überwuchern und zurückdrängen. Das nun ist die Seite, von welcher allein der Versuchung ein Zugang zu Christus offen war. An diese Naturtriebe wendet sich der Versucher; er macht den zu Versuchenden aufmerksam auf

die vorhandene physische Möglichkeit, dieselben augenblicklich und reichlich zu befriedigen; er erregt den Gedanken in ihm: ich könnte es thun, wie wäre es, wenn ich's thäte? Das Aufnehmen der möglichen Handlung in die Vorstellung, das Denken, wie es wohl wäre, wenn sie vollzogen würde? ist zwar schon gefährlich, d. h. eben versuchlich, denn sobald nur einmal das gedacht wird, sobald kann schon die bloße Vorstellung auch einen Reiz ausüben, und je länger bei derselben in Gedanken verweilt wird, um so stärker wird der Reiz; das Vorstellen der Sache geht unmerklich in's Wohlgefallen daran über (vgl. Gen. 3, 6). Aber so nahe Beides aneinander gränzt, so wenig nothwendig oder unvermeidlich ist jenes Uebergehen der Vorstellung in's Wohlgefallen, so wenig zwingt dieselbe absolut zum Verweilen bei ihr. Die Vorstellung selbst und jenes Reflektiren ist noch nicht Sünde; so lange jene weitere Wirkung nicht eintritt, ist die nur erst als möglich gedachte Handlung ein Stoff, wie jeder andere, ein bloßes Objekt, das noch nicht auf den Willen influirt. Und hier nun ist der Punkt, wo wir sehen, daß, so wahr die Versuchbarkeit auch des Erlösers ist, dennoch mit ihr noch keine sündige Befleckung eintrat; zur Vorstellung des Bösen kam es, aber nicht zum Wohlgefallen daran; nicht einmal zu einem Verweilen bei der Vorstellung ließ er es kommen; die raschen, mit Gottes Wort gewappneten Entgegnungen warfen nicht nur den Versucher zurück, sie schnitten ebenso energisch auch die innere Gefahr augenblicklich ab, die jedes weitere Verweilen der Gedanken dabei mit sich gebracht hätte. (Vgl. Schmid, christliche Sittenlehre, herausgegeben von Heller, Stuttgart 1861, S. 544: „Christus ward versucht, sofern er die σάρξ an sich hatte, zwar nicht die unserige, welche aus dem Complex des adamitischen Sündenlebens stammt, aber doch eine derselben gleichartige Röm 8, 3., sofern er endliches Leben hatte, das in die Form der Animalität einmündet. Aber seine Versuchung war rein, fest, in voller Constanz abgeschlagen, und die σάρξ in allen Stücken, wie sie erregt wurde, auch erfüllt und beherrscht und daher auch verklärt von dem πνεῦμα. Es war Versuchung da, aber sie war schon anders da, als bei uns, in welchen der Hang ist und sie nahm ein anderes Ende, als bei uns, indem sie uns zur Thatsünde, Christum aber zur aktuellen Gerechtigkeit führte.") Es ist kaum nöthig beizufügen, daß, wie Christus die Macht ist, die auch in uns einen gleichen Sieg hervorbringt, so in seiner Versuchung, und zwar gerade an den Details derselben, wie sie oben analysirt wurde, uns der klare Weg gezeigt ist, um auch unsererseits die in dieser Welt unvermeidliche Vorstellung des Bösen unschädlich zu machen, d. h. die Versuchung selbst noch in der nächsten Nähe abzuschlagen. Daß aber die Klugheit fordert, sie, so weit wir es hindern können, gar nicht in nächste Nähe herankommen zu lassen, darüber wird unten noch ein Wort zu sagen seyn.

Nehmen wir nun den aktiven Theil, also die Frage vor: wer ist es, der da versucht? so hat, wie Jak. 1, der Satz voranzustehen, daß niemals Gott dieß ist. Dieser Satz ergibt sich aus dem Prädikat der Heiligkeit, das dem Gott der Offenbarung zukommt, so von selbst (vgl. auch Sir. 15, 12: „Er bedarf keines Gottlosen"), daß ein Beweis ganz überflüssig wäre, wenn nicht die Zurückwälzung der eigenen Schuld auf Gott als letzten Ursächer der menschlichen Neigung allzusehr entspräche und die Schrift selbst, im Widerspruche mit der Jakobusstelle, einiges Recht dazu zu geben schiene. Wenn Goethe in dem bekannten Verse die „himmlischen Mächte" anklagt: „Ihr laßt den Armen schuldig werden, dann überlaßt ihr ihn der Pein — denn jede Schuld rächt sich auf Erden," so ist damit zwar nicht positiv gesagt, jene Gewalten machen den Menschen zum Sünder und strafen ihn hernach dafür, daß er ihnen gefolgt; aber auch wenn das Schuldigwerdenlassen nur ein Geschehenlassen ist, so scheint es hart, wo nicht ungerecht, daß sie ihn eine That mit aller Strenge büßen lassen, die sie verhindern konnten. So ferne die Tragik des Dichters den christlichen Anschauungen liegt, so nahe scheint doch damit zusammen zu treffen, was die sechste Bitte des Vater = Unsers und der paulinische Spruch 1 Cor. 10, 13 von Gott besagen. In Versuchung führen ist allerdings nicht dasselbe, wie versuchen; ebenso ist ἐᾶν πειρασθῆναι ein anderes als

πειράζειν; allein wenn schon das Zulassen des Versuchtwerdens durch einen Dritten und sogar die Festsetzung von Maß und Ziel für dasselbe eine Mitschuld an dem Resultat, wenn es schlimm ausgefallen, in sich schließt, da Gott, der Allwissende, ja solches Resultat voraussehen mußte: so drückt die Vaterunser-Bitte noch mehr, als die bloße Zulassung aus; heißt auch das Hineinführen in Versuchung nichts anders, als durch göttliche Providenz und Regierung eine solche Verkettung von Umständen anordnen, die dem Menschen versuchlich werden, und dürfen wir bitten, daß Gott das nicht thue: so bleibt, wenn er es doch thut — obgleich wir jene Bitte gestellt, oder auch weil wir sie nicht gestellt haben, — eine gewisse Berechtigung zu der Klage zurück: hätte Gott mich mit dieser Lage verschont, so wäre ich nicht gefallen; er hat mich freilich nicht zum Bösen versucht, im Gegentheil, er hat mich gewarnt; aber es wäre ihm ein Leichtes gewesen, dasjenige, was mir zur Versuchung geworden ist und dessen Gefährlichkeit für mich er wissen mußte, zu beseitigen. Hier ist ein Punkt, wo die Theodicee ihre Aufgabe zu lösen hat; sie wird darthun, daß 1) so lange der Mensch Fleisch und Blut hat und in der Welt lebt, das Fernehalten versuchlicher Situationen von ihm eine Unmöglichkeit ist; denn Alles im Leben, jedes Zusammentreffen eines Gutes mit einer Neigung, eines Uebels mit einer Abneigung, kann dem Menschen zu einer Versuchung werden; daher die sechste Bitte nur den relativen Sinn haben kann, Gott wolle unsern Lebensgang und dessen Einzelheiten so lenken, daß die Versuchlichkeit der Lagen und Umstände mit unserer sittlichen Kraft immer in Proportion stehe, also dasselbe, was 1 Cor. 10, 13 als Glaubenszuversicht ausgesprochen ist. Die Theodicee muß aber 2) zeigen, daß das Versuchtwerden nicht nur unvermeidlich ist in dieser Welt, sondern daß das Geschehenlassen desselben zur göttlichen Pädagogie gehört; wie für die ethische Bestimmung des Menschen nicht die Wirklichkeit, aber die Möglichkeit des Bösen erforderlich ist, so auch für die sittliche Entfaltung und Erstarkung die Versuchung als potenzirte Möglichkeit des Sündigens; an ihr arbeitet sich der innerste Kern der Gesinnung erst vollständig heraus, an ihr lernt der Mensch, der Christ seine Kraft, wie seine Schwäche kennen; was noch unbestimmt, noch fließend war, faßt sich ihr gegenüber zusammen und fixirt sich für immer. So ist die göttliche Absicht in der Versuchung immer nur die Prüfung und Bewährung; nur als solche will Gott dieselbe. — Der sie aber als Versuchung zum Bösen will, ist ein anderer, der Satan. Für die sittliche Bedeutung der Versuchung ist es nicht wesentlich, satanische und menschliche, übernatürliche und natürliche Versuchungen zu unterscheiden, denn die christliche Satanologie führt darauf, daß alle Versuchung zum Urheber den Satan hat; auch Stellen, wie 1 Cor. 10, 13 und Hebr. 12, 4 führen zunächst nur auf einen graduellen Unterschied und Eph. 6, 12 hebt eine spezifische Unterscheidung geradezu auf; nach dieser Stelle ist auch in der durch Fleisch und Blut vermittelten Versuchung das eigentlich versuchende Subjekt nicht Fleisch und Blut, sondern die Dämonenwelt. Die Möglichkeit einer persönlichen Einwirkung des infernalen Versuchers ist exegetisch und dogmatisch nicht zu bestreiten, aber was dergleichen von der nachapostolischen Zeit an bis auf eine neuere kurhessische „Theologie der Thatsachen" Thatsächliches berichtet wird, das trägt den Stempel des Abergläubischen, den Karakter mönchischer Phantasie so vorherrschend an sich, daß Jeder, dem es unerbittlich nur um Wahrheit zu thun ist, das Recht haben muß, für solche Thatsachen strengere Beweise zu fordern, als welche dafür gegeben zu werden pflegen. Für die sittliche Betrachtung ist es darum von größtem Werthe, daß Jakobus in ächt ethischer Weise die Genesis der Versuchung nicht mit Hilfe der Dämonologie (die ihm doch nach 2, 19; 3, 6. keineswegs ferne liegt), sondern psychologisch beschreibt. Seine Darstellung ist um so bemerkenswerther, als der Gegensatz zu ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι (1, 13), genau genommen, nicht das ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας (v. 14) ist; letzteres läßt hinter dem ὑπὸ noch ein ἀπὸ, d. h. hinter der nächsten psychischen Causalität eine weitere und tiefere, eine übermenschliche zu; auch wer ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας versucht wird, kann darum dennoch in solcher Versuchung etwas ursprünglich vom Satan Ausgehendes erkennen, wie

wir dieß wirklich thun müssen; daß Jakobus diesen nicht nennt, das beweist, daß ihm, dem neutestamentlichen Ethiker, nicht diese transscendente und incommensurable Seite die Hauptsache ist, sondern der psychische Vorgang, aus dessen Erkenntniß auch allein die spezifisch ethische Gegenwirkung abzuleiten ist. Also die ἐπιθυμία reizt und lockt; nachdem nämlich auf sie selbst zuerst das Objekt, irgend ein wirkliches oder scheinbares Gut durch sein reales Vorhandenseyn oder durch die bloße Vorstellung gewirkt und die Lust in Bewegung gesetzt hat, was noch ganz unwillkürlich geschehen kann, so wirkt die wach gewordene Lust auf den Willen, weil ohne sein königliches placet keine Handlung, also auch keine Lustbefriedigung möglich ist. Dieses Wirken der Begierde auf den Willen ist der eigentliche Mittelpunkt der Versuchung; steht der Wille als Geistesmacht nicht frei und fest genug auf dem Grunde des göttlichen Gesetzes und Rechtes, so läßt er sich von der Lust bestimmen, einzuwilligen, seine Macht wie ein Fürst einer Buhlerin zur Verfügung zu stellen, Jakobus bezeichnet das als eine συλλαβή; die Lust ist das weibliche, der Wille das männliche Princip; jenes, wenn es befruchtet wird von diesem, gebiert sofort die Sünde als Thatsünde. (Verfehlt ist es, wenn noch Köster in seiner Monographie: die biblische Lehre von der Versuchung, Gotha 1859, S. 20, als das die Lust befruchtende, männliche Subjekt, den Gegenstand der Lust ansieht; vereinigt sich die Lust mit ihrem Gegenstand, d. h. befriedigt sie sich durch seinen Besitz und Genuß, so wird nicht erst in Folge dessen die Sünde geboren, sondern sie ist bereits geschehen). — Zu bemerken ist aber noch, daß Jakobus über die Gegenstände, auf welche die Lust sich richtet, völlig schweigt; er sagt auch nicht, die ἐπιθυμία sey als solche schon sündig, die Sünde datirt er erst von ihrer Befruchtung an; nicht sie selbst, sondern ihre mit dem Willen erzeugte Frucht ist Sünde, d. h. Thatsünde, während genauer das Sündigen schon im Akte jener Befruchtung, d. h. in der Einwilligung liegt. Es ist hier nicht der Ort, auf diesen Punkt einzugehen (s. darüber C. F. Schmid, bibl. Theologie des N. Testaments, herausgegeben von Weizsäcker, 2. Aufl., S. 391); aber es knüpft sich daran der ethische Satz, daß 1) kein Gut an sich schon versuchlich ist, d. h. die Tendenz zur Versuchung in sich trägt, so daß das Begehren darnach bereits Sünde wäre, vgl. 1 Tim. 4, 4; 2) daß aber jedes einzelne Gut, auch das edelste, geistigste versuchlich werden kann, sobald das Begehren darnach oder der Werth, der darauf gelegt wird, mit dem Geisteswillen, der auf das höchste Gut gerichtet ist, in Widerspruch geräth und diesen zurückdrängt. Ob einem Menschen sein Verstand, sein Reichthum, sein Rang, seine Schönheit zur Versuchung wird oder nicht, hängt hiernach gänzlich davon ab, ob sein Wille fest und mächtig genug ist, um jedem Andringen der ἐπιθυμία, die sich auf diese Dinge richtet oder aus ihnen entwickelt, solchen Widerstand zu leisten, daß sie nach und nach in sich erlahmt; dann ist der Karakter auf der Höhe angelangt, wo die Versuchung für ihn zu existiren aufhört. Daß diese Höhe nur eben durch sittliche Erstarkung und Reinigung, nicht aber durch höheren religiösen Schwung an sich schon erreicht wird, daß vielmehr dieser für sich allein seine besonderen Versuchungen mit sich bringt, ist von Joh. Friedr. v. Meyer in den Blättern für höhere Wahrheit (Stuttg. 1853, I. Bd., in dem Aufsatze: „Die Gefahren der Seher", S. 310 — 322), schlagend ausgeführt worden.

Kann nach Obigem schon im Allgemeinen die Versuchung nur aus dem eigenen Innern abgeleitet, d. h. wenn sie auch von Außen veranlaßt ist, doch der Sitz der Gefahr nur im Innern anerkannt und die Schuld sowohl eines Falles durch Versuchung, als auch des Nicht-Aufhörens der Versuchungen nur dem Subjekte selbst zugeschoben werden: so steigert sich diese Schuld noch mehr, wenn der Mensch, anstatt die Versuchung, wenn sie von selber kommt, abzuschlagen, sie vielmehr aufsucht, sich selbst ihr aussetzt, sey es aus Leichtsinn oder aus falschem Selbstvertrauen, oder sey es in der Absicht, sich dadurch in der Ueberwindung zu üben. Es verhält sich mit solcher selbst gemachten Versuchung durch Lust ähnlich, wie mit selbstauferlegtem Leiden; um sich zu üben, bedarf der Christ nicht solch frevelhaften Experimentirens: das Leben selbst, wie

es providentiell geordnet ist, bietet dem, der sich üben will, fortwährend Gelegenheit dazu.

Schließlich ist noch das Verhältniß des Begriffes Versuchung zu den verwandten Begriffen Aergerniß und Verführung zu bestimmen. Aergerniß und Versuchung gleichen sich darin, daß beide sittlichen Schaden wirken, und darum beide weder auf den, der heilig ist, noch auf den, dessen ganzer Wille vorher schon mit der Sünde sich identificirt hat, Einfluß haben können. Gehören aber hiernach die Objekte beider einer Mittelstellung an, so ist diese doch nicht beiden gegenüber dieselbe. Geärgert wird, wer noch in der ἁπλότης steht, also konkret gesprochen, nach Matth. 18., das Kind (im buchstäblichen wie im bildlichen Sinne des Wortes); versucht aber wird (vgl. 1 Joh. 2, 13. 14.) der Jüngling und der Mann. Wohl hat Jesus sogar von sich selbst erklärt, Matth. 16, 23., daß es auch für ihn ein σκάνδαλον gebe, und wie die Anrede an Petrus, σατανᾶ, verräth, so ist auch die ganze Situation mehr die der Versuchung, als die des Aergernisses; aber den Gegensatz zum Aergerniß bildet doch auch hier die Einfalt kindlichen Gehorsams, woraus der Herr durch solche Aufmunterung zur Schonung seiner selbst weggelockt zu werden fürchtet, daher die schnelle, unverhältnißmäßig energisch scheinende Antwort. Die Reden vom Aergern des Auges, des Fußes u. s. w., die nur Matth. 5, 29. 30., nicht aber Matth. 18, 8. 9. am rechten Orte stehen, nehmen das Wort in derselben Bedeutung, wie versuchen; durch die Uebertragung des Begriffes auf ein unpersönliches Subjekt, das eine versuchliche Absicht nicht haben kann, ist derselbe dem Aergern verwandt geworden. Denn ein zweiter Unterschied liegt darin, daß der Versuchende eine bösliche Absicht in Bezug auf den zu Versuchenden hegt, derjenige aber, der Aergerniß gibt, sich um den Andern, der Aergerniß nimmt, gar nichts kümmert; gerade darin besteht sein spezielles Unrecht, daß er eine wirkliche Sünde, oder wenigstens etwas, was seinem Nächsten als Sünde erscheint, begeht, ohne darnach zu fragen, welche Wirkung solches Thun auf diesen, den Unerfahrenen, Schwachen, noch in der Einfalt Stehenden, ausübe. (Dieß ist der spezielle Sinn des Verachtens der Kleinen, Matth. 18, 10.) — Von der Verführung unterscheidet sich die Versuchung einmal dadurch, daß in ersterer der Erfolg schon mitgesetzt ist, den die letztere nur beabsichtigt, aber noch nicht erreicht hat; außerdem aber dadurch, daß der Verführer noch einem tieferen Egoismus folgt, als der Versucher; in letzterem kann mehr der Schalk, als der Bösewicht stecken; er ist der Vexirende, der über den Schwachen sich lustig macht, während der Verführer ein Opfer für sich haben will. Anders gesagt: der Versucher stellt die Falle und sieht dann zu; der Verführer handelt unmittelbar mitsündigend. Bei der nahen Verwandtschaft der Begriffe werden jedoch die Gränzen vom Sprachgebrauche nicht immer streng eingehalten.

Außer den bereits genannten Schriften, die diesen Gegenstand behandeln — von Schmid und Köster, ist noch der betreffende Abschnitt in Hirscher's Moral (Bd. II. das zweite Hauptstück: wie das Böse wirklich wird), der §. 104 und 105 in Nitzsch's System der christlichen Lehre, die Ethik von Harleß und das, was die älteren Theologen mehr gelegentlich, als für wissenschaftlichen Zweck, über Anfechtung zu sagen haben (z. B. Luther in den Tischreden, in Predigten u. s. w., Scriver im Seelenschatz, Buddeus in den institut. theol. mor., Mosheim in der Sittenlehre, Thl. VI.), zu erwähnen; richtig aber ist die Bemerkung von Köster (a. a. O. Vorrede, S. III), daß die Ethiker dieses Lehrstück auffallend vernachläßigt haben. Manche kommen (wie Calvin in den instit.) nur aus Veranlassung der sechsten Bitte auf dasselbe zu sprechen. **Palmer.**

Verwandtschaft ist das durch Zeugung oder ein Analogon derselben begründete Verhältniß mehrerer Personen unter einander. Beruht dasselbe auf der Einheit des Bluts (qui sanguine inter se connexi sunt. L. 1, §. 10 Dig. de suis et legitimis [38. 16]), so heißt es natürliche oder Blutsverwandtschaft (consanguinitas, cognatio naturalis, carnalis) und unterscheidet sich von der derselben nachgebildeten, fingirten oder künstlichen. Die letztere beruht auf der bür-

gerlichen Gesetzgebung, welche durch Annahme an Kindesstatt (Adoption) eine cognatio legitima, legalis eintreten läßt, oder auf dem kanonischen Recht, nach welchem aus der Gemeinschaft an gewissen Sakramenten eine geistliche Verwandtschaft (cognatio spiritualis) entsteht.

In rechtlicher Hinsicht hat die Verwandtschaft für die Kirche besonders insofern eine hohe Bedeutung, als sie eine wichtige Klasse von Ehehindernissen veranlaßt. Indem wegen dieser Beziehung auf den Artikel Ehe, Band III. S. 475 folg. überhaupt hingewiesen werden muß, bedarf es hier noch einer besonderen Auseinandersetzung über die Natur und Entstehung der sogenannten geistlichen Verwandtschaft, sowie auch der geschichtlichen Entwickelung ihrer Wirkungen.

Der natürliche Mensch wird leiblich geboren, der Christ wird geistig geboren, wiedergeboren (Ev. Joh. 3, 3. 5. 6.) und durch das Bad der Wiedergeburt (Titus 3, 5.), die Taufe, in die christliche Gemeinschaft, die Kirche aufgenommen. Derjenige, welcher diese Aufnahme bewirkt, ist gleichsam der geistige oder geistliche Vater. In diesem Sinne schreibt der Apostel an die Corinther 1, 4, 15: Ihr habt doch nicht viele Väter, denn ich habe euch gezeuget in Christo Jesu, durch's Evangelium (vergl. Philem. V. 10: mein Sohn Onesimus, den ich gezeuget habe in meinen Banden, s. 1 Thessal. 2, 11; 1 Timoth. 2, 2. 18.). Ja, der Apostel betrachtet sich auch ebenso als die Mutter, wie bei den Galatern, denen er 4, 19. zuruft: Meine lieben Kinder, welche ich abermals mit Aengsten gebähre, bis daß Christus in euch eine Gestalt gewinne. — An diese Aeußerungen lehnen sich die späteren kirchlichen Scribenten an, um im Laufe der Zeit eine förmliche Doktrin über die geistliche Verwandtschaft auszubilden. Man sehe die Zusammenstellung bei Gratian in der Causa XXX, besonders quaestio 1 und 3, und den Titel de cognatione spirituali in den Dekretalen lib. IV, tit. 11, wie im liber sextus lib. IV, tit. 3, nebst den Commentatoren dazu.

Die römisch-katholische Kirche lehrt, daß drei Sakramente ein der natürlichen Verwandtschaft ähnliches Verhältniß begründen, indem sie spirituelle Güter schaffen und ähnlich, wie die Zeugung, zwischen den daran unmittelbar oder mittelbar Betheiligten ein geistiges Band weben. Diese Sakramente sind die Taufe, Firmung und Beichte. Schon die obigen Stellen der heiligen Schrift erklären, wie die geistliche Verwandtschaft zuerst bei der Taufe anerkannt werden konnte. Hier boten sich aber verschiedene Beziehungen, nämlich zwischen dem Taufenden und dem Täuflinge, sowie den Pathen, welche als sponsores, fidejussores und susceptores unmittelbar bei dem Taufakte wirksam waren. Hier statuirte man eine eigentliche geistliche Vaterschaft (paternitas spiritualis) und unterschied davon die geistliche Mitvaterschaft (compaternitas) zwischen den natürlichen Eltern des Täuflings und den geistlichen, den Pathen, sowie die geistliche Geschwisterschaft (fraternitas) zwischen dem Täuflinge und seinen Kindern und den Kindern des Taufenden und der Pathen. Diese Distinktionen liegen überall den oben angeführten Quellen zum Grunde und werden auch von den Kanonisten ausdrücklich aufgestellt. So heißt es z. B. in der Summa decretalium des Bernardus Papiensis (ed. Laspeyres 1861) lib. IV, tit. XI: „Cognatio spiritualis est propinquitas proveniens ex sacramenti datione vel ad id detentione, ut ecce: sacerdos baptizat parvulum, tu eum suscipis, uterque vestrum est eius pater spiritualis, ut C. XXX, qu. I. omnes (c. 8). Huius autem cognationis tres sunt species; nam alia est inter me et eum, cuius filium teneo, quae dicitur compaternitas, alia inter me et ipsum puerum quem teneo, quae dicitur paternitas spiritualis, et alia inter filium meum naturalem et filium spiritualem, quae dicitur fraternitas spiritualis." Ferner wird eine unmittelbare und mittelbare geistliche Verwandtschaft (cognatio directa und indirecta) unterschieden, indem die letztere durch Uebertragung der Verwandtschaft auf den Ehegatten des compater oder der commater begründet wird. Bernardus a. a. O. erklärt auch diese Eintheilung: „directa compaternitas est, quae principaliter provenit, indirecta, quae

secundario, scilicet quae provenit ex directa; puta procedit per virum ad uxorem, et e converso, ut ecce: tenui filium tuum in baptismo, ego sum compater tuus directo, sed uxor mea per me efficitur tua commater indirecto, ut C. XXX, qu. 4. Si quis ex uno (c. 3) et ita me defuncto relictam meam non posses uxorem habere etc.", vgl. auch c. 4. X. h. t. (IV, 11).

Eine besondere cognatio spiritualis entstand früher auch ex catechismo, indem diejenigen, welche vor der Taufe beim Unterrichte des Katechumenen Beistand leisteten, ebenso wie die wirklichen Pathen beurtheilt wurden (c. 3. Cau. XXX, qu. IV, c. 110, dist. IV. de consecr., vgl. c. 5. X. h. t. c. 2. eod. in VI°). Die Handlung selbst heißt ministerium christianitatis, bei Bernardus a. a. O. §. 5: sacramentum christianitatis. Man sehe darüber Sanchez de matrimonii sacramento lib. VII. disp. X. Gonzalez Tellez zum c. 5. X. h. t. J. H. Boehmer ius eccl. Prot. lib. IV. tit. XI. §. XIII.

Seit die confirmatio (Firmung) (s. den Art. Bd. III. S. 110) einen selbstständigen, von der Taufe getrennten Akt, das sacramentum confirmationis bildete, erzeugt sie ebenso, wie die Taufe selbst, eine cognatio spiritualis, und wurde ganz ebenso wie die geistliche Verwandtschaft aus der Taufe beurtheilt. Die oben angeführten Quellen nehmen auch darauf Rücksicht mit den Worten: ad chrisma tenere, sacr. confirmationis ab episcopo factae (bei Bernardus) und in anderer Weise (J. H. Boehmer a. a. O. §. XIV).

Endlich wird auch eine cognatio spiritualis ex confessione erwähnt, denn: „Omnes, quos in poenitentia suscipimus, ita sunt nostri spirituales filii, ut et ipsi, quos vel nobis suscipientibus, vel trinae mersionis vocabulo mergentibus, unda sacri baptismatis regeneravit" c. 8. Cau. XXX. qu. I., verb. c. 9. 10. eod. Daher die stets beibehaltene Bezeichnung von Beichtvater und Beichtkind (s. den Art. Bd. I. S. 785), vgl. J. H. Boehmer a. a. O. §. XV.

Die geistliche Verwandtschaft bildete ursprünglich kein Ehehinderniß, weshalb es auch kein Bedenken machte, daß Eltern selbst das Pathenamt übernahmen; ja, dieß geschah längere Zeit sogar gewöhnlich (vgl. J. H. Boehmer a. a. O. §. V. Höfling, das Sakrament der Taufe Bd. II. S. 11, 12). Die Sitte scheint dann die Ansicht begründet zu haben, daß wer eine Pathenstelle übernahm, den Täufling in gewisser Art adoptire (Procop. Anecdota lib. I. cap. 1. Hesychius s. v. *υἱοθεσία*), eine Auffassung, welche später von den Päbsten zur Rechtfertigung der Impedimente benutzt wurde (c. 1. 5. Cau. XXX. qu. III, vgl. dazu andere Zeugnisse bei Du Fresne s. v. adoptio, filiolus u. a. m.). Die erste gesetzliche Bestimmung erging aber nicht von der Kirche (späterhin sind Erörterungen nicht ausgeblieben, s. J. H. Boehmer a. a. O.), sondern von Justinian in der c. 26. C. de nuptiis V, 4: „Ea videlicet persona omnimodo ad nuptias venire prohibenda, quam aliquis, sive alumna sit, sive non, a sacrosancto suscepit baptismate: cum nihil aliud sic inducere potest paternam affectionem et iustam nuptiarum prohibitionem, quam huiusmodi nexus, per quem Deo mediante animae eorum copulatae sunt." Eine Erweiterung erfolgte durch can. 53. Conc. Trullan. a. 692 (Bruns canones Apostol. etc. I, 53), indem auch die Ehe des Pathen mit der Mutter des Täuflings verboten wurde und noch mehr durch das spätere griechische Recht (Ecloga lib. II. cap. 2. Basilicor. libr. XXVIII. tit. V. §. XIV., ed. Heimbach. III, 201) u. a. s. J. H. Boehmer a. a. O. §. VII. Zachariä, innere Geschichte des griechisch-römischen Rechts, Leipz. 1858, S. 20, 21.

In der lateinischen Kirche folgte seit dem achten Jahrhundert ebenfalls eine allmähliche Ausdehnung des ursprünglichen Verbots (J. H. Boehmer a. a. O. §. VIII ff. und die oben citirten Autoren verb. Sanchez a. a. O. lib. VII. disp. 54 folg. Brouwer de iure connubiorum. Amstelod. 1665. 4°, lib. II. cap. 8), aus denen besonders v. Moy, Geschichte des Eherechts, S. 366 folg. Schulte, Handbuch des katholischen Eherechts, S. 188 folg. u. a. das Material entlehnen.

Der schon von den älteren Kirchenvätern und dem Trullanischen Concil (a. a. O.) ausgesprochene Grundsatz, daß das geistige Band, welches aus dem Sakramente für die Participirenden entstehe, stärker sey, als das aus der irdischen Zeugung, und daher auch ein mächtigeres Impediment beim Abschlusse der Ehe bilde, wurde auch im Occident maßgebend (c. 2. Cau. XXX. qu. III. Zacharias c. a. 745 u. a. m.) und veranlaßte selbst die Trennung einer Ehe auszusprechen wegen des durch cognatio spiritualis superveniens eintretenden Impediments (c. 2. 4. 5. Cau. XXX. qu. I.). Doch fand man sich bald veranlaßt, dieß einzuschränken (c. 3. 7 eod.), bis Alexander III. diesen Fall gänzlich beseitigte (c. 2 X. h. t. IV, 11).

Da die ganze Satzung auf besonderer Festsetzung der Kirche beruhte, konnten sich lokale Abweichungen und verschiedene Gewohnheiten bilden, wie diese in den Dekretalen und auf den Diöcesansynoden anerkannt wurden (man sehe die Uebersicht in Hesselmann's Index zu Hartzheim's collectio Conciliorum Germaniae Tom. XI, Fol. 180). Bonifaz VIII. beschränkte das ganze Hinderniß auf Taufe und Confirmation, und erklärte: „Ex datione vero aliorum sacramentorum cognatio spiritualis nequaquam oritur, quae matrimonium impediat vel dissolvat" (c. 3. h. t. in VI. III, 4), nachdem er das aus der cognatio ex catechismo entstehende Impediment nur als ein aufschiebendes und nicht trennendes anerkannt hatte (c. 2 eod.). Die Beschwerden über die nachtheiligen Folgen aus den weit greifenden Wirkungen der geistlichen Verwandtschaft zogen sich aber bis in's 16. Jahrhundert hinein. Unter den zur Reformation im Jahre 1522 und 1523 der Curie von der deutschen Nation übergebenen Gravamina steht oben an das de dispensationibus aere redimendis und darunter: „matrimoniorum tam innumera excogitata obstacula ..... ex cognatione spirituali ... originem trahentia" (Münch, Sammlung aller Concordate I, 344). Indem das Tridentinische Concil sich diesem Vorwurfe gegenüber nicht passiv verhalten konnte, ließ es wesentliche Beschränkungen eintreten und bestimmte in der sessio XXIV. cap. 2 de reform. matrimonii: „Docet experientia, propter multitudinem prohibitionum multoties in casibus prohibitis ignoranter contrahi matrimonia, in quibus vel non sine magno peccato perseveratur, vel ex usu sine magno scandalo dirimuntur. Volens itaque sancta synodus huic incommodo providere, et a cognationis spiritualis impedimento incipiens, statuit, ut unus tantum, sive vir sive mulier, iuxta sacrorum canonum instituta (cf. c. 101 d. IV. de consecr. c. 3 de cogn. spir. in VI^to^), vel ad summum unus et una baptizatum de baptismo suscipiant, inter quos ac baptizatum ipsum, et illius patrem et matrem, nec non inter baptizantem et baptizatum, baptizatique patrem et matrem tantum spiritualis cognatio contrahatur. — Ea quoque cognatio (cf. c. 2. Cau. XXX. qu. I. c. 1 de cogn. spir. in VI^to^), quae ex confirmatione contrahitur, confirmantem et confirmatum, illiusque patrem et matrem ac tenentem non egrediatur; omnibus inter alias personas huius spiritualis cognationis impedimentis omnino sublatis." Daß hieran strikt festgehalten werden solle, deklarirt zur Beseitigung jeden Zweifels noch besonders Pius V. in der Constit. Quum illius von 1566 (hinter der Ausgabe des Trident. von Richter und Schulte p. 557). Es besteht somit nur noch in der angegebenen Weise die paternitas und compaternitas, aber nicht mehr die fraternitas spiritualis, desgleichen nur die directa und nicht die indirecta cognatio. Uebrigens entsteht die geistliche Verwandtschaft sowohl aus der solenn vollzogenen, als aus der Nothtaufe, jedoch nicht aus bloß zur Solennisirung einer bereits vollzogenen Taufe vorgenommenen Handlungen (vgl. die Citate bei Schulte a. a. O. S. 175, 196).

Evangelischer Seits ist die ganze Doctrin verworfen. Die Schmalkaldischen Artikel im Anhange de potestate episcoporum deklariren: traditiones de cognatione spirituali sunt injustae. Vorübergehend ist jedoch in der Lüneburger Kirchenordnung von 1543 (Richter, die Kirchenordnungen II, 54), wie in der Württemberger von 1553 (a. a. O. S. 130) die geistliche Verwandtschaft als Ehehinderniß anerkannt. Die Lüneburger

Kirchenordnung von 1564 verweist aber bereits nur auf Levit. c. 18 und gedenkt nicht mehr jenes Impediments. Ausdrücklich erklärt sich dagegen die Pommer'sche Kirchenordnung von 1535 (a. a. O. I, 250): „Geuadderschop kan nicht hindern die wile wy dorch de döpe alle swestern vnd brödern synn", die preußische Consistorialordnung von 1584 (a. a. O. II, 466), die niedersächsische Kirchenordnung von 1585 (a. a. O. II, 472), da es „aus lauterm unuorstande, als ein loß, faul Menschen gedicht, den Gewissen mit gewalt vnd vnrecht, auffgedrungen worden," wie auch die kurpfälzische Eheordnung vom 13. Mai 1604, Tit. IV. das Hinderniß verwirft, „dieweil solches keinen Grund hat weder in heiliger, göttlicher Schrift, noch sonsten in der Vernunft, sondern zum Theil aus Aberglauben, zum Theil aus der Geldsucht hergeflossen." Man sehe noch über den protestantischen Standpunkt J. H. Boehmer a. a. O. S. XII. Brouwer l. c.

H. F. Jacobson.

Verzückung. Offenbar steht die Verzückung in naher Verwandtschaft mit dem Entzücken. Bei ersterer wie bei letzterem wird man nicht nur seinem gewöhnlichen Lebenszustande entzogen, sondern es machen auch in dem einen wie im anderen Falle die sich hier darstellenden Gegenstände einen so mächtigen Eindruck auf das Bewußtseyn, daß man nun weniger sich selbst, als vielmehr eben jenen Gegenständen angehört. Das Entzücken unterscheidet sich aber auch wieder ganz wesentlich von der Verzückung, und zwar dadurch, daß man sich bei ersterem doch nur in einen über das alltägliche Daseyn hinausliegenden Kreis von bloßen Ideen eingeführt, bei letzterer aber geradezu in eine andere Weltregion versetzt findet. Die Betrachtung einer schönen Gegend, der Genuß eines ächten Kunstwerkes, die Wahrnehmung einer hohen sittlichen That, die Enthüllung einer bis dahin verborgen gebliebenen großen Wahrheit, die Darstellung der Liebe und Gnade unseres Gottes kann uns entzücken. Wir können hievon überwältigt werden, so daß wir nun für nichts weiter mehr Sinn haben, ja daß wir hierüber uns selbst ganz vergessen. Es wird eben durch die Eindrücke, welche da auf uns erfolgen, unser innerstes Wesen in Bewegung (Rührung) gesetzt; in dessen Folge erheben sich bei uns Ideen, die gerade jenen Eindrücken entsprechen, und diese überfluthen uns nun dergestalt, daß wir zunächst ihrer weit mehr, als unser selbst gedenken. In der That werden wir aber hiemit doch nicht eigentlich uns selbst entrückt, sondern im Gegentheil uns selbst nur näher gebracht, in die Tiefen unseres eigenen Wesens mehr und mehr eingeführt. Es wird da der sonst verschlossene Quell unseres wahren Lebens eröffnet und auf diese Weise ein um so tieferes Selbstbewußtseyn bei uns eingeleitet. An der hieraus sich ergebenden, oft freilich nur ganz vorübergehenden Erhöhung unseres Geistes- und Seelenlebens nimmt selbst der Leib einen gewissen Antheil, wie denn in solchen Momenten die Züge sich veredeln, das Antlitz eine Art von Verklärung, Vergeistigung gewinnt.

So werden wir denn beim Entzücken der himmlischen Welt, in Folge einer Verähnlichung mit ihr, die sich bei uns ergibt, indem wir da gewisse von ihr ausgehende Wirkungen empfangen, angenähert, aus ihr selbst aber bleiben wir hiebei doch immer noch herausgehalten. Ganz anders aber ist es bei der Verzückung. In ihr wird der Geist aus dem Erdendaseyn, das sich von dem himmlischen, wenn gleich gewisse Einflüsse von letzterem auf ersteres erfolgen, immer noch wesentlich unterscheidet, völlig herausgezogen und nun in eben diese höhere Region selbst aufgenommen. Das kann aber natürlich für den Geist nicht ohne mächtige Folgen bleiben. Es werden ihm da Anschauungen gewährt, deren er hienieden nicht theilhaftig werden kann, und die Verherrlichung, die er hier gewinnt, wird sich selbst auch auf den Leib ausbreiten. Sofern aber der Geist aus der heiligen Höhe, zu welcher er hiemit emporgestiegen ist, der Tiefe oder Niedrigkeit des irdischen Lebens sich wieder zuwendet, wird er, wie des Blickes in das Verborgene, mithin der Weissagung, so auch einer den gewöhnlichen Naturlauf überbietenden Wirksamkeit, der Wunderkraft also fähig werden. Es gibt jedoch, wie eine himmlische, so auch eine infernale Verzückung. Wie der Geist, sofern er der Selbstsucht und Sünde sich zu entziehen ernstlich bemüht ist, zu Gott erhoben werden kann,

so wird er wiederum, bei unreinem, verkehrtem Streben, vielmehr in eine wesentliche Gemeinschaft mit dem Geiste der Finsterniß eingehen können, woraus sich ebenfalls gewaltige, nur aber freilich bloß verderbliche Wirkungen ergeben werden, wie solches z. B. beim Menschen der Sünde, beim Kinde des Verderbens, 2 Theſſ. 2, 9., der Fall seyn wird. Die infernale Ekstase kann jedoch auch unwillkürlich und ohne specielle Verschuldung eintreten: dann fällt sie mit der Besessenheit (s. d. Art.) zusammen. Noch eine dritte Art der Verzückung ist zu unterscheiden, und zwar wird diese wohl gerade am allerhäufigsten vorkommen. Es kann nämlich der Geist, indem er aus der irdischen Welt als solcher heraustritt, in die bloßen Principien der letzteren, d. h. in die an sich noch immateriellen Kräfte einsinken, welche der Materie zu Grunde liegen. Da diese Region in der Mitte zwischen Himmel und Hölle steht und solchen Hemmungen, wie sie das materielle Daseyn mit sich bringt, nicht unterworfen ist, so wird der Geist von da aus ebenfalls sehr auffallende Wirkungen erzeugen können, doch werden diese in Folge der beiden, einander so völlig gegenüberliegenden Gewalten, aus welchen sie entspringen, einen schwankenden zweideutigen Karakter an sich tragen.

In der rationalistischen Periode aber oder in der Zeit der sogenannten Aufklärung stellte man die Möglichkeit jeder Art der Verzückung in Abrede und verwarf alle für ihre Wirklichkeit sprechenden historischen Zeugnisse einfach als unglaubwürdig, als auf bloßer Täuschung oder gar auf Betrug beruhend; am Ende schien man den Sinn für solche Zeugnisse geradezu verloren zu haben, so daß sie einem gar keinen Eindruck mehr machten, daß man, wie mit Blindheit geschlagen, an ihnen vorüberging. Guten Theils war es der Mangel am eigentlichen historischen Sinn, an jener ruhigen Fassung, die das Gegebene nicht nach eigenem Belieben erst ummodeln, sondern so wie es eben vorliegt, gelten lassen will, wodurch man hiezu verleitet wurde und wovon der Grund darin lag, daß man von seinem eigenen Denken allzu sehr eingenommen war, daß man selbes für schlechthin vernunftmäßig hielt und was mit ihm nicht im Einklang stand, ohne weiteres zurückweisen zu dürfen, ja zurückweisen zu müssen wähnte. Hauptsächlich aber waren es doch die so äußerst dürftigen Vorstellungen, die man vom Wesen des menschlichen Geistes selbst hegte, sowie die irrige Voraussetzung, daß die Natur in einem absoluten Gegensatze zum Geiste stehe, wodurch man sich für berechtigt hielt, alle Verzückung mit den an ebendieselbe sich anknüpfenden Folgen geradeswegs abzuläugnen. Gegen die Geschichte wird sich indessen das bloße Raisonnement zuletzt doch nicht behaupten können; ihren Zeugnissen wird dieses am Ende doch sich zu fügen, nach ihnen sich selbst umzugestalten genöthigt seyn. In der That aber spricht die Geschichte entschieden genug für die Realität der Verzückung; sie belehrt uns, daß dieselbe in allen Zeitaltern, bei allen Völkern und bei den Bekennern der verschiedensten Religionen vorgekommen.

Dem Zeugniß der Bibel zufolge stand Gott der Herr mit den Patriarchen im vertrautesten Umgang und gewährte ihnen gar vielfach den Einblick in seine heiligen Absichten und Plane. Von Moses wird uns (s. 5 Mos. 33, 11. 4 Mos. 12, 6. 8.) ausdrücklich berichtet, daß Gott mit ihm von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freunde, daß er mündlich mit ihm geredet und Moses ihn, den Herrn, in seiner Gestalt selbst, nicht durch bloße dunkle Worte oder Gleichniß gesehen habe. Auch Aaron und seine Söhne, Nadab und Abihu, sowie die siebzig Aeltesten wurden (s. 2 Mos. 24, 9 ff.) des Anschauens der göttlichen Herrlichkeit gewürdigt. Aus dem Volke Israel ging aber ferner eine große Menge von Propheten hervor (s. z. B. 1 Sam. 10, 10.), von denen uns nur die wenigsten dem Namen nach bekannt sind. Unter denjenigen, die wir näher kennen, enthüllte sich einem Jesaias z. B. (s. Kap. 6, 1 ff.), einem Ezechiel (Kapp. 1. 10.), einem Daniel (Kap. 7, 13. 14.) die Majestät des Höchsten in wunderbaren Gesichten, aber auch der den Propheten eigenthümliche Blick in die Ferne und in verborgene Tiefen, die Gabe der Weissagung und die Kraft der Wunder setzt eine wesentliche Erhebung über die Welt, mithin die Verzückung voraus. Eben so war der

Hohepriester in Israel darauf angewiesen (s. 2 Mos. 28, 17. und 4 Mos. 27, 21.), mit dem Urim und Thummim bekleidet, in wichtigen Angelegenheiten des ganzen Volkes oder des Königs auf Befragen den göttlichen Willen kund zu geben, was doch gleichfalls nicht geschehen konnte, wenn er nicht in eine innige Gemeinschaft mit Gott eingeführt worden wäre *).

Doch nicht bloß bei den Kindern Israel fand die Verzückung Statt, es rühmen sich ihrer auch die heidnischen Völker. So finden wir dieselbe, wenn gleich in anderer Weise, als bei den Personen alten Testamentes, bei den Braminen der Indier, deren höchstes Streben dahin abzielt, in den Unendlichen sich einzusenken, ja sich in ihm zu verlieren, wozu sich die Neigung und das Vermögen theilweise von ihren Voraltern auf sie herabgeerbt haben mag. Die Orakel der Alten beruhten ohne Zweifel ebenfalls auf einem ekstatischen Zustande derjenigen, welche hier als Werkzeuge dienten. Hätten diese Institute nicht irgend einen realen Grund gehabt, so wäre die tiefe Ehrfurcht, welche ihnen die geistreichsten Völker so viele Jahrhunderte hindurch widmeten, geradezu unerklärlich. Wie bei den Griechen die Pythia in ganz besonderem Ansehen stand, so beachteten die Germanen die Aussprüche der in der Verzückung weissagenden Frauen und ließen sich durch dieselben bei allen bedeutenderen Unternehmungen leiten. Den Celten verkündigten ihre Druiden die Zukunft, und aus den Liedern der Skalden läßt sich ersehen, daß auch den Skandinaviern das Wirken in die Ferne gar nicht als auffallend, sondern als etwas ganz Gewöhnliches und Alltägliches erschien. Mehrere noch rohe asiatische Völker suchen in Krankheitsfällen, bei Diebereien u. s. w. Hülfe bei ihren Priestern, den Schamanen, die selbe denn auch, nachdem sie sich in eine Ekstase versetzt haben, gewähren. Uebergewöhnliche Erkenntnisse kommen bisweilen bei ganz einfachen Leuten vor, die ihr Leben in der Einsamkeit zubringen, wie z. B. bei Hirten. Die ältesten Dichter waren durchweg zugleich als Seher verehrt. Auch große Denker unter den Heiden waren bisweilen so tief in sich selbst gesammelt, daß sie der Ekstase wenigstens sehr nahe gewesen seyn müssen. So erzählt Plato von Sokrates, daß er einst anderthalb Tage lang unverändert auf einem Flecke wie in Verzückung gestanden sey. Plato legt auf die Ekstase unstreitig einen hohen Werth und sie war ihm selbst wohl nicht fremd. Ein göttlicher Wahnsinn, sagt er, sey dem Zeugniß der Alten zufolge viel vortrefflicher, als eine bloß menschliche Besonnenheit. Die Stifter der neuplatonischen Schule, Ammonius Sakkas, Plotinus, Jamblichus, führten gleich den orientalischen Sehern ein beschauliches Leben; sie befanden sich vielfach im Zustande der Verzückung und wollten in dieser gerade die Quelle der wahren Philosophie finden.

Vom Heilande wird uns berichtet, daß er während seines Wandels hienieden verklärt, nicht aber, daß er jemals verzückt worden sey. Die göttliche Herrlichkeit konnte nämlich bei ihm wohl nach Außen hin hervorleuchten, an eine Verzückung aber war bei ihm darum nicht zu denken, weil er ja selbst göttlicher Natur, folglich nichts vorhanden war, wozu er erst noch hätte emporgeführt werden können. Um so häufiger kam die Verzückung bei seinen Aposteln vor. Als der Geist über sie ausgegossen worden war, als sich ihre Häupter von einem wunderbaren Lichte umflossen zeigten, als ihnen die Gabe der Sprachen zu Theil geworden, da fanden sie sich doch über sich selbst erhoben. Eben so war Paulus (Apgesch. 9, 1 ff.) in eine Verzückung eingegangen, als er auf dem Wege nach Damaskus aus einem Feinde und Verfolger des Herrn in einen so gewaltigen Verkünder des Heils umgewandelt wurde. Nachmals ward er (s. 2 Kor. 12, 2—4), ohne daß er selbst zu sagen wußte, ob er dabei im Leibe oder außer dem Leibe gewesen sey, geradezu in das Paradies, ja in den dritten Himmel verzückt und

*) Gleichwie Gott den Menschen, um ihn in wesentliche Gemeinschaft mit sich zu bringen, in der Verzückung zu sich emporhebt: so kann Er zu ebendiesem Ende sich selbst auch wieder zu ihm herablassen. Obwohl wir hier zunächst nur jene Erhebung zu betonen haben, so läugnen wir doch so wenig diese Herablassung, daß wir erstere ohne letztere sogar geradezu für undenkbar halten.

vernahm da unaussprechliche Worte. Auch dem Apostel Petrus erschloß sich, wie Apgesch. 10, 10 ff. ausdrücklich angegeben wird, der Himmel, und er empfing von daher eine wichtige Belehrung. Nicht minder vernehmen wir vom Apostel Johannes (s. Offenb. 1, 10 ff. 4, 2. 17, 3 ff.), daß er im Geiste der Erde entrückt und in den Himmel aufgenommen worden sey und hier die Wunder der göttlichen Herrlichkeit und die Zukunft der Kirche erschaut habe.

Bei den ersten Christengemeinden kamen gleichfalls nicht selten ekstatische Zustände vor. So lesen wir Apgesch. 4, 31., daß, nachdem die Gläubigen in Jerusalem mit den Aposteln gebetet hatten, die Stätte, wo sie versammelt waren, sich bewegte und alle voll wurden des heiligen Geistes. Auch auf die mit dem Hauptmann Cornelius um Petrus versammelten Heiden (s. Apgesch. 10, 45. 46.) wurde die Gabe des heiligen Geistes ausgegossen, daß sie mit Zungen redeten und Gott preiseten. Eben diese Gabe der Sprache nebst anderen auf Ekstase hinweisenden Kräften fand sich (s. 1 Kor. 12.) in sehr reichem Maße bei der Gemeinde zu Korinth. Dem ersten christlichen Märtyrer Stephanus eröffnete sich (s. Apgesch. 7, 55.) kurz vor seinem Hinscheiden der Himmel und er sah die Herrlichkeit Gottes und Jesum stehen zur Rechten des Vaters. So manche andere Blutzeugen auch der späteren Zeit befanden sich unter den schrecklichsten leiblichen Mißhandlungen in seliger Verzückung. Von Einsiedlern, Mönchen und Nonnen liegen unzählig viele Berichte von ekstatischen Zuständen, zum Theil unter den seltsamsten Umständen vor. Wie es von Moses (s. 2 Mos. 34, 29 ff.) feststeht, daß sein Angesicht, nachdem er vierzig Tage und vierzig Nächte in Gemeinschaft mit dem Herrn sich befunden, dergestalt geglänzt hat, daß sich die Kinder Israel vor ihm fürchteten, so wird von gar vielen Heiligen der katholischen Kirche angegeben, daß bei besonderer Erhebung ihres Geistes und Gemüthes ein übernatürlicher Lichtglanz von ihnen ausgegangen sey. Eben so wird von solchen frommen Personen erzählt, daß sie nicht weniger als der Heiland (Matth. 14, 25 ff.) auf dem Wasser zu wandeln vermochten, ja daß in den Momenten der Verzückung ihr Leib die Schwere verloren und über die Erde sich erhoben habe u. dergl. Von so vielen dieser Angaben wird man nun freilich behaupten müssen, daß sie nicht nur der eigentlichen Beglaubigung ermangeln, sondern geradezu ein legendenhaftes Gepräge an sich tragen; durchgängig aber wird man sie doch nicht verwerfen dürfen. Was z. B. die so hocherleuchtete und karaktervolle Theresia a Jesu in ihrer Selbstbiographie über die ekstatischen Zustände, in welchen sie sich befunden hat, berichtet, könnte in der That nur, wer den Sinn für historische Wahrheit gänzlich eingebüßt hätte, in die Reihe der bloßen Fabeln oder Träumereien stellen wollen*).

In einer der unserigen viel näher liegenden Zeit sind sehr auffallende, und wenn man sie gleich nicht für göttliche Wunder anzusehen haben wird, doch sehr merkwürdige Erscheinungen als Folge von Verzückungen bei den sogenannten Camisarden in den Cevennen,, auch unter den Jansenisten am Grabe des François de Paris auf dem Kirchhofe St. Medard zur Paris vorgekommen. Von der in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts gestifteten Sekte der Methodisten ist es bekannt, daß bei ihr die Ekstase sehr häufig stattfindet; ebendieselbe zeigte sich bei der sogenannten Prediger- oder Leserkrankheit, die in den vierziger Jahren des gegenwärtigen Jahrhunderts in Schweden herrschte; auch die Irvingianer rühmen sich ekstatischer Zustände. Doch nicht bloß innerhalb des religiösen Lebens als solchen, auch in den an ebendieses unmittelbar angränzenden Gebieten hat sich, wie in den vorchristlichen, so auch in den christlichen Zeiten, die Verzückung in sehr wirksamer Weise geltend gemacht. So enthüllten sich einem Jakob Böhme in Folge einer Erleuchtung, die man immerhin eine wunderbare wird nennen dürfen, die Grundprincipien der Philosophia sacra. So hätte, wenigstens nach dem Urtheil des großen Michel Angelo, Johann von Fiesole seiner Darstellung der

---

*) Näheres über die Theresia a Jesu selbst und einzelne Stücke aus ihren Schriften findet man in J. Hamberger's Stimmen der Mystik und Theosophie. Stuttg. 1857. Th. I. S. 189—210.

Maria im Momente der Verkündigung den überirdischen Ausdruck, den dieselbe an sich trägt, wenn er nicht einer Ekstase gewürdigt worden wäre, unmöglich verleihen können. Paläſtrina hat von einer seiner besten Compositionen ausgesagt, daß er sie vorsingenden Engeln nachgeschrieben habe, wobei er freilich die himmlischen Töne in die irdischen erst gleichsam übersetzen mußte. Auch Händel hat von seinem „Messias" ausgesagt, er wisse nicht, ob er sich bei Bearbeitung desselben, namentlich des „Alleluja", im Leibe oder außer dem Leibe befunden habe. Der gotterfüllten Richterin Debora in Israel kann wohl in ihrer Art die Jungfrau von Orleans an die Seite gesetzt, und mit dem Glaubenshelden Gideon, der die unzählbaren Schaaren der Midianiter mit ganz geringen äußeren Mitteln, nur in Kraft göttlicher Begeisterung zu verjagen wußte, der Franziskanermönch Johannes von Capistrano ganz füglich verglichen werden, der um die Mitte des funfzehnten Jahrhunderts zu Wien und zu Breslau 10 bis 20,000 Zuhörer um sich zu versammeln und dieselben, da er in fremder Sprache zu ihnen redete, bloß durch die Macht seiner Persönlichkeit zu entzünden wußte und vor welchem bei Belgrad das Heer der Türken, das an Zahl jenes der Christen fünfzigmal überbot, in unaufhaltsame Flucht getrieben wurde.

Die Realität der Verzückung kann dem allen zufolge nicht bezweifelt werden. Ein so ganz außerordentlicher Seelenzustand verlangt aber auch seine Erklärung, und diese läßt sich, wenn gleich nur etwa annäherungsweise, wohl erzielen. Die Grundvoraussetzung, auf welcher die Verzückung mit den sich an sie anknüpfenden Folgen beruht, ist und kann keine andere seyn, als die Gottähnlichkeit des Menschen. Diese wird aber freilich in einem weit reicheren und volleren Sinne genommen werden müssen, als dieß rationalistischer Seits der Fall war. Nicht bloß darin nämlich besteht sie, daß der Mensch über die Erscheinungen der äußeren Welt nachsinnen und von ihnen aus zu dem Gedanken eines letzten Grundes aller Dinge sich erheben kann; nicht bloß darein ist sie zu setzen, daß er aus dem, seinem Geist und Gemüth einwohnenden Sittengesetze auch die moralischen Eigenschaften jenes höchsten Wesens zu erkennen und nach ebendiesem Gesetze sich selbst zu bestimmen vermag; nicht bloß damit erfüllet sie sich, daß er auch die Kräfte und Produkte der Natur in seinen Dienst zu ziehen, in Folge verständiger Ueberlegung zu seinem Nutzen sie zu verwenden weiß. Das Alles sind doch nur ganz vereinzelte Ausstrahlungen aus seinem Wesen, das sich eben durch die Schranken des irdischen Leibes, in welche selbes hienieden sich eingeschlossen findet, so vielfach gehemmt und gebrochen darstellt. Selbst jene höheren, lebendigeren, eine treibende Kraft in sich tragenden Gedanken, die wir Ideen nennen und in Kunst und Wissenschaft wie im Leben zu realisiren bemüht sind, haben wir immerhin bloß als theilweise Offenbarungen unseres geistigen Lebens anzusehen, in denen dessen ganze Fülle noch keineswegs zur Erscheinung kommt. So hoch steht dieses an und für sich selber, daß wir vermöge desselben in einem unmittelbaren Verhältniß zu Gott uns befinden, seine Herrlichkeit geradezu wahrnehmen, ihm völlig in Liebe uns hingeben, ganz also in ihn eingehen und in ihm leben können. Hieraus ergibt sich aber, daß man die Verzückung in Gott an und für sich selbst als den eigentlich natürlichen Lebenszustand des Menschen anzusehen und in seiner gegenwärtigen Trennung von Gott doch nur ein unnatürliches Verhältniß zu erkennen habe. Aus der nämlichen Aehnlichkeit des Menschen mit Gott läßt sich nicht minder die Möglichkeit oder Denkbarkeit der mit der Ekstase gemeiniglich verbundenen Wunder und Weissagungen ableiten.

So gewiß Gott der Allmächtige und der Allwissende ist, so gewiß aus seiner unendlichen Kraft das ganze unermeßliche Weltall hervorgehen konnte und alle Veränderungen desselben in seiner Hand liegen, so gewiß er mit seinem Geiste dasselbe ganz und gar durchdringt, so daß es seinem Blicke in vollster Klarheit enthüllt ist: eben so gewiß ruhet auch im Wesen des Menschen, als dem Ebenbild Gottes, eine Fülle der Macht, von welcher wir in unserem dermaligen Zustande der Einschränkung und Hemmung kaum eine Ahnung haben, so liegt in ebendemselben auch ein Vermögen der Er-

kenntniß, das gleichfalls unsere jetzige Vorstellung schlechthin übersteigt. Wenn wir also dereinst zum vollen Gottesbilde wieder hergestellt seyn werden, dann wird unser Geistesauge in den Blick Gottes gleichsam eingerückt seyn (2 Kor. 13, 12. 1 Joh. 3, 2.) und wir werden alsdann des Anschauens der göttlichen Herrlichkeit selbst gewürdigt werden, es wird sich uns dann auch das Weltall nach seiner eigentlichen Tiefe erschließen. Nicht minder wird dann die in unserem Wesen jetzt noch wie eingewickelt enthaltene Kraft nach ihrem weiten unermeßlichen Umfang sich entfaltet haben und nun, geeinigt mit der göttlichen Allmacht, die gewaltigste (s. 1 Mos. 1, 26. 27. Ps. 8.), in das ganze All der Dinge sich ausbreitende Wirksamkeit üben. So besteht denn freilich, wie uns nicht nur die Bibel zu erkennen gibt, sondern auch schon die Weisen des Alterthums eingesehen haben, ein ganz wesentlicher Unterschied zwischen dem Menschen in seiner gegenwärtigen Erscheinung und zwischen ebendemselben in demjenigen Zustande, zu welchem er von vornherein bestimmt war und zu dem er dereinst erneuert werden soll. Theilweise kann er jedoch eben hiezu noch während seines Erdenlebens gelangen, und dieß geschieht gerade in der Verzückung sowie im Wunder und in der Weissagung, die sich aus ihr ergeben. Wenn nun aber die Möglichkeit jenes Zustandes wie dieser Thätigkeiten ganz augenscheinlich auf der wesentlichen Verwandtschaft des Menschen mit Gott, auf seiner Gottähnlichkeit beruhet, so bedürfen wir, um dieselbe gewissermaßen begreiflich zu finden, doch noch einer anderen Voraussetzung, deren Verkennung in der Periode des Rationalismus eben jene Möglichkeit geradezu als unstatthaft ansehen ließ.

In der That würde man das Recht hab'en, sie völlig zu läugnen, wenn die in jener Zeit herrschende Annahme, daß der menschliche Körper und die körperliche Welt überhaupt aus solchen Stoffen bestehe, die mit dem Wesen des Geistes gar nichts gemein haben, und daß der Geist, für dieses Leben wenigstens, an seinen Körper schlechthin gebunden sey, wirklichen Grund hätte. Letzteres kann jedoch nicht zugegeben werden; eine solche Gebundenheit stände mit der Würde desselben, mit seiner genuinen Superiorität über die Körperlichkeit in offenbarem Widerspruche. Ersteres aber läßt sich darum nicht einräumen, weil die Behauptung eines durchgreifenden Gegensatzes von Geist und Körper einer Verläugnung ihres gemeinsamen Ursprunges gleichkäme und überdieß die körperliche Welt hienach an einer principiellen Starrheit und Leblosigkeit, folglich an einer Unvollkommenheit leiden würde, die mit der absoluten Vollkommenheit ihres Schöpfers nicht zu vereinigen wäre. Wohl zeigen sich uns die körperlichen Dinge mehr oder weniger von einer gewissen Starrheit und Leblosigkeit beherrscht und ebendarum auch in strenger Absonderung von einander gehalten. So gewiß ihnen aber lebendige, dem Geiste verwandte Kräfte zu Grunde liegen, so reicht jene Starrheit und Leblosigkeit nicht bis in ihre innere Tiefe hinunter. In dieser inneren Tiefe, als der gemeinsamen Wurzel der körperlichen Dinge, herrscht vielmehr lauter Kraft und Leben, und hier ist auch alle Ferne und Geschiedenheit aufgehoben. Von hier aus wird also dem Geiste allerdings viel Höheres und Größeres möglich seyn, als er bei seiner Thätigkeit innerhalb der Schranken des äußeren materiellen Daseyns erreichen kann. Sofern er in eben jene innere Tiefe eindringt, wird er dieß und jenes, was in zeitlicher oder räumlicher Ferne von ihm abliegt, gleichwohl zu erschauen und eben so einzelne, über den gewöhnlichen Naturlauf weit hinausgehende Wirkungen herbeizuführen vermögen, d. h. er wird da der Weissagung und des Wunders fähig seyn.

Das Eine aber wie das Andere, und der gemeinsame Grund Beider, die Verzückung, kann sich doch nur unter gewissen Bedingungen ergeben. Jedenfalls muß hier das Verhältniß, in welchem Körper und Geist im Erdenleben gemeiniglich zu einander stehen und welchem zufolge letzterer einer entschiedenen Beengung unterworfen ist, aufgehoben werden. Dieß kann entweder damit erfolgen, daß der Geist vom Körper, wenn auch nicht völlig, so doch annäherungsweise geschieden wird, oder damit, daß der Körper zu einer solchen Veredlung gelangt, daß sich nun der Geist freier regen und der in ihm liegenden hohen Kräfte ungehinderter bedienen kann. Der erstere Zustand kann füglich

als eine Anticipation des Todes oder des Lebens nach dem Tode angesehen, der letztere dagegen mit der Verherrlichung verglichen werden, zu welcher der Mensch in Folge der Auferstehung gelangen soll. Jene Lösung des Geistes aus den Banden des Leibes erfolgt bisweilen im Verlaufe von Krankheiten, öfters namentlich gegen das Ende des Erdenlebens, ganz von selbst. Doch läßt sie sich auch durch gewisse Mittel eigenmächtig bewirken, und diese können entweder lediglich geistiger Art seyn, wie denn z. B. die Indier und eben so die sogenannten Heirchasten am Berg Athos gänzliche Absonderung von der Außenwelt, mithin auch strenges Fasten und die entschiedenste Concentration des Geistes als den sichersten Weg empfehlen, zur wesentlichen Vereinigung mit der Gottheit, zum Anschauen des ewigen, unerschaffenen Lichtes zu gelangen. Auch gewisse Töne, unaufhörlich wiederholt, wie sie z. B. die Lappländer und die Finnen auf schallenden Instrumenten, namentlich auf Pauken hervorbringen, oder die heftigsten taumelnden Bewegungen, in welche sich die sogenannten Zauberer bei anderen Völkern bis zur völligen Erschöpfung versetzen, können einen ekstatischen Zustand herbeiführen. Daß sich ebendieser auch durch die magnetische Behandlung erzielen lasse, ist bekannt genug. Geradezu körperliche Mittel, welche man zu ebendiesem Ende in Anwendung bringt, sind, nach Plutarch, schon gewisse Quellen, dann auch Dämpfe, wie z. B. der kohlensaure Dampf der delphischen Höhle, der auf die Pythia eine so gewaltige Einwirkung übte. Im Orient bedient man sich in ebendieser Absicht überhaupt gern des Opiums, in Indien ganz besonders des sogenannten Somatranies, wohl auch einer Mischung von Hanfmilch und Stechapfel, so wie anderer betäubender Substanzen.

Durch den Gebrauch dieser und ähnlicher Mittel kann man nun, nachdem sich vielleicht vorher noch die heftigsten Zuckungen oder Krämpfe eingestellt haben, in einen todtenähnlichen Zustand kommen, der sich auch äußerlich bestimmt genug kenntlich macht. Der Körper verfällt da in Starrheit, die Züge des Antlitzes sinken ein, das Athemholen, der Blutlauf wird gehemmt, der Ernährungsproceß und die körperlichen Ausscheidungen hören so gut wie auf, es tritt eine fast völlige äußere Empfindungslosigkeit ein. So ist denn jetzt der Geist der materiellen Bande nahezu entledigt, er lebt nun im Grunde oder in der Wurzel der Materie und von da aus wird ihm über die materiellen Dinge so manche Erkenntniß, nach welcher ein Verlangen in ihm rege geworden, zu Theil werden können; auch das Inwendige des eigenen Leibes stellt sich ihm als ein Aeußeres gegenüber und ist ihm ebendarum nun ersichtlich. Mit dieser Lösung aber vom Materiellen ist der Geist doch noch keineswegs zur eigentlichen Freiheit gediehen. Theils ist ja jene Lösung selbst noch keine vollständige, theils ist der Geist in Folge derselben einer anderen Macht, der Macht nämlich der Principien der Natur anheimgefallen; es können sich da bei ihm wohl auch die infernalen Gewalten um so leichter geltend machen. So wird sich ihm denn auch das Göttliche, das sich einem, sofern man demselben sonst schon in Liebe zugewendet war, in diesem Zustande wohl um so eher enthüllen könnte, doch noch keineswegs in seinem reinen Glanze darstellen, und die seligen Gefühle, in denen man hiebei schwelgen mag, werden zuverläßig noch gar vielfach mit lediglich irdischen Empfindungen versetzt seyn. Selbst die bedeutendsten Mittheilungen über die höheren Dinge, welche man namentlich aus dem Munde der sogenannten Somnambulen empfangen hat, bleiben, in der Regel wenigstens, weit hinter demjenigen zurück, was sich auf den gewöhnlichen Wegen [illegible] läßt, und wie unendlich viel — kaum Halbwahres oder geradezu Verworrenes und Verkehrtes ist sonst noch von ihnen ausgesprochen worden! Es ist auch sehr natürlich, daß diejenige Art der Verzückung, welche nur auf physischen Verhältnissen, oder — wodurch sich ein Höheres gewiß nicht wird erreichen lassen — auf bloßer Eigenwilligkeit beruhet, die wahre, ächte Verzückung nicht seyn, zur wirklichen Gemeinschaft mit der Gottheit nicht werde hinführen können.

Wir sind von der göttlichen Gnade in das Erdendaseyn eingeführt, damit wir in demselben allmählich unserer Eigenwilligkeit entledigt und der völligen Ergebung an

Gottes heiligen Willen fähig werden. Diese allgemeine Aufgabe ist für uns hienieden in gar viele besondere Aufgaben zerlegt, die wir ebendarum um so eher zu lösen im Stande seyn werden und die sich uns als die einzelnen Pflichten darstellen, wie sie eben das irdische Leben mit sich bringt. Nur im Kampfe mit dem Drange der äußeren Verhältnisse, nur durch Bewältigung unserer Sinnlichkeit, nur auf dem Wege also eines ernsten sittlichen Strebens können wir nach und nach dem himmlischen Daseyn entgegenreifen. Diese Vorbedingung nun umgehen oder überspringen, vor der Zeit in die himmlische Welt irgendwie eindringen wollen, wird daher als ein Frevel zu betrachten seyn. Wer die Verzückung erzwingen will, macht sich, da dieß doch nur mittelst der Lösung von den Banden der Materie möglich ist, offenbar einer Art von Selbstmord schuldig. Sollte gleich nicht geradezu ein Nachtheil hieraus entspringen, sollte dadurch nicht etwa, wie das sehr wohl möglich ist, am Ende doch nur die Sinnlichkeit erregt, oder, was wohl noch häufiger der Fall seyn möchte, Selbstüberschätzung und geistlicher Hochmuth dadurch hervorgerufen werden, — einen wirklichen Vortheil kann eine solche Ekstase doch nimmermehr zur Folge haben. Ein wahrer Gewinn wäre aus der klaren Enthüllung der göttlichen Herrlichkeit, wenn man deren hier überhaupt gewürdigt werden könnte, doch nur dann zu erwarten, wenn sich aus ihr eine Veredlung des Leibes, eine entschiedenere Unterwerfung desselben unter das Leben des Geistes ergeben würde, wie selbe durch jeden sittlichen Fortschritt allerdings herbeigeführt wird. Diese kann aber doch da nicht erfolgen, wo der Geist vom Leibe geradezu sich scheiden und nun gleichsam nur über diesem schweben, wo er in eine Region eingehen und in ihr leben will, die von der ihm zunächst angewiesenen so gänzlich verschieden ist, daß ihm nach der Rückkehr in letztere von ersterer kaum mehr eine Erinnerung vergönnt ist. Wohl bedürfen wir, wenn in der That eine sittliche Vervollkommnung bei uns Statt finden soll, von Zeit zu Zeit der Erhebung über das Irdische und des Aufschwunges zu Gott, wie solches in der Andacht und im Gebete der Fall ist, wobei ein himmlisches Licht und himmlische Kräfte in uns eingehen, die nun bei uns wirksam und zu höherer Läuterung unseres Sinnes und Wandels und zu stufenweiser Verherrlichung der mannichfachen Verhältnisse des Erdendaseyns von uns benützt werden sollen. Diese Erhebung ist aber keine eigenwillige, sondern eine uns gebotene, mithin selbst eine sittliche That; auch trennen wir uns bei ihr nicht vom Irdischen, wir bemühen uns da vielmehr, dieses nur dem göttlichen Willen zu unterwerfen; es hat also diese Art der Erhebung mit dem eigenwilligen Streben nach Verzücknng nichts, gar nichts gemein.

Während diejenige Art der Verzückung, welche eine Anticipation des Todes zu ihrer Voraussetzung hat, so vielfach als eine unächte, falsche anzusehen ist, so wird umgekehrt die wahre, ächte Verzückung, wie oben bereits bemerkt worden, mit dem Zustande der Verherrlichung zu vergleichen seyn, zu welcher der Mensch in Folge der Auferstehung gelangen soll. Schon dadurch bewährt sich dieses, daß sich hier nichts von jenen Zuckungen oder Verzerrungen zeigt, wie sie bei der gewaltsam hervorgerufenen Ekstase Statt finden, überhaupt nichts Krankhaftes hier ersichtlich wird, die Züge des Antlitzes sich vielmehr verklären, ja selbst der sonst schwache Leib zu einem durchaus rüstigen Werkzeuge umgestaltet erscheint. Dabei bewahrt sich der Geist die volle Freiheit, ja es wird ihm diese gerade in Folge seiner Vereinigung mit der ewigen Freiheit erst im vollsten Maße zu Theil. Wenn sich jetzt gleich eine unendliche Gewalt seiner bemächtigt hat, so verliert er doch hierüber nicht die Klarheit des Selbstbewußtseyns: er weiß sich, obwohl in den Geist Gottes aufgenommen und von ihm beherrscht, von demselben doch sehr wohl zu unterscheiden. Vermöge der nämlichen inneren Klarheit entschwindet ihm, wenn er in das irdische Leben zurückgekehrt ist, nimmermehr die Erinnerung an dasjenige, was sich ihm in dem himmlischen Daseyn dargestellt hat. Der Eingang in letzteres war eben auch nicht gleichsam sprungweise erfolgt, sondern in stiller, sanfter Art vorbereitet oder angebahnt durch treue Pflichterfüllung, durch eifriges Gebet, dnrch freudige Ergebung in den Willen Gottes in allen Lagen des Lebens.

Indem durch das Alles Geist und Gemüth mehr und mehr gereinigt und erkräftigt, selbst auch die Leiblichkeit einer gewissen Vergeistigung entgegengeführt und eben hiemit der ganze Mensch dem Himmel angenähert worden, so kann nun allerdings eine gnadenvolle göttliche Machtwirkung auf ihn erfolgen*), vermöge deren er sich für eine Weile dem Erdendaseyn entrückt und in die Welt der Ewigkeit versetzt findet. Beabsichtigt aber darf die Ekstase auf keinen Fall gewesen seyn, wenn sie eine wahrhafte seyn soll; denn nur derjenige kann ihrer theihaftig werden, der demüthigen Sinnes, der seiner Schwäche sich wohl bewußt ist und der sich eben darum doch nur des Gewöhnlichen, nicht des Außerordentlichen würdig erachtet. Eben so wird man die Verzückung desjenigen nicht für ächt halten dürfen, der an der Wonne, die sie ihm gewährt, hängen bleibt, d. h. ihrer nur um seiner selbst willen sich freut, nicht aber durch jene Erhöhung zu einem um so kräftigeren sittlichen Streben sich erweckt fühlt. Wenn der Mensch doch erst in Folge der Wiederherstellung zu seiner ganzen vollen Wesenheit, wie sie sich ihm vermöge der Auferstehung ergeben soll, aller Selbstsucht entledigt werden, nur unter dieser Voraussetzung mit ganz reiner, für sich selbst gar nichts mehr begehrender Liebe dem Herrn sich ergeben kann**): so wird sich in der ächten Verzückung, die als eine Anticipation jenes Zustandes der Vollendung zu betrachten ist, zuverlässig der Trieb in ihm entzünden, der Ehre Gottes und dem Heile der Mitmenschen seine Kräfte fortan mit umso größerer Entschiedenheit zu weihen. Gleichwie Sittlichkeit die Vorbedingung der wahren Ekstase ist, so hat dieselbe auch wieder erhöhte Sittlichkeit zur Folge.

Daß nun diese ächte Verzückung, da sie von so guten Folgen begleitet ist, als ein hohes göttliches Gnadengeschenk angesehen werden müsse, wer könnte wohl hieran zweifeln? So darf man sie denn auch nicht gewalsam abwehren wollen, man soll, wie der Apostel Paulus ausdrücklich sagt, 1 Theff. 5, 19., den Geist nicht dämpfen; wiederum darf man sie aber auch weder sich selbst, noch Anderen vorschnell zuschreiben wollen. So scharf sich die ächte von der unächten Verzückung in der Theorie unterscheiden läßt, so fließen doch ihre Gränzlinien, wenn es sich um die Praxis, um die Anwendung jener Theorie auf einen einzelnen bestimmten Fall handelt, fast unmerklich in einander. Gerade so gut als man nicht selten für lautere Liebe nimmt, was im Grunde doch nur Selbstsucht ist, eben so leicht kann man auch die eigenwillige mit der in der That durch Gottes Willen herbeigeführten Ekstase verwechseln. Diese Verwechslung kann aber hinsichtlich der Würdigung der aus jenem Zustande allenfalls sich ergebenden Enthüllungen sehr verhängnißvoll werden.

Die protestantische Kirche zwar ist in dieser Beziehung einer Gefahr nicht ausgesetzt, da sie ja lediglich nur den in den heiligen Büchern alten und neuen Testaments niedergelegten Belehrungen bindende Kraft zuschreibt. Der Ekstase wird sonach hier eine Bedeutung hauptsächlich nur insofern zugestanden, als sie dazu dienen könnte, dasjenige, was in der Bibel doch schon ausgesprochen ist, aus eigener Anschauung und Erfahrung, mithin umso lebendiger und kräftiger zu erfassen. Anders aber ist es in der katholischen Kirche, welche den Abschluß der Prophetie mit den heiligen Büchern neuen Testaments nicht zugibt, sondern noch weitere Zusätze zu den biblischen Offenbarungen für sehr wohl möglich erklärt. Eben darum hat sie sich's aber auch angelegen seyn lassen, unter Aufbietung alles Scharfsinns Regeln aufzustellen, nach welchen jene aus der Verzückung hervorgehenden Aufschlüsse zu prüfen seyen. Namentlich ist dieß von dem gelehrten

*) Daß Gott, wenn es seinen heiligen Absichten gemäß ist, nicht auch einen entschieden sündhaften Menschen in Ekstase eingehen lassen und ihn zu einem Verkündiger hoher Wahrheiten und auch gegen den eigenen Willen eben dieses Menschen zu einem Werkzeuge oder Ausspender des Segens machen könne, soll hiemit nicht in Abrede gestellt werden. Ein ganz auffallendes Beispiel dieser Art bietet sich uns (s. 4 Mos. Kap. 22 f.) in der Geschichte des Bileam dar.

**) Eine vortreffliche Ausführung des hier angedeuteten Gedankens findet sich vor im zehnten und in der ersten Hälfte des eilften Kapitels von Bernhard's von Clairveaux Traktate: De diligendo Deo. Siehe J. Hamberger's Stimmen der Mystik und Theosophie. Th. I. S. 55—60.

Pabste Benedikt XIV. geschehen, besonders im 53. Kapitel seines Werkes: „De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione, Venet. 1764.“ Doch tragen diese Regeln fast nur einen negativen Karakter an sich, und daß unter den Gründen zur Verwerfung des Anspruches irgend eines Verzückten der Widerstreit mit den einmal von der Kirche gutgeheißenen Lehren und Dogmen obenanstehe, das wird man sich von vornherein nicht anders denken.

Literatur. Viele in die Lehre von der Verzückung einschlägige Thatsachen findet man zusammengestellt in Dr. Joseph Ennemoser's Schrift: „Der Magnetismus im Verhältnisse zur Natur und Religion“. 2. Aufl. Stuttg. u. Tübing. 1853; ebenso in Jos. Görres' Werk: „Die christliche Mystik“, namentlich im zweiten Bande S. 237 bis 594. Es faßt dieses Werk freilich eine große Menge nicht nur nicht hinreichend beglaubigter, sondern auch durchaus unglaubwürdiger Berichte in sich, doch werden uns in demselben auch wieder mehrere sehr schätzbare Beiträge zur Theorie der Ekstase dargeboten. — Mit großer Ruhe und Klarheit verbreitet sich über unseren Gegenstand Dr. Johann Karl Passavant in seiner Schrift: „Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen“. 2. Aufl. Frankf. a. M. 1837. — Ungemein tiefe Aufschlüsse über das Wesen der Verzückung gibt uns Franz Baader an sehr vielen Stellen seiner Werke, besonders aber in den „gesammelten Schriften zur philosophischen Anthropologie“, herausgegeben von Prof. Franz Hoffmann. Leipz. 1853. Eine treffliche Abhandlung über die Ekstase findet man in Dr. Franz Delitzsch's „System der biblischen Psychologie“. 2. Aufl. Leipz. 1861, und zwar im 5. Paragraphen des fünften Hauptabschnittes.

Dr. Julius Hamberger.

Vespasianus, Titus Flavius, im Jahre 9 nach Chr. in einem sabinischen Dorfe bei Reate in geringen Verhältnissen geboren (der Vater war Steuereinnehmer), wurde durch eine ehrliche, harte und glückliche Soldatenlaufbahn, besonders in Britannien, zu der welthistorischen Mission eingeleitet, die durch den Procurator Gessius Florus angezettelte Rebellion der jüdischen Nation zu erdrücken. Kaiser Nero, welchen Vespasian nach Griechenland begleitet hatte, sandte diesen im Spätherbst 66 nach den Niederlagen des syrischen Statthalters Cestius Gallus, als den zugleich Unentbehrlichen und Ungefährlichen, aber auch für das Spiel neronischer Narrheiten Unbequemen, als Legaten nach Palästina (Suet. Vesp. 4. Joseph. bell. jud. 3, 1, 1 f.). Nachdem Vespasian im Winter 66—67 seine Streitkräfte an Legionen der Bundesgenossen (unter ihnen der jüdische König Agrippa II.) bis zu 60,000 Mann in Antiochia und Ptolemais gesammelt (Jos. 2, 19, 9; 3, 1, 3; 3, 4, 2), gewann er freilich Sepphoris, die erste und stark befestigte Stadt Galiläa's und eroberte im Juli 67 das von dem galiläischen Feldherrn Josephus hartnäckig 7 Wochen lang vertheidigte Jotapata (37—36). Es war der Anfang des jüdischen Endes. Im Frühjahre 68 brach er, unter der Kunde von dem Aufstande des Vindex gegen Nero den Krieg beschleunigend, von Cäsarea über Samaria nach Jericho (4, 8, 1) und eroberte und zerstörte alle Städte (besonders die Hauptstadt Peräa's, Gadara) bis in die Nähe des Bollwerks des Aufstands, Jerusalem (4, 9, 1; 4, 10, 2 f.). Den Angriff auf Jerusalem selbst verschob er. Er konnte zusehen, wie der zwiespältige Aufstand seine eigenen Kinder verschlang (4, 6, 2 f.), und seit der Nachricht vom Tode Nero's im Sommer 68 war sein Interesse Rom zugewendet (4, 9, 2). Sein Sohn Titus, der Held von Jotapata und Tarichäa, kam von seiner Sendung zur Begrüßung Kaiser Galba's nicht nur mit der Kunde vom Tode des neuen Kaisers zurück, welche ihm im Beginne des Jahres 69 in Achaja entgegendrang (4, 9, 2; Tac. hist. 2, 1), sondern auch mit erwünschten Orakeln der paphischen Venus (Tac. c. 4) und mit vorläufigen Einverständnissen des Statthalters Syriens, Mucianus und des Statthalters Aegyptens, Tiberius Alexander, für Vespasian's Kaiserthum, dessen Proklamation nur durch das Zuwarten auf die Entscheidung zwischen den zwei Prätendenten Otho und Vitellius verschoben wurde (Tac. c. 7). Für den Entschluß Vespasian's wurden neben den politischen Constellationen heidnische und jüdische Vorzeichen und Prophezeihungen

entscheidend (Tac. 2, 78; Suet. Vesp. 5). Insbesondere hatte schon der Gefangene von Jotapata, Josephus, Vespasian und Titus das Kaiserthum geweissagt (Jos. 3, 8, 9; Suet. Vesp. 5); am Opferaltar des Karmelgottes hatte Priester Basilides ihm „weitgedehnte Gränzen" versprochen (Tac. hist. 2, 78; Suet. a. a. O.), und Orient wie Occident war der Sage voll, vom Orient, von Jerusalem, solle ein neues Kaiserthum beginnen; ein Ableger jüdischer Reichshoffnung (Tac. hist. 5, 13, vgl. 2, 8. 73. Suet. Nero 40. Vesp. 4. Joseph. 6, 5, 4).*) Noch hatte Vespasian nach dem Untergange Otho's im Frühjahre 69 seine schweigenden Truppen scheinbar für Vitellius beeidigt (Tac. 2, 74) und sie dann noch einmal in die Nähe Jerusalems geführt (Joseph. bell. jud. 4, 9, 9.), aber fast gleichzeitig wurde er schon von den Legionen Mösiens, unter welchen sich die in Palästina gestandene dritte Legion befand, bei Aquileja proklamirt (Suet. Vesp. 6. Tac. 2, 85. 96.), am 1. Juli folgte in definitiver Weise Aegypten, am 11. Juli das Heer Palästina's, vor dem 15. Juli ganz Syrien (Suet. 6. Tac. 2, 80 f. Jos. 4, 10, 2 ff.). In Berytus empfing Vespasian die Huldigung des ganzen Orients; er bewies sich dankbar, indem er eben hier Josephus, den Propheten seiner Zukunft, der Fesseln entkleidete (Tac. 2, 81. Joseph. §. 6 f.). Mucian eilte jetzt gegen Italien, Vespasian griff nach Aegypten, dem Schlüssel der Welt, um auf die Kunde vom Tode des Vitellius (Ende Dezember 69) im Beginne des Jahres 70 zur Weltstadt zu eilen, Titus aber zur Zerstörung Jerusalem's auszuschicken (Jos. 4, 11, 5).

Nachdem Jerusalem (s. d. Art. „Volk Gottes") im August und Septbr. 70 gräßlich in Feuer, Blut und Trümmern aufgegangen und im Frühjahre 71 der Triumphzug von Vater und Sohn die verborgenen Heiligthümer Israels, und als letztes und höchstes derselben das Gesetz vor den Augen des Heidenthums profanirt hatte (Jos. 7, 5, 3 f.), sandte der Kaiser den Legaten Lucilius Bassus zur Bekämpfung der Reste des Aufstands, welche den Römern bis Ostern 73 zu schaffen machten (Herodion, Machärus, Masada Jos. 7, 6, 1; 7, 8, 1). Der Kaiser war nicht Willens, irgend eine Stadt des Landes wieder erstehen zu lassen; der Legat und der Prokurator Liberius Maximus erhielten den Befehl, das Land stückweise zu Gunsten des kaiserlichen Fiskus zu verkaufen. Nur 800 Veteranen erhielten Emmaus bei Jerusalem als Niederlassungsstätte, während in Jerusalem selbst vorerst nur etliche Greise und Weiber auf den Trümmern saßen (Jos. 7, 6, 6; 7, 8, 7).

Auf vielen Punkten zitterte der Aufstand mit seinen Folgen nach. Schon im Beginne des Kriegs hatten unter getheilter Schuld in den phönizischen, syrischen Städten, in Alexandria zum Theil unter Mithilfe der Römer selbst Grausamkeiten und Rechtsberaubungen jeder Art gegenüber den Juden stattgefunden (Jos. 2, 18, 1 ff.; 7, 3, 3). Das Ende des Kriegs und die Grausamkeiten des Titus selbst, der im Oktober und November 70 Hekatomben in jüdischen Gefangenen bei den Festspielen opferte (7, 2, 1; 3, 1; 5, 1), schienen gegen die vernichtete Nation Alles zu erlauben; Austreibung, Rechtlosigkeit (Jos. 7, 5, 2). Der Kaiser war anderer Meinung und bewährte so nicht nur den Ruf seiner Rechtlichkeit, sondern übte auch die einzig richtige Politik gegenüber einem Volk, das national entwaffnet in den Friedenskünsten der Welt nur nützlich und bei seiner immensen Verbreitung in der Welt jedenfalls nur unter furchtbaren Weltstößen auszurotten war. Zwar in Aegypten und Cyrene (Jos. 7, 10, 1; 7, 11, 1), wohin sich die Unruhen der Zeloten fortsetzten, mußte der Widerstand der den Kaiser verachtenden Theokraten im Blut ertränkt werden; ja, der Widersetzlichkeit gegenüber, wußte der Kaiser auch für Aegypten keinen Rath, als den jerusalemischen, indem er dem Statthalter Lupus die Zerstörung des in der syrischen Zeit entstandenen Onias-Tempels bei Leontopolis als letztes Beruhigungsmittel der Nation anbefahl, ein Befehl, den die Statthalter Lupus und sein Nachfolger Paulinus durch Schließung, dann durch Ver-

*) Sehr mit Unrecht behauptet Gieseler, Kirchengeschichte I, 1, 51, Tacitus und Sueton haben hier nur Josephus ausgeschrieben. Eine solche Benützung des Josephus sieht man besonders bei Tacitus nicht und die beiden Schriftsteller lassen die Sage viel zu sehr als eine allgemein herrschende erscheinen.

rammlung des Tempels und durch Wegnahme der Weihgeschenke zu entsprechen glaubten (7, 10, 2 ff.). Auch durch Aufspürung der Davididen suchte er, wie nachher nur grausamer Domitian, die nationale Springkraft zu lähmen (Euseb. 3, 12. 19 f.). Der ganzen Nation legte er die Demüthigung auf, daß sie zur dauernden Erinnerung des Falles Jerusalems die herkömmliche Zweidrachmensteuer statt zum Tempel an den capitolinischen Jupiter zahlen mußte (Jos. 7, 6, 6; vgl. Dio Cass. 66, 7. Suet. Domit. 12). Trotz dem Allem aber hielt er die alten gottesdienstlichen und bürgerlichen Rechte der Juden allenthalben aufrecht. Schon während des Kriegs hatte der syrische Statthalter Mucian in Antiochien die Besonderheiten der Juden geschützt (Jos. antiq. 12, 3, 1), auf der Neige des Kriegs nahm der Legat Cnejus Collega die antiochenischen Juden gegen den Vorwurf der Brandstiftung in Schutz (Jos. bell. jud. 7, 3, 4). Zu Ende des Jahres 70 schlug Titus in Antiochien dem Volk im Theater die Vertreibung der Juden, ja selbst die Wegnahme der ehernen Tafeln, auf welchen ihre weitgehenden (7, 3, 3) Rechte stunden, durchaus ab (Jos. 7, 5, 2); ebenso wurden die Alexandriner von Vespasian selbst abgewiesen (Antiq. 12, 3, 1). Als der Statthalter der Pentapolis, Catull, aus Anlaß der cyrenaischen Unruhen des Pseudomessias Jonathan 3000 jüdische Männer hinrichtete, ihr Vermögen für den Fiskus einzog, meinte er, dem Kaiser, dem Freund der Einkünfte (Suet. Vesp. 16), einen Gefallen zu thun, indem er die vornehmsten römischen und alexandrinischen Juden in das gleiche Schicksal zu ziehen suchte; aber Vespasian sprach sie um so mehr frei, weil Josephus unter ihnen war und Titus für sie bat (7, 11, 3).

Das Christenthum hatte unter Vespasian's Regierung (69—79 n. Chr.) höchstens insoweit zu leiden, als es mit dem Judenthum identificirt wurde, wie ja thatsächlich lange über die Zeiten des Kaisers Claudius bis Domitian die Verwechselung fortdauerte, um erst unter Trajan der klareren Erkenntniß und damit zugleich einem specifischen Strafverfahren gegen die Christen Platz zu machen. Die neronischen Grausamkeiten gegen die Christen haben sich auf Vespasian schon deswegen nicht fortgeerbt, weil sie in Motiv und Exekution durchaus momentan waren. Die kirchlichen Schriftsteller wissen nichts von Verfolgungen, und ausdrücklich bezeugt Eusebius, Vespasian habe sich am Christenthume nicht vergriffen (3, 17). Im Falle der Unächtheit des zweiten Thessalonicherbriefs würde auch dieser den verhältnißmäßigen Ruhestand der christlichen Welt unter dem römischen Imperium in den siebenziger Jahren bezeugen (2, 7 ff.), während kaum etwas früher der Verfasser der Apokalypse nach der Ansicht der historischen Schule von diesem Buche in der Erwartung des neronischen Antichrists, nach der Zeit Galba's und Otho's, zu schwarz gesehen hätte (17, 10 f.). Dagegen finden wir allerdings in der Chronik des Sulpicius Severus aus dem Anfange des 5. Jahrhunderts die auffallende Nachricht, daß die Zerstörung des jerusalemischen Tempels im Sinne des Titus, der hierin jedenfalls das Organ Vespasian's gewesen wäre, der völligen Ausrottung der jüdischen und christlichen Religion zugleich gegolten habe: quo plenius Judaeorum et Christianorum religio tolleretur. Quippe has religiones licet contrarias tibi, iisdem tamen auctoribus profectas. Christianos ex Judaeis exstitisse, radice sublata stirpem facile perituram (II, 30, 6). Der erste Gedanke, gegenüber dem späteren Chronisten, wird nun freilich der seyn, daß er unhistorisch eine Idee seiner Zeit hier deponirt habe, da dieser Zeit die dogmatisirende Zusammenstellung der Juden und Christen und die Voraussetzung einer gleichanfänglichen Bekämpfung des Christenthums durch das Imperium natürlich genug gewesen, und diese Meinung befestigt sich, wenn man sieht, daß er Hadrian's neue Vernichtung des Judenthums ganz unter denselben hier doch erweislich unhistorischen Gesichtspunkt stellt. Dennoch konnte in neuester Zeit Jakob Bernays in seinem gelehrten Buch über die Chronik des Sulpicius (Berlin, Hertz 1861) mit viel Scharfsinn die Vermuthung begründen, daß Sulpicius diesen Gedanken aus dem uns verlorenen Schluß des fünften Buchs der Historien des Tacitus entnommen habe, wodurch jene Nachricht freilich erhöhte Bedeutung gewinnen

würde (S. 48 ff.). Die taciteische Quelle ist nun aber doch sehr problematisch. Aus der sonstigen Benützung des Tacitus ist auf die Benützung einer uns verlorenen Tacitusstelle doch höchstens dann zu schließen, wenn Sprache und Gedanke des späteren Schriftstellers notorisch taciteisch ist. Hier trifft nun schon der erste Punkt nach Bernays eigenem Geständniß (S. 58) nicht völlig zu; der Gedanke aber ist wenigstens materiell nicht eben taciteisch, sofern Tacitus in seinen sonstigen Ausführungen den geschichtlichen Zusammenhang des Judenthums und Christenthums kaum leise andeutet (Judaea-origo ejus mali), den strafbaren und weltverbreiteten christlichen Aberglauben in der Manier der trajan'schen Zeit ganz selbstständig und abgelöst vom Judenthum behandelt und nicht einmal bei dem Vorwurfe des Hasses des Menschengeschlechts zu der naheliegenden Parallele des Judenthums zurückgreift (ann. 15, 44); ein Moment, welches doch stark dagegen spricht, daß er jene Combination der zwei Religionen oder den Glauben einer Zerstörbarkeit des Christenthums auf dem Boden Jerusalems vorgetragen. Diese Combination würde aber noch überdieß eben nur als Produkt seiner subjektiven Reflexion, nicht als thatsächliche Erinnerung aus der Zeit Vespasian's zu betrachten seyn, weil Vespasian und Titus bei der Zerstörung Jerusalems eine Ausrottung der jüdischen Religion gar nicht beabsichtigt, auch nachher nicht irgendwie ausgeführt haben, weil beide ebenso bei der noch herrschenden Vermengung des Judenthums und Christenthums an eine Zerstörung von zwei „verschiedenen" Religionen gar nicht denken konnten, weil beide endlich thatsächlich gegen das Christenthum als solches lediglich nichts unternommen haben. Selbst der auf Grund des Sulpicius, des angeblichen Tacitus und besonders der Argonautica des Valerius Flaccus angetretene Beweis (S. 50), daß Titus in Wahrheit den jerusalemischen Tempel keineswegs habe retten, sondern selbst durch das Brandgeschoß habe zerstören wollen, daß erst Josephus in seinem unter Censur des Titus entstandenen „jüdischen Krieg" den Titus vom Vorwurfe der Barbarei durch den Bericht eines angeblichen Schonungswillens zu entlasten gesucht habe, entbehrt bei der großen Bestimmtheit der Berichte des Josephus, bei der Offenheit, mit der er den anfänglichen Feuerbefehl des Titus (bell. jud. 6, 4, 1) und alle nachfolgenden Grausamkeiten des Titus selbst referirt, sowie bei der großen Wahrscheinlichkeit der Superstition, ja der Pietät der syncretistisch gesinnten Flavier (Tac. hist. 2, 78; 4, 82. Suet. Vesp. 7. Tit. 5) gegen den jüdischen Nationalgott, der ihnen das Reich versprochen, der genügenden Begründung, während der Dichter der Argonautica die Licenz, den Kriegsruhm des Eroberers Jerusalems bis zur vollendeten That des schauerlich großen Tempelbrands zu preisen, desto mehr genoß, weil der erste Gedanke dazu wirklich von Titus kam.

Th. Keim.

Vesper. So heißt derjenige Theil des kanonischen Stundengebets, der bei einbrechendem Abend, um die Zeit des Sonnenunterganges oder des Lichteranzündens, recitirt wird. Synonym mit vespera, officium vespertinum, ist daher das altkirchliche lucernarium (λυχνικόν), d. h. die zur Zeit des Lichtanzündens (der λυχνοκαΐα, lucernarum accensio) zu haltende Andacht. Vgl. Basilius de Spir. Scto. ad Amphiloch. c. 29; Epiphan. Exposit. fidei s. finem; Chrysostom. in Ps. 118; Isidor v. Sevilla Reg. monach. c. 6; auch Hieronymus Ep. 107. ad Laetam, c. 9: „Assuescat..... accensa lucernula reddere sacrificium vespertinum"; und Cassian. Inst. coen. III, 3., wo die Zeit dieser Abendandacht mit der eilften Stunde (Matth. 20, 6) verglichen und als hora lucernalis bezeichnet wird. Ihrer Bedeutung nach entspricht die Vesper dem täglichen Abendopfer des alttestamentl. Cultus, wie z. B. Isidor De officiis eccles. I, 20. mit Beziehung auf Psalm 141, 2. (elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum) ausführt. Zugleich steht sie aber auch in Beziehung zu der Kreuzabnahme des Erlösers, gleich wie die ihr zunächst vorhergehende None (um 3 Uhr Nachmittags) insbesondere des Todes, die auf sie folgende Complete aber der Grablegung zu gedenken hat, nach den alten Memorialversen über die horae canonicae:

„Matutina ligat Christum, qui crimina purgat;
Prima replet sputis; causam dat tertia mortis;
Sexta cruci nectit; latus ejus nona bipertit;
Vespera deponit; tumulo Completa reponit."

Eine dritte mystische Bedeutung erhält das Vespergebet dadurch, daß es ungefähr um die Zeit der Einsetzung des heil. Abendmahls fällt; vergl. Gregor von Nazianz Orat. 42. in Pascha; Isidor a. a. O. und Durandus Rationale divin. officior. V, 9.

Die Vesper ist die erste derjenigen täglichen Gebetsstunden, welche zu jenen ursprünglichen drei: der Terz, Sext und None (Dan. 6, 11; Apgesch. 2, 15. 3, 1. 10, 9), deren noch Cyprian allein gedenkt (De orat. dominica s. fin.), allmählich hinzukamen. Chrysostomus (Hom. 59. ad pop. Antiochen.) und Hieronymus (Ep. 22. ad Eustoch., c. 37.) nennen nur vier tägliche Gebetszeiten, jene drei und die Vesper; denn wenn der Letztere sagt: „Horam tertiam, sextam, nonam, diluculum quoque et vesperas nemo est qui nesciat", so ist mit dem diluculum et vesperae der Eine Begriff der Abendgebetszeit nur doppelt oder per hendiadyoin ausgedrückt. Es geht dieß aufs Deutlichste daraus hervor, daß Hieronymus an einer anderen Stelle, wo er alle bei Tag und bei Nacht stattfindenden Gebete christlicher Religiosen in noch vollständigerer Zusammenfassung aufzählt, zwar eines Frühgebets vor der Terz und eines mitternächtlichen, nicht aber noch eines zweiten abendlichen Gebets außer der Vesper gedenkt. „Mane", sagt er Ep. 108. ad Eustoch., c. 19. „hora tertia, sexta, nona, vespere, noctis medio per ordinem psalterium cantabant." Dieselbe Zahl von sechs Gebetsstunden, drei bei Tage und drei nächtlichen, erwähnt auch Cassian a. a. O. als in den orientalischen und occidentalischen Klöstern des angehenden 5. Jahrhunderts übliche Observanz. Die Complete (das completorium) als ein späteres Abendgebet, welches man erst um 9 Uhr oder überhaupt unmittelbar vor dem Schlafengehen zu halten pflegte, kam erst im Laufe eben dieses Jahrhunderts hinzu (wiewohl schon Ambrosius [de virgin. III, 4.] einmal auf diese Sitte als von Einzelnen geübten Brauch anspielt) und machte die Siebenzahl, oder (wenn man obendrein auch die Morgenandacht in zwei Horen: die Matutin um 3 und die Prim um 6 Uhr früh, dirimirte) die Achtzahl der kanonischen Stunden vollzählig. Bis zu dieser Zahl sehen wir das Institut der Horen angewachsen in den Mönchsregeln Benedict's von Nursia (c. 16.), Columban's (c. 7.), Isidor's (c. 7.) und der meisten übrigen Mönchsschriftsteller des 6. und 7. Jahrhunderts. Die Vesper wird von dieser Zeit an wohl nicht mehr erst nach Sonnenuntergang, wie früher (s. z. B. Basilius M., Regul. fusius disput. c. 37.), sondern schon vor demselben, oder auch genau um 6 Uhr Abends, wie noch jetzt in der römischen Kirche, gefeiert worden seyn. — Was nun die Art ihrer Feier oder den liturgischen Inhalt des Officium vespertinum betrifft, so war es in der ältesten Zeit, d. h. so lange noch nicht die Complete als besondere Andacht davon abgetrennt war, üblich, 12 Psalmen zur Vesper abzusingen; eine Sitte, die nach Cassian von den ägyptischen Mönchsvätern auf unmittelbare göttliche Weisung eingeführt worden seyn sollte (Cass. Instit. coenob. II, 4. 5; vgl. Concil. Turon. a. 567, c. 19). Später verringerte man diese zwölf Psalmen auf sieben, und theilte davon vier der Vesper und drei dem Completorium zu (Reg. S. Benedicti c. 17). Außer diesen vier antiphonisch zu singenden Psalmen schreibt Benedict die Lektion eines Kapitels aus der heil. Schrift, ein (kürzeres oder längeres) Responsorium, den Ambrosianischen Lobgesang sammt zugehörigem Versikel, das Magnifikat (oder „Canticum de Evangelio", wie Benedict es nennt), Kyrie, Paternoster und Schlußgebet (missae, collectae) als ständige Elemente des klösterlichen Vespergottesdienstes vor (s. Smaragdus, Turrecremata, Martene u. a. Ausleger zur Reg. Bened. c. 17). Aehnlich ist der Bau der Vesper in der nichtklösterlichen Liturgie der abendländischen Kirche beschaffen, nur daß hier fünf Psalmen statt bloß vieren vorgeschrieben sind, mit Bezug auf die fünf Sinne des Menschen, wie Durandus im Rat. l. c. bemerkt. Denn während für die Mönche als die Vollkommeneren die Vierzahl genüge, müsse die we-

niger vollkommene Weltgeistlichkeit und Laienwelt nothwendig fünf Psalmen recitiren, „ut videlicet quod per quinque sensus corporeos commissum est, per quinque psalmorum cantationem penitus dimittatur." Das römische Brevier beschreibt die Vesper als das genaue Gegenstück der Laudes: fünf Psalmen mit Antiphonen; ein Kapitel aus der Schrift; ein Hymnus; ein Versikel sammt Responsorium; ein Canticum, nämlich das Magnifikat, sammt Antiphone; endlich die täglichen Kirchengebete (Litaney, Vaterunser 2c.), nebst den sich gelegentlich anschließenden Commemorationen, Suffragien und Preces. Vergl. Gazäus zu Cassian Instit. III, 3. p. 35 sq.; Joh. Bona, De divina Psalmodia, cap. 10. p. 757 sq.; Martene, De antiquis monachor. ritibus l. I. c. 10. p. 96 sq. — Wie die Vesper in der römischen Kirche noch jetzt allein von allen Theilen des kanonischen Stundengebets auch in öffentlichem gottesdienstlichen Gebrauche (nicht bloß in dem der kanonisch lebenden Kleriker) ist und wenigstens an den meisten Sonn- und Festtagen fast überall in abendlichen Gottesdiensten von versammelter Gemeinde gefeiert wird (sey es nun, daß die Gemeinde selbst sich an den Gesängen betheiligt oder daß ein Chor dieselben vorträgt): so haben auch in der evangelischen Kirche sich neuestens zahlreiche und gewichtige Stimmen für Wiedereinführung psalmodirender Vespergottesdienste an Sonn- und Feiertagen nach altkirchlichem und altlutherischem Vorbilde vernehmen lassen und hat man dieses Desiderium bereits an vielen Orten nicht ohne glücklichen Erfolg zu verwirklichen gewußt. — Vergl. Ev. Kirchenztg. 1861. S. 349 ff. 487 ff. und die daselbst besprochene Schrift von Pastor Hengstenberg: Ueber Vespergottesdienste. Berlin 1861; desgl. J. Diedrich, Breviarium, d. i. Matutinen u. Vespern durch das ganze Jahr, für Kirche, Schule und Haus. Berlin (ohne Jahr). **Zöckler.**

Vicarius heißt im Allgemeinen Jeder, qui alterius vices agit, also ein Stellvertreter, im Besondern der Vertreter in einem Amte, gleichviel ob dasselbe ein weltliches oder geistliches ist (man sehe deßhalb die Stellen, welche Du Fresne s. v. vicarius, vicarius Imperii u. a., Dirksen im manuale latinitatis u. a. mittheilen). Der Ausdruck wird auch technisch, ähnlich wie vicedominus, für ganz bestimmte Aemter gebraucht. Die Absicht der folgenden Darstellung ist eine gedrängte Uebersicht des Vicariatsverhältnisses auf allen Stufen der Hierarchie.

Das Haupt der Kirche ist Christus selbst. Die römisch-katholische Kirche verkennt dieß nicht: denn wie sollte sie den ausdrücklichen darüber in der heiligen Schrift befindlichen Aussprüchen Anerkennung versagen, nach denen Christus, der selbst Gottes ist (1 Korinth. 3, 23), als Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Timoth. 2, 5; Hebr. 9, 15. 12, 24 u. a.) vor Gott, als Haupt der Gemeinde gesetzt ist? (Kol. 1, 18; Epheser 1, 22; 4, 15; 5, 23 u. a.). Die Kirche lehrt aber weiter, daß Christus den Apostel Petrus zu seinem Vertreter bestimmt habe (Ev. Matth. 16, 16—19 u. a.) und diese Vertretung dann auf den Bischof von Rom für alle Zeiten übergegangen sey. Schon früh heißt daher dieser Bischof bald vicarius S. Petri, auch apostolicae sedis, bald vicarius Christi oder vices Dei gerens in terris (s. Stellen bei Du Fresne a. a. O., vgl. den Art. Pabst, Bd. XI. S. 86). Das Tridentinische Glaubensbekenntniß nennt den Romanus Pontifex Beati Petri Apostolorum principis successor ac Jesu Christi vicarius. Als Repräsentant Christi und des Apostelfürsten bestellt der Pabst selbst wieder Vicare des apostolischen Stuhls. Als solche erscheinen im weiteren Sinne alle Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe (s. Citate bei Gonzalez Tellez zum cap 2 X. de officio vicarii (I. 28) nro. 5, verb. den Art. Pabst a. a. O. S. 89), im engeren Sinne aber die römische Curie (s. den Art. Bd. III. S. 204 folg.), sowie die päbstlichen Legaten und Nuntien (s. den Art. Bd. VIII. S. 269 folg.) und die für die Mission bestimmten apostolischen Vicare und Vicariate (man sehe ihre Uebersicht im Artikel Propaganda Bd. XII. S. 201 folg.), von welchen der für die Stadt Rom bestellte Vicarius Urbis wieder verschieden ist, welchem die päbstliche Jurisdiktion in der Stadt selbst übertragen ist (man sehe Gonzalez Tellez zum cap. 5 X. de officio vicarii [I. 28] nro. 6.).

Wie der Pabst bedürfen auch seine Vicare wieder eigener Stellvertreter und Gehülfen. Für Erzbischöfe und Bischöfe erscheinen als vicarii in pontificalibus die Weihbischöfe (s. den Art. Episcopus in partibus Bd. IV. S. 103 folg.) und Coadjutoren (s. den Art. Bd. II. S. 761), die letzteren aber auch allgemeiner; als vicarii in jurisdictione fungiren die Generalvicare und vicarii foranei (Officiale) oder auch eigene Collegia, als Vicariats- oder Generalvicariats-Gerichte (man sehe den Art. Generalvicar Bd. V. S. 4, 5 und Official Bd. X. S. 590). Als Vicare und Gehülfen der Bischöfe finden sich früher auch capellani, Mitglieder der Domcapitel oder der Collegiatstifte (s. den Art. Kaplan Bd. II. S. 565). Einer derselben hieß summus vicarius domini oder summi altaris vicarius, Großvicar und bekleidete die Großvicarie. Sobald der bischöfliche Stuhl erledigt ist, übernimmt das Capitel die Verwaltung, welche aber binnen acht Tagen auf einen oder mehrere Oekonomen und einen Official oder Vicar (vicarius capitularis) zu übertragen ist (über dessen Stellung und Gerechtsame siehe man den Art. Sedisvacanz Bd. XIV. S. 192). Die ordentlichen Mitglieder der Capitel waren nach den älteren Statuten berechtigt, sich selbst beim Chordienste durch besondere Vicare vertreten zu lassen. Das spätere Recht hat dieß geändert (man sehe den Art. Residenz Bd. XII. S. 746 folg.), außerdem aber für jedes Capitel die Bestellung einer gewissen Anzahl von Vicarien zur Erhöhung der gottesdienstlichen Feierlichkeiten, insbesondere des officium diurnum et nocturnum, angeordnet.

Endlich gibt es auch Vicare für Pfarrer (vicarii parochiales). Der mit der cura habitualis versehene Pfarrer hat als seinen Vertreter, substitutus, den Inhaber der cura actualis, curatus (s. den Art. Bd. III. S. 203, verb. Bd. XI. S. 470). Je nach Bedürfniß werden außerdem vicarii perpetui oder temporarii den Pfarrern beigegeben. Ueber die Bedingungen zu deren Bestellung und die Rechtsverhältnisse für dieselben ist in den Art. Pfarrer, Kaplan u. s. w. das Nähere ausgeführt. Hier ist noch daran zu erinnern, daß die Vertretung des Pfarrers durch den Vicar in manchen Verhältnissen nur eine beschränkte seyn kann, daß namentlich bei Instituten gemischter Natur nicht ohne Mitwirkung der beiderseitigen Organe ein Vicariatsverhältniß begründet werden kann. So ist insbesondere da, wo den Pfarrern die Schulaufsicht von Seiten des Staates übertragen worden, nur unter besonderer Genehmigung der Staatsbehörde, in Beziehung auf diese Funktion, die Vertretung durch einen Vicar zuläßig (man sehe deshalb z. B. den Erlaß der Regierung zu Posen vom 5. August 1861, in Stiehl, Centralblatt für die gesammte Unterrichtsverwaltung in Preußen. Oktober 1861, Nr. 235, S. 610).

Ueber Vicare überhaupt sehe man noch die Commentatoren zu den Dekretalen I, 28 de officio vicarii.

In der evangelischen Kirche erscheinen nach der Consistorialverfassung das Consistorium, sowie die Superintendenten als Vicare des Inhabers des Kirchenregiments, indem sie die denselben zustehenden Rechte in seinem Namen so weit verwalten, als er sich dieselben nicht zu eigener Entscheidung reservirt hat. (Ueber den Umfang der iura vicaria und reservata sehe man den Art. Consistorialverfassung Bd. III. S. 126.) Vicare der Pfarrer kommen in derselben Weise, wie in der römischen Kirche vor (man sehe deshalb die oben citirten Artikel). Die Bestellung erfolgt auf den Wunsch des Pfarrers, oder im Falle des Bedürfnisses, von Amts wegen, vorübergehend oder dauernd, selbst mit dem Recht der Nachfolge. Der Ausdruck Vicar wird in den Partikularrechten bald im weiteren Sinne für jeden Vertreter und Gehülfen eines Pfarrers gebraucht, bald nur für bestimmte Arten derselben. So unterscheidet z. B. die großherzoglich Hessische Gesetzgebung: Pfarrverweser, als selbstständige Verwalter erledigter Pfarreien; Pfarrvicare, Candidaten, welche emeritirten Geistlichen beigegeben sind und von diesen freie Station nebst einer jährlichen Remuneration erhalten; Pfarrassistenten, welche von nur theilweise unfähig gewordenen Geist-

lichen, unter Genehmigung der Kirchenbehörde, frei angenommen werden können, jedoch nicht aus öffentlichen Fonds Besoldung erhalten und überhaupt nur als Gehülfen erscheinen, welche allein unter fortdauernder Verantwortlichkeit des betreffenden Geistlichen stehen (man sehe die Darmstädter allgem. Kirchenzeitung, 1849, Nr. 100, 101).

Das Hessische Gesetz vom 6. September 1820 disponirt wegen der Vicare insbesondere, daß die dazu bestimmten Pfarramtscandidaten der Aufforderung zur Uebernahme einer solchen Stelle sofort folgen müssen, indem sie sonst den Anspruch auf Anstellung aus einer früheren Prüfung verlieren und den jüngeren, gleich würdigen Candidaten nachstehen, welche dem Rufe folgen. Das Vicariat gibt aber keinen Anspruch auf die Nachfolge im Amte. — Durch die Hessische Verordnung vom 29. Dezember 1854 (v. Moser, allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, 1854, S. 621) ist außerdem vorgeschrieben, daß künftig keinem Pfarramtscandidaten eine evangelische Pfarrstelle definitiv übertragen werden kann, der nicht wenigstens zwei Jahre als Assistent, Vicar oder Verweser ein geistliches Amt, oder ein Jahr eine mit einem Theologen zu besetzende Schulstelle verwaltet hat. In Württemberg wird der Begriff Vicar sowohl für Pfarrgehülfen, als Pfarramtsverweser gebraucht. Im Jahre 1853 ist für dieselben eine besondere Instruktion erlassen (v. Moser a. a. O. 1853, S. 809—811) und 1854 über ihre Verwendung im Dienste der Kirche Näheres bestimmt worden (a. a. O. 1854, S. 119—122). Im engeren Sinne sind es Amtsgehülfen, welche erst dann, wenn sie einige Jahre als solche erprobt sind, zu Pfarrverwesern verwendet werden können. Eine Mittelstellung zwischen Vicaren und Pfarrverwesern nehmen gewissermaßen die in mehreren größeren Städten angestellten Stadtvicare ein, welche theils bestimmte, ihnen ausschließlich zugewiesene Verrichtungen in Kirche und Schule haben, theils den ordentlichen Geistlichen zu aushülfsweisen Dienstleistungen verpflichtet sind. Die Vicare stehen unter Aufsicht der Oberkirchenbehörde, welcher jährlich zweimal die sogenannte Vicariatstabelle einzusenden ist (vergl. darüber den Erlaß des Consistoriums vom 4. September 1854, a. a. O. S. 401 ff.). Jeder Vicar hat jährlich als Probe seiner Studien einen Aufsatz über ein theologisches oder verwandtes Thema einzuschicken. Durch Verordnung des Kirchenraths im Großherzogthum Sachsen vom 4. Januar 1854 (v. Moser a. a. O. 1854, S. 406, 407) sind die Unterschiede der Pfarrvicare von den Pfarrcollaboratoren und Pfarrsubstituten genauer bestimmt. Die Pfarrvicare werden auf ungewisse Fortdauer in einer Gemeinde, deren gänzlich erledigte Pfarrstelle aus irgend einem Grunde vorläufig unbesetzt gelassen werden soll, angestellt. Ueber die Zeitdauer ihrer amtlichen Wirksamkeit entscheidet die kirchliche Oberbehörde. Pfarrcollaboratoren sind Gehülfen von Pfarrern, welche aus irgend einem Grunde, auf die Dauer oder zeitweilig, unvermögend sind, ihr geistliches Amt nach allen seinen Theilen vollständig zu verwalten. Sie handeln überall im Namen und unter Auktorität ihres Seniors. Pfarrsubstituten werden zur völligen Stellvertretung im Kirchendienste durch Alter oder Krankheit zur Verrichtung ihrer amtlichen Geschäfte ganz unfähig gewordener Pfarrer berufen. Sie äußern ihre amtliche Thätigkeit selbstständig und unter eigener Verantwortlichkeit. Werden sie nicht früher abberufen oder sind sie nicht mit der Hoffnung auf Dienstnachfolge angestellt, so endet ihr Verhältniß mit dem Tode des Emeritus, falls ihnen nicht die Verwaltung der erledigten Stelle vicario nomine bis zur Wiederbesetzung aufgetragen wird (vgl. dazu noch den Erlaß des Sachsen-Weimarischen Staatsministeriums vom 15. Sept. 1856, a. a. O. 1856, S. 661 folg.). In ähnlicher Weise ist auch in den übrigen deutschen evangelischen Landeskirchen das Verhältniß der Vicare geregelt (man sehe die Uebersicht der darüber ergangenen neueren Verordnungen bei v. Moser im Register zum allgemeinen Kirchenblatt, unter dem Worte: Candidaten).

Die Verwaltung eines Vicariats als Vorbereitung für ein künftiges Pfarramt in der evangelischen Kirche ist schon längst als höchst ersprießlich allgemein anerkannt worden. Zugleich ist durch eine derartige Verwendung der Candidaten dem Bedürfniß der Ver-

mehrung seelsorgerischer Kräfte ein nicht geringer Vorschub zu thun. Auf den Provinzialsynoden in Preußen ist deshalb im Jahre 1844 diese Angelegenheit in ernstliche Berathung gezogen und auf der Berliner Generalsynode im Jahre 1846 sind darüber weitere heilsame Verhandlungen gepflogen (man sehe den amtlichen Abdruck der Verhandlungen der evangelischen Generalsynode in Berlin [Berlin 1846, Fol.], Abtheilung I. Sitzung 10 folg. und Abtheilung II. nro. III. S. 19 folg. eine Denkschrift darüber). Seitdem sind in den einzelnen Provinzen des preußischen Staats theils durch Privatpersonen, theils durch die Behörde Mittel beschafft worden, um das Vicariat immer allgemeiner zu machen. (Man sehe z. B. das Ausschreiben des Generalsuperintendenten der Provinz Schlesien vom 27. September 1857, betreffend die Bildung eines Fonds zur Begründung des evangelisch-kirchlichen Vicariats in der Provinz Schlesien, v. Moser a. a. O. 1857, S. 369—371). Auf den Antrag der neunten westfälischen Provinzialsynode von 1859, in allen Bezirken Kreisvicare zu bestellen, hat das geistliche Ministerium wegen des bedeutenden Kostenaufwandes nicht eingehen können, die Anstellung aber da gut geheißen, wo besondere, in der individuellen Beschaffenheit des Synodalbezirks oder in persönlichen Verhältnissen, oder auch in vorübergehenden Schwierigkeiten liegende Umstände eine solche speziell begründen (man sehe den Erlaß des Ministeriums vom 26. Mai 1860, in dem kirchlichen Amtsblatt des Consistoriums der Provinz Westfalen 1860, Nr. 12, S. 54, 55). H. F. Jacobson.

Vicelin, Apostel von Holstein, und die Bekehrung der Obotriten zum Christenthum. Das Leben des heiligen Vicelin steht mit der Geschichte der Verbreitung des Christenthums unter den Obotriten in so enger Verbindung, daß es zweckgemäß scheint, beide Artikel zu einem zu vereinigen und im Zusammenhange darzustellen. — Vicelin, gleich vielen anderen Glaubensaposteln aus den früheren Jahrhunderten des Mittelalters nicht minder durch unerschütterlichen Muth und ausdauernde Thatkraft, als durch einfache und innige Frömmigkeit ausgezeichnet, stammte aus einer deutschen Familie von mittlerem Stande und war zu Quernheim, einem Dorfe am Ufer der Weser unfern Hameln, im Sprengel von Minden, geboren. Den ersten Unterricht in den Anfangsgründen des Wissens erhielt er von dortigen Domgeistlichen. Da er aber seine Eltern frühzeitig durch den Tod verlor und bald auch durch gewissenlose Verwandte sein väterliches Erbtheil einbüßte, so sah er sich, kaum dem Knabenalter entwachsen, auf seine eigene Thätigkeit und die Hülfe fremder Menschen hingewiesen. Er fand dieselbe wider sein Erwarten bei einer frommen Edelfrau, welche ihn aus Mitleid zu sich auf ihr Schloß Everstein nahm und ihm sowohl den nöthigen Unterhalt als die Mittel zu seiner weiteren Ausbildung gewährte. Indessen erregte das stets sich gleichbleibende Wohlwollen seiner Wohlthäterin gegen ihn den Neid des Burgpriesters, welcher in der Absicht, ihn zu beschämen und zu verkleinern, wiederholt im Beiseyn Anderer Fragen an ihn richtete, die ihn in Verlegenheit setzten und zum Bewußtseyn und Bekenntniß seiner Unwissenheit brachten. Anstatt sich aber dadurch niederdrücken zu lassen, erkannte er vielmehr darin eine Fügung der göttlichen Vorsehung und fühlte sich zu neuem Eifer im Lernen angetrieben. Er verließ daher sofort, ohne Abschied zu nehmen, die Burg und begab sich nach der damals blühenden Schule zu Paderborn, wo er bald durch unbeschreiblichen Fleiß und Eifer die Zuneigung des gefeierten Magisters Hartmann so sehr gewann, daß derselbe ihn zu seinem Haus- und Tischgenossen machte und ihn später zu seiner Unterstützung einen Theil des Unterrichts der jüngeren Schüler übertrug (Helm. hist. Sclav. I. c. 42). Nächst dem Magister Hartmann übte sein Oheim Ludolf, ein Mann von ausgezeichneter Frömmigkeit und ein treuer Bekenner Christi, der Pfarrer in dem benachbarten Dorfe Feule war, den bedeutendsten Einfluß auf ihn aus (Helm. I. c. 43). Nachdem er sich in dem vertrauten Umgange mit diesen Männern lehrend und lernend zu einem tüchtigen Lehrer ausgebildet hatte, wurde er nach Bremen berufen, um der dortigen Schule vorzustehen. Da dieselbe durch die Trägheit und Zuchtlosigkeit eines großen Theils der Schüler sehr in Verfall gerathen

war, so ließ er es sich mit allem Eifer angelegen seyn, die verwilderte Jugend durch ernste und anhaltende Strenge zur Zucht und Ehrbarkeit zurückzuführen, und in der That gelang es ihm allmählich, die meisten von den seiner Leitung anvertrauten Schülern zu wirklich gebildeten und geistesfreien Menschen zu erziehen, von denen es ausdrücklich lobend erwähnt wird, daß sie auch im Gottesdienste und im Besuche des Chors sich eifrig bewiesen. Unter ihnen zeichnete sich ein bis dahin vernachlässigter Jüngling von bestem Karakter, Namens Thetmar, vorzüglich aus, der, von seinen Eltern zum geistlichen Stande bestimmt, seiner besonderen Obhut übergeben war und von ihm als Haus- und Tischgenosse aufgenommen wurde (Helm. I. c. 44).

Ungeachtet sich Vicelin durch seine Verdienste um die Schule die Achtung und das Wohlwollen des Erzbischofs Friedrich, der von 1105 bis 1123 regierte, sowie der Uebrigen, welche durch ihr Amt oder ihr Ansehen in der Kirche hervorragten, in hohem Grade erworben hatte, so regte sich doch das Verlangen nach weiterer Ausbildung so lebhaft in ihm, daß er wenige Jahre später den Entschluß faßte, in Begleitung seines ihm immer lieber gewordenen Schülers Thetmar den damals berühmtesten und von Lernbegierigen aus allen Theilen Europa's erfüllten Sitz der Wissenschaften in Paris zu zu besuchen. Während eines dreijährigen Aufenthaltes hörte er daselbst mit beharrlichem Fleiße die berühmten Lehrer Radolf und Anselm († 1117), welche sich besonders in der Erklärung der heil. Schrift auszeichneten, und an die er sich um so enger anschloß, je empfänglicher er für ihre Vorträge durch seine frühere Beschäftigung mit den Sprachen und einigen Schriftstellern des klassischen Alterthums geworden war. Sie leiteten ihn hauptsächlich zu dem richtigen Verständniß der biblischen Schriften an und bewahrten ihn dadurch nicht nur vor der damals herrschenden dialektischen Richtung voll leerer Spitzfindigkeiten, sondern machten ihn auch mit dem einfachen Geiste des Christenthums vertrauter, führten ihn zu einem strengeren Lebenswandel und bestärkten ihn in dem Vorsatze, sich ausschließlich dem Dienste der Kirche zu weihen (Helm. I, 45). Als er daher mit Thetmar in seine Heimath zurückgekehrt war, lehnte er die ihm angebotene Stelle eines Domherrn in Bremen ab und begab sich nach Magdeburg zu dem kurz vorher gewählten Erzbischof Nortbert, um sich in dessen Umgange auf das Amt eines Apostels der Heiden würdig vorzubereiten. Nachdem er von demselben die Priesterweihe empfangen hatte, kehrte er zum Erzbischof Adalbert II. von Bremen zurück, welcher ihm den Beruf, unter den Slaven das Heidenthum auszurotten, übertrug. Hierauf wandte er sich in Begleitung von zwei anderen Geistlichen, einem Priester Rudolf aus Hildesheim und einem Kanonikus Ludolf aus Verden, welche sich mit ihm als Gefährten des heiligen Werkes freiwillig verbunden hatten, unverweilt an Heinrich, den mächtigen König der Obotriten, und bat ihn um die Erlaubniß, das Evangelium unter seinem Volke verkündigen zu dürfen (Helm. I. c. 46).

Die Obotriten, häufig auch Abodriten (Annal. Einh. Fuld. ad a. 789 bei Pertz, Monum. T. I. p. 350; Thietm. Chron. I. c. 6) genannt, gehörten zu dem weitverbreiteten Völkerzweige der Wenden oder norddeutschen Slaven und behielten ihren Hauptsitz in dem heutigen Großherzogthum Mecklenburg. Wie die übrigen Slavenstämme waren sie roh, treulos und, wenn sie zum Kriege gereizt wurden, sehr grausam. Von Natur mühevollen Arbeiten abgeneigt, beschäftigten sie sich am liebsten mit der Viehzucht, der Jagd und den Raubzügen zu Lande und zur See, wohnten in schlechten Hütten aus Flechtwerk und bedienten sich einer höchst einfachen Kleidung. Ungeachtet sie die eigenen Frauen und Hausleute mit Härte und Geringschätzung behandelten, übten sie gegen Fremde die Gastfreundschaft mit der größten Gewissenhaftigkeit. Das bedeutendste Ansehen unter ihnen besaßen die Priester, welche nicht allein die mannichfaltigen Religionsgebräuche und Opfer besorgten, sondern auch durch die Leitung der von heiligen Pferden ertheilten, oder durch Loose bestimmten Orakel einen überwiegenden Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten ausübten und ausschließlich im Besitze der wenigen wissenschaftlichen Kenntnisse des dem Aberglauben sehr ergebenen Volkes waren. Außer

den geweihten Hainen und Quellen, an denen die Slaven Ueberfluß hatten, gab es bei ihnen eine Menge von Haus- und Nationalgöttern, deren theils aus Holz, theils aus Metall nicht ohne Kunst gearbeitete, höchst phantastische Bilder in ihren reich ausgestatteten Tempeln überall aufgestellt waren. Unter den vielen Göttern, welche sie verehrten, und denen an bestimmten Festtagen von ihren Priestern selbst Menschenopfer dargebracht wurden, nahmen der vierköpfige Swantewid oder Svatovid (der heilige und lichte Sieger), Prove (das Recht) und Radegast die erste Stelle ein. Uebrigens hatte sich bei aller Mannichfaltigkeit der Götter, denen Fluren und Wälder bestimmt, Freuden und Leiden zugeschrieben waren, im Volke der Slaven der Glaube erhalten, daß ein Gott im Himmel über die übrigen herrsche, welcher, vor allen mächtig, nur für die himmlichen Angelegenheiten sorge, während die anderen, aus seinem Blute entsprossenen Götter ihm gehorchten und nach seinem Befehle die ihnen übertragenen Aemter auf Erden verwalteten (Helm. I. c. 52 u. 82).

Mit dem Christenthume wurden die Obotriten seit dem Anfange des neunten Jahrhunderts zuerst durch die Deutschen bekannt, nachdem sie, durch ihre Feindschaft mit den Wilzen bewogen, eine Verbindung mit den Franken angeknüpft und als Bundesgenossen Karl's des Großen gegen die Sachsen gekämpft hatten. Zwar blieben sie auch nach der Besiegung der Sachsen noch eine Zeit lang freie und unabhängige Bundesgenossen der Franken; indessen sahen sie sich durch ihre fortwährenden Streitigkeiten mit den Wilzen und Dänen bald so sehr bedrängt, daß sie sich zu ihrem Schutze freiwillig der Oberherrlichkeit des mächtigen Kaisers unterwarfen und ihn als ihren obersten Richter anerkannten. Als ihnen jedoch der Einfluß der vom Kaiser in Sachsen eingesetzten Herzöge nicht minder lästig zu werden begann, sagten sie sich im J. 817 unter ihrem Fürsten Slaomir von Ludwig dem Frommen los; aber schon nach zwei Jahren wurde Slaomir vertrieben und die Gewalt dem Ceodrag, einem Sohne Trasiko's, übertragen, welcher die Oberherrschaft des Kaisers wieder anerkennen und ihm Kriegsdienste leisten mußte. Allein kaum hatten die Obotriten die Abnahme des kaiserlichen Ansehens unter Ludwig dem Frommen und dessen Söhnen wahrgenommen, als sie sich mit anderen benachbarten Wenden verbanden, den Kampf für ihre Unabhängigkeit erneuerten und wiederholte Raubzüge in das Land der Sachsen und Nordalbingier unternahmen, weshalb sie sowohl von Ludwig dem Deutschen, als auch von Arnulf, jedoch ohne erheblichen Erfolg, bekriegt wurden. Erst dem Könige Heinrich I. gelang es, im Jahre 931 nach der blutigen Schlacht bei Lenzen (Lunzini, s. Thietm. Chron. I. c. 6) die Obotriten nebst anderen slavischen Völkerschaften zinsbar zu machen und die Gränzen des deutschen Reiches von der Elbe bis an die mittlere Oder zu erweitern. Zugleich ließ sich der umsichtige Sieger von ihnen das Versprechen geben, das Christenthum, welches ihnen seit der Stiftung des Erzbisthums Hamburg (834) meistens durch Missionare aus dem Kloster Corvei an der Weser verkündigt war, bereitwillig anzunehmen. So lange die Slaven den ihnen aufgelegten Tribut an die deutschen Könige unmittelbar entrichteten, verhielten sie sich ruhig, und das Christenthum gewann unter ihnen durch die Bemühungen der Erzbischöfe von Hamburg-Bremen, zu deren Sprengel sie gehörten, einen immer festeren Boden. Unter dem Kaiser Otto I. wurde in Wagrien das Bisthum Oldenburg, wo sich schon eine große Zahl der Einwohner zum Christenthum bekannte, um das Jahr 968 errichtet, der ehrwürdige Marco (Evraccus) zum ersten Bischof ernannt und demselben das ganze Land der Obotriten bis zum Peeneflusse nebst dem Gebiete von Schleswig übergeben. Da Otto I. gleich seinem Vater bei den besiegten Völkern stets die Ausbreitung des Christenthums zu befördern strebte, so hatte er zu diesem Zwecke im J. 946 auch bei den überelbischen Wenden das Bisthum Havelberg, welches alles Land zwischen den Flüssen Elde und Peene umfaßte, gestiftet und mit Einkünften hinreichend ausgestattet (vergl. Riedel, Novus Codex diplom. Brandenb. Tom. II.). Demnach wurde schon im Jahre 968 das Bisthum Oldenburg von Schleswig getrennt, behielt jedoch die Wendengaue des Hamburger

Sprengels bis an die Peene und bezog unter der Bedingung, die heidnischen Obotriten im heutigen Mecklenburg zu bekehren, zu seiner Erhaltung nicht unbedeutende Einnahmen aus liegenden Gründen, sowie aus Natural- und Gelderhebungen im Lande der Slaven. Das Bisthum hatte nach Marco's Tode der Bischof Edward erhalten, welcher durch seinen Eifer dem Christenthum viele Slaven gewann, im Lande der Wagiren und Obotriten mehrere Kirchen erbaute, aller Orten Priester anstellte und Vereine von Mönchen und gottgeweihten Jungfrauen stiftete (Helm. I. c. 12).

So erfreulich indessen die Fortschritte auch waren, welche das Christenthum durch die eifrigen Bemühungen des Bischofs und der von ihm herangezogenen zahlreichen Geistlichen unter den Slaven machte; so war man doch von einer völligen Christianisirung derselben noch weit entfernt. Es trat vielmehr, wie es in der Geschichte der Missionen oft vorkommt, nach den ersten glücklichen Erfolgen des Bekehrungseifers der Geistlichen eine gewaltsame Reaktion ein, welche einen fast anderthalb Jahrhunderte hindurch fortgesetzten Kampf zwischen dem Heidenthume und Christenthume hervorrief. Während die Herzöge von Sachsen, denen die deutschen Kaiser die Aufsicht und Zügelung der Wenden übertragen hatten, die Abgaben derselben immer höher steigerten, benutzten die heidnischen Priester die darüber entstandene Unzufriedenheit des Volkes, um es zum Kampfe gegen die Christen zu entflammen. Zwar erlitten die Obotriten mehrere bedeutende Niederlagen und mußten sich auf's Neue unterwerfen, nichtsdestoweniger erhoben sich aber ihre Fürsten Mistewoi, Billug und dessen Sohn Mizislaw, deren christlicher Glaube sich stets schwankend gezeigt hatte, in Kurzem wieder und benutzten besonders die Römerzüge Otto's II. u. III. nach Italien, um sich von dem Joche der Deutschen durch offenen Kampf zu befreien. Billug verstieß seine christliche Gemahlin, eine durch ihre Schönheit ausgezeichnete Schwester Wago's oder Wego's, des dritten Bischofs von Aldenburg; und sein Sohn Mizislaw gab seine im Nonnenkloster zu Mikilinburg (Mecklenburg) erzogene Schwester einem heidnischen Slaven Namens Bolizlaw zur Ehe. Sowohl der Bischof Wago als dessen Nachfolger Eziko verloren den größten Theil ihrer Einkünfte und Besitzungen; die Kirchen und Klöster wurden an mehreren Orten zerstört, die Christen ermordet, ihre Frauen entehrt und ihre Priester unter grausamen Martern von den Altären fortgeschleppt zu einem qualvollen Tode. Ueberall, wohin die Sieger vordrangen, ward der heidnische Götzendienst mit seinen Tempeln glänzender als je zuvor wieder hergestellt. Selbst Hamburg, der Sitz des Erzbisthums, litt unter den Plünderungen und Verheerungen der wilden Raubschaaren. Je höher aber die Gefahr stieg, welche hierdurch dem gesammten nördlichen Deutschland drohte, desto angestrengter rüsteten sich die Deutschen, um die raubsüchtigen Feinde über die Elbe zurückzutreiben. Auch kam es bald zu einer blutigen Schlacht, in welcher gegen 30,000 Slaven um's Leben gekommen seyn sollen (Helm. I. c. 13 ff.).

Mittlerweile war der aldenburgische Bischof Volkward, Eziko's Nachfolger, den die Slaven gleich im Anfange der Christenverfolgung aus ihrem Lande vertrieben hatten, nach der Rückkehr von einer Missionsreise in Norwegen, zu Bremen gestorben. An seine Stelle wurde durch den Erzbischof Unwan Reginbert gewählt, der zwar nach den Siegen des Herzogs Bernhard von Sachsen über die Obotriten in sein Bisthum Aldenburg zurückgekehrt zu seyn scheint, aber schon 1013 starb (Helm. I. c. 17.). Um dieselbe Zeit empörten sich die Obotriten, als sie die Nachricht von dem Tode des Herzogs Bernhard empfingen, von Neuem und setzten den Kampf in den Jahren von 1013 bis 1018 mit solchem Erfolge fort, daß sie von der ihnen verhaßten Zinspflichtigkeit freigesprochen werden mußten; und wenn auch seit dem J. 1024 durch gütliche Verträge (pactiones) ein leidlicher Friede zwischen den Sachsen und Obotriten herbeigeführt wurde, so vermochte sich doch das Christenthum daselbst kaum mit der größten Anstrengung zu erhalten, da unter den slavischen Fürsten nur Uto als Christ dasselbe begünstigte, während die übrigen dem Heidenthume offen huldigten. Erst Uto's Sohn, Gottschalk, welcher im Kloster zu Lüneburg in den Wissenschaften unterrichtet und

erzogen war, sodann eine Zeit lang am Hofe des dänischen Königs Kanut des Großen gelebt hatte, erwarb sich, obgleich er Anfangs das Christenthum verfolgte, seit dem J. 1043 große Verdienste um die Ausbreitung desselben unter den Obotriten und gewährte den auf Benno *) folgenden aldenburgischen Bischöfen Reinhard (1023—1030), Meinher (1030—1038), Abhelin (1038—1048) und Ezo (1051—1066) Schutz und Unterstützung in ihrem beschwerlichen Amte. Indessen erregte sein rastloser Eifer, das Christenthum in seinem Lande allgemein auszubreiten, einen ausgedehnten Aufstand unter den Wenden, in welchem nicht nur er selbst und mit ihm alle Geistliche im J. 1066 das Leben verloren, sondern auch Hamburg und Schleswig durch neue Verheerungen litten, und der Rugenfürst Kruko (Kruto), ein eifriger Heide, zum Oberherrn erwählt ward (Helm. I. c. 18—26). Seitdem sahen sich die Christen völlig unterdrückt, und das ganze Wendland erhielt sich frei von allem christlichen Einflusse, bis im Jahre 1105 Gottschalk's Sohn, Heinrich, den altersschwachen Kruko ermordete und sich der Herrschaft bemächtigte. Da sich jedoch ein großer Theil der Wenden gegen ihn erklärte, so gelang es ihm erst mit Hülfe der Sachsen, deren Herzoge Magnus er den Eid der Treue leistete, seine Gegner bei Zmilowe (Smilow) zu besiegen und zur Unterwerfung zu zwingen. Von jetzt an regierte er über die Obotriten und die übrigen norddeutschen Slaven mit Milde und Umsicht, suchte sie mehr an den Ackerbau zu gewöhnen und das Christenthum, das nur noch in Lübeck, seinem Lieblingsaufenthalte, vorherrschte, unter ihnen zu befördern (Helm. I. c. 34).

Als daher der zum Apostel der Heiden geweihte Vicelin mit seinen Gefährten daselbst ankamen, wurden sie vom Könige mit großer Achtung aufgenommen und erhielten sofort eine Kirche in Lübeck zum Sitze ihrer Wirksamkeit. Aber noch ehe sie diese beginnen konnten, starb Heinrich im Jahre 1126, und seine Söhne Zwentepolch und Kanut geriethen durch innere Kriege in so verwirrte Verhältnisse, daß an eine thätige Beförderung des Christenthums auf lange Zeit nicht zu denken war (Helm. I. c. 46). Deshalb kehrte Vicelin vorläufig zum Erzbischof Adalbert nach Bremen zurück und begleitete ihn auf seinen Visitationsreisen in dem ausgedehnten Kirchensprengel. Da traf es sich, daß die Einwohner des Dorfes Faldera (Wippendorf, jetzt Neumünster) um einen Priester baten, der unter ihnen wohnen sollte. Der Erzbischof übertrug diese Stelle dem Vicelin, welcher sie mit Freuden annahm, da sie ihm einen erwünschten Sitz für seine apostolische Wirksamkeit darbot. Denn der Gau von Faldera war ein armes, wenig fruchtbares, überdieß durch die vielen Kriege fand gänzlich verwüstetes Haideland unmittelbar an der Gränze der Slaven, und seine Bewohner, unter denen, wie unter den Slaven, die Verehrung von Hainen und Quellen und sonst noch mancherlei heidnischer Aberglaube herrschte, waren nur dem Namen, nicht der That nach Christen.

Wohl erkannte Vicelin die Schwierigkeiten und Gefahren, die ihm hier in der Erfüllung seines Berufes bevorstanden; aber je mehr er dabei von menschlicher Hülfe verlassen war, um desto dringender empfahl er sich dem Schutze Gottes, und er hatte die Freude, daß der Herr sein Bemühen bei diesem Volke gedeihen ließ. Bald ertönte das Wort des Evangeliums im ganzen Lande der Nordalbingier, und die Wahrheiten, welche sein Mund verkündigte, fanden vielen Eingang bei der rohen Menge und wirkten segensreich auf die Gemüther derselben. Von seinem frommen Eifer getrieben, besuchte er häufig die umliegenden Kirchen, führte die Gemeinden durch die Ermahnungen des Heils zur Buße und zu ächt christlicher Sinnesart, wies die Irrenden zurecht, versöhnte die Uneinigen und vertilgte überall die Haine und heidnischen Altäre, sowie alle übrig gebliebenen Gebräuche des Götzendienstes. Diese unermüdete, ausschließlich seinem Berufe gewidmete Thätigkeit erweckte auch Andere, seinem Beispiele nachzufolgen. Allmählich

*) Benno oder Bernhard war im Jahre 1014 auf Reginbert, der das Bisthum von 992 bis 1013 besaß, gefolgt.

bildete sich ein freier Verein von ehelosen Laien und Geistlichen, welche sich unter seiner Leitung zu einem Leben des Gebetes, der Liebe und Entsagung mit einander verbanden und sich verpflichteten, die Kranken zu besuchen, die Dürftigen zu unterstützen und nicht minder für ihrer Nebenmenschen Seelenheil, wie für ihr eigenes zu sorgen, vor Allem aber für die Bekehrung der Slaven zu beten und zu arbeiten (Helm. I. c. 47). Als der Kaiser Lothar im Jahre 1134 in diese Gegenden kam, war er so erfreut über die Bestrebungen Vicelin's, unter den Slaven die christliche Kirche zu gründen, daß er voll Theilnahme auf dessen Rath zum Schutze des Landes die Festung Segeberg anlegen ließ, wo sodann eine neue Kirche mit einem Kloster erbaut wurde, welche der Leitung Vicelin's übergeben werden sollte. Da demselben nun auch die Sorge für die Kirche in Lübeck anvertraut war, so kam dadurch die Leitung der ganzen Mission unter den Slaven in seine Hände, und er säumte nicht, sowohl zu Segeberg als in Lübeck eine Pflanzschule von Missionären für das Slavenland zu gründen. Indessen unterbrachen die politischen Streitigkeiten und Unruhen, welche nach des Kaisers Tode im J. 1137 im deutschen Reiche entstanden, auch diese vielversprechende Thätigkeit, da jene Gegenden ohne Schutz auf's Neue der Wuth der argwöhnischen Slaven preisgegeben und die christlichen Stiftungen zerstört wurden. Um ihr Leben zu retten, mußten die Geistlichen ihre Stellen verlassen, und auch Vicelin sah sich wiederum auf Faldera allein in seiner Wirksamkeit beschränkt. Aber auch dieser Ort blieb von den Verwüstungen der rohen Feinde nicht verschont, und die Christen geriethen in die äußerste Noth, in welcher Vicelin die, Bedrängten nach Kräften lehrend, ermahnend und tröstend, einige Jahre zubrachte. Erst nachdem der tapfere Graf Adolf von Holstein nach wiederholter Besiegung der Slaven unbestritten Herr des Landes geworden war, verbesserte sich die äußere Lage der Christen wieder (Helm. I. c. 53—56). Nun trat auch Vicelin in die früheren Verhältnisse wieder ein; denn der Graf nahm sogleich den Plan, welchen der Kaiser Lothar zu seinem Gunsten gefaßt hatte, wieder auf und stellte nicht nur dir Kirche zu Segeberg wieder her, sondern bestätigte auch bereitwillig die Schenkung von Grundstücken, die ihr der Kaiser bestimmt hatte. Jedoch verlegte Vicelin das Kloster aus der Festung Segeberg in die benachbarte Stadt Högelsdorf (Hagerstorf), da sie ihm dazu geeigneter schien, die für das geistliche Leben des Missionsvereins erforderliche Ruhe zu gewähren, und ernannte seinen treuen Schüler und Freund Thetmar, der sein Kanonikat in Bremen aufgegeben hatte, zum Abte desselben (Helm. I. c. 56—59).

Während Vicelin im Holsteinschen mit selbstverläugnender Aufopferung für das leibliche und geistige Wohl der Christen unter abwechselndem Glücke thätig war, dauerten im Wendenlande die zwischen Heinrich's Söhnen, Zwenteplock und Kanut, über die Nachfolge in der Herrschaft ausgebrochenen Unruhen und Zwistigkeiten fort. Da sich die streitenden Parteien gegenseitig bis zu völliger Machtlosigkeit schwächten, so beschlossen die Obotriten, einen angesehenen Mann aus ihrer Mitte, den mit Recht für den Stammvater des noch jetzt regierenden Fürstenhauses von Mecklenburg geltenden Niklot, zu ihrem Oberherrn zu wählen. Niklot war ein heftiger Feind des Christenthums und kämpfte lange und tapfer zuerst gegen die Dänen, dann gegen Heinrich den Löwen, welcher sich vergebens anstrengte, die Obotriten von sich abhängig zu machen und dauernd zum Christenthume zu bewegen (s. d. Art. Bd. V. S. 694 ff. der Real-Encyklopädie). Indessen fiel Niklot im J. 1161 im Kampfe mit seinem Gegner (vgl. Saxo Gram. lib. XIV.), und seine Söhne vermochten es nicht, den Besitz des Obotritenlandes zu behaupten; sie mußten es dem mächtigeren Herzoge Heinrich dem Löwen überlassen, der es von jetzt an als ein erobertes Gebiet betrachtete und demselben vertraute Männer aus seinem Heere als Vögte vorsetzte, von denen Guncelin (Günzel) Schwerin und Heinrich von Scaten die damals schon Mitilinburg genannte Landschaft erhielt. Zugleich rief der Herzog nicht nur viele fleißige Kolonisten aus Westphalen und Flandern in's Land, mit welchen er vorzüglich die sehr verödeten Gegenden von Aldenburg und Mecklenburg bevölkerte; sondern er sorgte auch eben so eifrig für

die Wiederherstellung der slavischen Bisthümer. Zum Bischofe von Aldenburg war schon während der Kämpfe mit Niklot im Jahre 1149 der unermüdet thätige Vicelin vom Erzbischofe Hartwig von Bremen geweiht. Er hatte jedoch fortwährend in seiner Amtsthätigkeit mit manchen Hindernissen von Seiten Heinrich's des Löwen zu kämpfen gehabt, weil er sich aus Rücksicht auf seine kirchlichen Vorgesetzten, namentlich des stolzen Erzbischofs Hartwig, weigerte, die von dem Herzoge geforderte Belehnung mit dem Bisthume anzunehmen. Da er nicht ohne Genehmigung des Herzogs zum Besitze der ihm gebührenden Einkünfte gelangen konnte und sich durch die Mißhelligkeit mit demselben auf die Visitationsreisen in seinem Kirchensprengel beschränkt sah, so entschloß er sich endlich, die Rücksicht auf seinen geistlichen Vorgesetzten dem höheren Interesse für sein Amt und das Seelenheil der ihm anvertrauten Christen aufzuopfern. Er begab sich daher nach Lüneburg und sprach zum Herzoge: „Ich bin wegen dessen, der sich um unsertwillen gedemüthigt hat, bereit, mich selbst einem von eueren Hörigen zu eigen zu geben, geschweige denn auch, dem der Herr eine so ausgezeichnete Stellung unter den Fürsten verliehen hat, sowohl durch den Adel euerer Geburt, als durch die Größe euerer Macht.“ Aber auch durch dieses Nachgeben fand er nicht die ungehemmte Wirksamkeit in seinem Amt, die er suchte; denn er gerieth dadurch in ein noch gespannteres Verhältniß zu seinem Erzbischofe, und während er in früheren Jahren, nur dem reinen Interesse des Christenthums dienend, frei nach seinen Grundsätzen gehandelt hatte, mußte er sich jetzt in seinem Alter, anstatt in der höheren Würde unabhängiger zu seyn, vielmehr einem fremden Willen und den selbstsüchtigen Ansichten eines ihm nicht wohlwollenden Vorgesetzten unterordnen. Dazu kam noch, daß um diese Zeit der Kummer über den Tod seines treuen, in gleichem Geiste mit ihm wirkenden Freundes Thetmar sein Gemüth trübte. In dieser Stimmung traf ihn bald darauf ein so harter Schlaganfall, daß er sich nicht frei bewegen konnte und selbst der Sprache nicht mehr mächtig war. So sah er sich in den letzten dritthalb Jahren seines Lebens in seiner Amtsthätigkeit durchaus gehemmt und vermochte nur noch durch seine Ruhe und Geduld unter schweren Leiden zur Erbauung seiner Gemeinde zu wirken, indem er sich von Zeit zu Zeit auf den Händen seiner Priester und Schüler in die Kirche tragen ließ. Er starb am 12. Dezember 1154, nachdem er fünf Jahre und neun Wochen auf dem bischöflichen Stuhle gesessen hatte (Helm. I. c. 73—79). Ihm folgte durch die Wahl des Herzogs dessen eben so gelehrter als frommer Kapellan **Gerold**, ein geborner Schwabe, unter dem im Jahre 1163 der Sitz des Bisthums von Aldenburg nach Lübeck verlegt wurde, nachdem der Herzog wenige Monate vorher das neue Bisthum **Schwerin** gestiftet und **Berno** zum ersten Bischof desselben eingesetzt hatte. Doch gelang es erst nach der Ueberwindung vieler Schwierigkeiten, die Bestätigung der neuen Stiftung vom Kaiser Friedrich I. im J. 1170 und vom Pabste Alexander III. im J. 1177 zu erhalten (s. Helm. I. c. 79. 89. 93 u. 94).

Nach dem Sturze Heinrich's des Löwen im Jahre 1180 setzten sich die Söhne Niklots wieder in den Besitz ihres väterlichen Erbes, nannten sich **Herren von Mecklenburg** und beförderten von jetzt an in Verbindung mit der Geistlichkeit neben dem Christenthume deutsche Sprache und deutsches Wesen. Mit dem Heidenthume unterlag auf diese Weise auch das Wendenthum, bis sich im Anfange des 13. Jahrhunderts selbst der Name der Obotriten im Leben des Volkes gänzlich verlor.

Literatur: **Helmoldi** Chronicon Slavorum (bis 1170); **Adami** Bremens. gesta Hamburg. eccl. pontificum ed. Lappenberg bei **Pertz**, Monum. Tom. VII. Scriptt.; **Saxonis Grammatici** Historiae Danicae libri XVI.; **Alberti Crantzii** Metropolis und Wandalia; — **Gerken**, Versuch in der ältesten Geschichte der Slaven in Deutschland. Leipz. 1771; **Gebhardi**, Geschichte der Slaven und Wenden. 4 Bde. in 4. (auch Bd. XXXIII—XXXVI. der Allgem. Welthistorie). Halle 1790—97; — **Frank**, Altes und neues Mecklenburg. Leipz. 1753—58; **Rudloff**, pragmat. Handbuch der Mecklenburgischen Geschichte, 2 Bde. 1780 (zweite

Auflage 1822); Heffter, der Weltkampf der Deutschen und Slaven. Hamburg 1847; Lappenberg, „die Bischöfe von Aldenburg" im Pertzschen Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. 9. (1847). S. 384—395; Kruse, das Leben des heil. Vicelin, 1828; Wiggers, Kirchengesch. Mecklenburgs, 1840; Neander, Allgem. Geschichte der christl. Religion und Kirche, Bd. V. Abtheilg. 1. Hamb. 1841; Mooyer, Verzeichniß der deutschen Bischöfe. Minden 1854. G. H. Klippel.

Victor I., Pabst, ein Afrikaner von Geburt und ein etwas heißblütiger, rasch zufahrender und gewaltthätiger Karakter, hatte den bischöflichen Stuhl von Rom in dem etwa 10 — 12jährigen Zeitraum zwischen dem Episkopat des Eleutherus und dem des Zephyrinus (nach Pagi von 185 — 197, nach Anderen von 187 bis gegen 200) inne. Berühmt ist er durch seine Theilnahme an den Osterstreitigkeiten mit den kleinasiatischen Quartodecimanern (s. die betreffenden Artikel). Er erneuerte die schon früher von seinem Vorgänger Anicet als Vertreter der abendländischen Osterpraxis gegen Polykarp von Ephesus erhobene Opposition, und zwar in ungleich heftigerer und offensiverer Weise, indem er an Polykarp's Nachfolger, Polykrates, der gleich jenem und gleich sämmtlichen kleinasiatischen Bischöfen an der alten judenchristlichen Osterpraxis festhielt, zufolge welcher am 14. Nisan das *πάσχα σταυρώσιμον* und am 16. Nisan das *πάσχα ἀναστάσιμον* oder das eigentliche Osterfest begangen wurde, einen Brief schrieb, in welchem er unter Androhung der Excommunikation Anschluß an die in der römischen und der gesammten abendländischen Kirche übliche Zeit und Weise, das Osterfest zu feiern, von ihm und seinen Nachbarn forderte. Da Polykrates in seinem und der übrigen Kleinasiaten Namen ebenso ruhig und gemessen, als bestimmt ablehnend antwortete (s. sein Schreiben bei Euseb. hist. eccl. V, 24), hob Victor, der sich inzwischen der Uebereinstimmung auch mehrerer orientalischer Bischöfe, namentlich derer in Palästina, in Pontus und des korinthischen, mit seiner römischen Osterpraxis versichert hatte, ohne Weiteres die Kirchengemeinschaft mit den Kleinasiaten auf. Dieser rasche Schritt fand aber keineswegs die Billigung aller der sonst mit Victor gleichgesinnten Bischöfe. Mehrere von ihnen und namentlich der ehrwürdige Irenäus von Lyon tadelten denselben mit edlem Freimuthe und heiligem Ernste; das betreffende Schreiben des Irenäus hat uns Eusebius (a. a. O.) wenigstens zum großen Theile aufbewahrt. Der Erfolg war, daß Victor seine harte Maßregel zurücknehmen mußte und daß, befördert durch das eifrige, vermittelnde Eingreifen der Bischöfe Palästina's, namentlich des Narcissus von Jerusalem und Theophilus von Cäsarea, der Friede in der gesammten Kirche wiederhergestellt, zugleich aber auch das allmähliche Obsiegen der heidenchristlichen oder antiquartodecimanischen Osterpraxis angebahnt wurde (vgl. überhaupt Euseb. V, 22—25). — Auch an den Anfängen der monarchianischen Streitigkeiten hat Victor sich betheiligt, indem er den dynamistischen Monarchianer Theodotus den Gerber (*ὁ σκυτεύς*) aus Byzanz, einen Läugner der Gottheit Christi, welcher Christum gleich den Ebioniten für einen bloßen Menschen erklärte, aus der Kirchengemeinschaft ausstieß und so zur Begründung jener heterodoxen Schule der Theodotianer (z. B. Asclepiades, Theodotus der Geldwechsler, Natalius Confessor, angeblich auch Artemon) veranlaßte, welche einige Zeit in Rom, aber getrennt von der römischen Kirche existirte (Euseb. V, 28). Das diesen rationalisirenden und zugleich ebionitisirenden Dynamisten entgegengesetzte Extrem des Patripassianismus oder der Vereinerleiung von Sohn und Vater, wie dasselbe damals von dem Confessor Praxeas aus Kleinasien vertreten wurde, scheint Victor einigermaßen begünstigt zu haben; wenigstens scheinen einige Aeußerungen Tertullian's darauf hinzudeuten (Tert. adv. Prax. c. 1; Append. ad libr. de Praescript. c. 53).

Victor II., Pabst, vorher Gebhard, Bischof von Eichstädt, Verwandter und vertrauter Rathgeber Kaiser Heinrich's III., des Schwarzen, wurde von diesem nach fast einjähriger Sedisvakanz zum Nachfolger des 1054 gestorbenen Leo IX. ernannt und am Gründonnerstage 1055 in Rom gekrönt. Wenn man Leo von Ostia, dem berühmten Chronisten von Montecassino, trauen darf (Chronic. Casinense II, 89), so war es

eigentlich Hildebrand, damals Subdiakon der römischen Kirche, der Gebhard's Erhebung zum päbstlichen Stuhle bewirkte, indem er den Kaiser, der sich keineswegs geneigt hiezu zeigte, durch die dringendsten und unermüdlichsten Vorstellungen endlich dazu zu bewegen wußte, daß er seinem klugen und bis dahin ihm treu ergebenen Vetter, dem mächtigsten und reichsten Kirchenfürsten des damaligen Deutschlands, seine Genehmigung zur Erlangung der dreifachen Krone ertheilte. Gerade daß Victor als Bischof von Eichstädt ein eifriger Anhänger der kaiserlichen Interessen und ein fast unaufhörlicher Widersacher der Bestrebungen Leo's IX. gewesen war, scheint ein Hauptbestimmungsgrund für Hildebrand gewesen zu seyn, eben diesem Manne auf den Stuhl Petri zu verhelfen, um so das kaiserliche Feldlager in sich selbst zu theilen und gerade den gefährlichsten Gegner aus demselben für die Sache der Kirche zu gewinnen. Das Experiment glückte auch vortrefflich. Victor ging wenigstens auf das Hauptbestreben der von Hildebrand geleiteten kirchlichen oder cluniacensischen Partei, auf die Bekämpfung der Simonie und Priesterehe, als der vornehmsten Krebsschäden des damaligen kirchlichen Lebens, mit vielem Eifer ein, erließ gleich nach seiner Stuhlbesteigung von einer florentinischen Synode aus energische Verbote wider jene Uebel, ließ in demselben Jahre (1055) zwei Concilien in Frankreich abhalten, eines zu Lyon durch Hildebrand, ein anderes zu Lisieux unter einem anderen Legaten, welche Beschlüsse in gleichem Sinne fassen mußten, desgleichen 1056 ein Concil zu Toulouse von ganz ähnlicher Tendenz. Auch wirkte er in Deutschland, wohin er im Herbste 1056 auf Besuch gereist war und wo er Zeuge des frühzeitigen Todes Heinrich's III. zu Goslar werden mußte, in gleichem Geiste und mit nicht geringerer Energie, zumal seitdem der Wunsch des sterbenden Kaisers ihn gewissermaßen zum Vormunde von dessen minderjährigem Söhnchen Heinrich IV. und zum Rathgeber der Kaiserin Wittwe Agnes bestellt hatte. Er starb aber schon bald nach seiner Rückkehr nach Italien, im Sommer 1057, und wurde durch diesen allzuzeitigen Tod an der gehörigen Befestigung und weiteren Verfolgung seiner heilsamen Neuerungen verhindert, deren glücklichere Wiederaufnahme und siegreiche Durchführung erst späteren Päbsten, wie Nikolaus II., Alexander II. und vor allem Hildebrand als Gregor VII. vorbehalten bleiben sollte. Vergl. Pagi, Breviarium Paparum Romm. T. I, p. 528 ff.; Höfler, Geschichte der deutschen Päbste und Gfrörer, Gregor VII., Bd. I. S. 560; Kirchengesch. IV, 613 ff.

Victor III., Pabst, vorher Desiderius, Abt von Montecassino (Sohn Landulf's V., Fürsten von Benevent), wurde seiner ausgezeichneten kirchlichen Gesinnung und sittlichen wie politischen Tüchtigkeit halber, von dem sterbenden Gregor VII., dem er schon bei seinen Lebzeiten ein Hauptfreund und Rathgeber gewesen war, als sein würdigster Nachfolger bezeichnet und deshalb von den Cardinälen im Jahre 1086 gewählt, weigerte sich aber die bereits empfangenen Insignien der päbstlichen Würde zu behalten, indem er aus Rom entwich und über Terracina, wo er sie feierlich niederlegte, in sein Kloster zurückkehrte. Es währte fast ein ganzes Jahr, bis er sich endlich auf einem capuanischen Concil durch die inständigen Bitten der Cardinäle zur definitiven Annahme der ihm übertragenen, hohen Würde bewegen ließ (Frühjahr 1087). Er trat nun sehr energisch im Geist und in der Richtung seines großen Vorgängers auf, excommunicirte auf einer Synode zu Benevent seinen kaiserlichen Gegenpabst Clemens III., der sich kurz zuvor in Rom festgesetzt und fast diese ganze Stadt für sich gewonnen hatte, erließ zugleich ein Verbot aller Laieninvestituren, forderte die Italiener zu einem gemeinsamen Unternehmen, einer Art von Kreuzzug, gegen die Saracenen in Afrika auf und verbot allen seinen Bischöfen und Klerikern, irgend welche Gemeinschaft mit dem widerspenstigen Erzbischofe Hugo von Lyon zu unterhalten, der zusammen mit Abt Richard von Marseille sich gegen seine päbstliche Autorität aufgelehnt und arge Verleumdungen wider seine Person ausgesprengt hatte. Mitten in diesen Kämpfen und zum Theil weitausschauenden Entwürfen, raffte ihn der Tod weg, nachdem er kaum ein halbes Jahr aktiver Inhaber der päbstlichen Würde gewesen war (September 1087). Vgl. Leonis Ostiens. Chron.

Casin. contin. a Petro Diacono, l. III, c. 71, p. 480 sq. Muratori, Geschichte Italiens im M. A., VI, 464 ff.

Victor IV., Pabst. Diesen Namen haben zwei Gegenpäbste im 12. Jahrhundert geführt, zuerst der vorherige Cardinal Gregorius Conti, Nachfolger Anaclet's II. († 1138), aber bereits nach Verlauf von zwei Monaten durch den Einfluß des heiligen Bernhard von Clairvaux zur Unterwerfung unter den mächtigeren Innocenz II. (1138 bis 1143) bewogen (s. Petrus Diac. im Chron. Casinense, l. IV, c. 130); sodann der frühere Cardinal Octavianus, ghibellinischer Gegenpabst Alexander's III. seit 1159, von Kaiser Friedrich Barbarossa anerkannt und mit starkem Arme beschützt, aber trotz der beiden unter seinen Auspicien gehaltenen Synoden zu Pavia (1160) und zu Lodi (1161) und deren wider Alexander gerichteten Beschlüsse diesem gewaltigen Gegner weder an kirchlichem Machtumfange, noch an moralischem Ansehen und Einflusse auch nur von ferneher gleichkommend, 1164 zu Lucca gestorben und von Paschalis III. gefolgt, der eine Zeit lang wenigstens glücklicher war in seinem Kampfe wider den gewaltigen Alexander. S. v. Raumer, Hohenstaufen II, 123 ff.; Reuter, Geschichte Alexander's III. und der Kirche seiner Zeit I, 129. 401 ff. Zöckler.

Victor, Bischof von Antiochien (daher Antiochenus genannt), lebte um das Jahr 400, also zur Zeit des Chrysostomus, und machte sich durch einen Commentar zum Evangelium des Marcus (in Maxima Bibliotheca veterum Patrum. T. IV. Lugd. 1677, p. 370 sq.) bekannt. Er vertheidigte darin die in der Kirche vor seiner Zeit herrschende Ansicht, daß der Christ für die Beobachtung des Fastens vollkommene Freiheit habe.

Victor, auch Claudius Marius Victor und Victorinus genannt, Dichter und Rhetor aus Marseille, lebte in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts und schrieb in Hexametern einen Comment. in Genesin und eine Epistola ad Salomonem Abbatem de perversis suae aetatis moribus; s. Maxima Bibliotheca etc. T. VIII, p. 418 sq.

Victor, Bischof von Cartenna, dessen Leben in die Mitte des 5. Jahrhunderts fällt, schrieb Adversus Arianos ad Gensericum, Vandalorum regem; de poenitentia publica; epistola consolotoria ad Basilium und mehrere Homilien, — Schriften, die wir zum Theile nicht mehr besitzen.

Victor, Bischof von Capua, daher Capuanus genannt, starb um das Jahr 544. Er gilt als der erste lateinische Catenator, schrieb hauptsächlich de Cyclo Paschali, — ein Werk, von dem sich jetzt nur noch Fragmente bei Beda finden, — ferner Scholia veterum patrum, und verfaßte eine lateinische Uebersetzung der Evangelienharmonie von Ammonius Alexandrinus (Harmonia Evangeliorum Ammonii Alexandrini etc. Col. 1532).

Victor, Bischof von Tununa, lebte im 6. Jahrhunderte und starb um das Jahr 566. Er gehörte zu den Gegnern der vom Kaiser Justinian ausgesprochenen Verdammung der sogenannten drei Capitel und wurde wegen seiner Bestreitung derselben nicht bloß mit Gefängniß, sondern auch mit Verbannung gestraft. Er schrieb ein Chronicon ab orbe condito, von dem wir aber nur noch denjenigen Theil besitzen, welcher die Zeit vom Jahre 444 bis zum Jahre 465 umfaßt, s. Thesaurus temporum Eusebii Pamphili opera et studio Josephi Justi Scaligeri. Amstelod. 1658. T. II, p. 1 sq. Thesaurus Monumentorum ecclesiasticorum sive Henrici Canisii Lectiones antiquae, ed. Jacobus Basnage. Vol. I. Antwerp. 1725, p. 321 sq.

Victor, Bischof von Carthago (646), ist nur durch einen an den Pabst Theodor I. gerichteten Brief bekannt, in dem er seine Erhebung auf den bischöflichen Stuhl anzeigte und die Lehre von zwei Willen in Christo bestätigte.

Victor, Bischof von Vita (Vitensis, nicht wie oft irrig angegeben wird, Bischof von Utica), lebte in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts und schrieb im Jahre 487 Historia persecutionis Africanae sub Genserico et Hunnerico Vandalorum regibus

in Th. Ruinarti Historia persecutionis Vandalicae. Par. 1694; Ven. 1732. Vgl. F. Papencordt, Geschichte der vandalischen Herrschaft in Afrika. Berlin 1837, S. 66 f.; 113 f.; 269 f. Eine ganze Reihe von Männern mit dem Namen Victor gehört übrigens zu den Märtyrern und Heiligen der römischen Kirche, s. ausführliches Heiligen-Lexikon nebst beigefügtem Heiligen-Kalender. Köln und Frankfurt 1719, S. 2262—2271. Neudecker.

Victorinus Bischof von Pettau (Petau, Petavionensis, Petabionensis), einer Stadt an der Drau in Steiermark, dem alten Panonien, nicht aber Bischof von Poitiers, wie nach dem römischen Martyrologium Baronius mit einigen anderen Schriftstellern angibt, lebte um das Jahr 290, wird seiner Geburt nach als ein Grieche bezeichnet und fungirte, nach Angabe des Cassiodor und Hieronymus als Rhetor, bevor er zur bischöflichen Würde gelangte. Nach dem Urtheile des Hieronymus war er mehr des Griechischen als des Lateinischen mächtig, und wenn auch Hieronymus meinte, daß in den Schriften des Victorinus ein tiefer Sinn liege, legte er ihnen doch in rhetorischer Beziehung keine Bedeutung bei. Wie Hieronymus weiter angibt, theilte Victorinus chiliastische Vorstellungen. Zu den Schriften, die er abgefaßt haben soll, aber verloren gegangen sind, gehören: Liber adversus omnes haereses; Carmina de Jesu Christo Deo et homine; Lignum vitae. Ohne Grund wird ihm die Abfassung der in Cyprian's Werken vorkommenden Hymnen De cruce seu de Pascha und De baptismate beigelegt. Ein Fragment, De fabrica mundi, in dem sich auch chiliastische Vorstellungen finden, hat Cave (s. unten) herausgegeben, und nach Hieronymus hat Victorinus überhaupt zu den meisten Büchern des Alten Testaments Commentare geschrieben. Auch einen Commentar zur Offenbarung Johannis soll er abgefaßt haben, dessen Aechtheit aber bezweifelt wird, weil in demselben die chiliastischen Meinungen des Cerinth verworfen werden und die Epitome des Theodorus, der unter der Regierung des Kaisers Justinian lebte, erwähnt wird. Andere, welche die Aechtheit vertheidigen, berufen sich darauf, daß die für die Unächtheit angeführten Gründe auf interpolirten Stellen beruhen, und daß auch solche Aeußerungen und Meinungen dargelegt werden, welche der Zeit angemessen seyen, zu welcher Victorinus lebte. Er starb nach dem römischen Martyrologium den Märtyrertod unter Diocletian um das Jahr 303. Vergl. Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclesiastiques par L. Ellies du Pin. T. I. à Paris 1693, p. 194. Guilielmi Cave Scriptorum ecclesiasticorum Historia Literaria. Genevae 1693, p. 73 sq. Maxima Bibliotheca veterum Patrum etc. Tom. III. Lugd. 1677, der Commentar zur Apokalypse p. 414 sq. Neudecker.

Victricius, der Heilige. Von ihm wird erzählt, daß er zuerst Soldat gewesen sey. Weil er den Soldatenstand habe verlassen wollen und zum Christenthume sich bekehrt habe, sey er von dem heidnischen Feldherrn zu harten Qualen verurtheilt worden, doch sey der Lictor, welcher die Exekution an ihm vollziehen sollte, erblindet, die Fessel aber, mit der Victricius gebunden war, von selbst gesprungen, so daß nun Victricius, in Folge dieser Wunder, frei gelassen worden sey, und Viele zum Christenthume sich bekehrt haben sollten. Um das Jahr 380 oder 390 soll Victricius noch Bischof von Rouen geworden seyn und als solcher sich dem Missionsgeschäfte, besonders im Hennegau und am Kanal, gewidmet haben; Manche setzen jedoch seine Missionsthätigkeit noch vor die Zeit seiner Besteigung des bischöflichen Stuhles. Mit Martin von Tours und Paulinus von Nola stand er in enger Verbindung. Als Bischof reiste er, wie weiter angegeben wird, im Jahre 393 oder 394 nach England, um hier den Kirchenfrieden zu vermitteln, der durch die Anhänger des Pelagianismus gestört worden war, doch fiel er selbst auch in den Verdacht der Irrlehre. Er mußte deshalb nach Rom reisen (403), um hier seine Rechtgläubigkeit vor dem Pabste Innocenz I. darzulegen. Er bewies sie und Innocenz übergab ihm eine Schrift, welche die Bestimmungen der kirchlichen Disciplin enthielt und sowohl für Victricius als auch für die Gläubigen überhaupt eine Richtschnur des Verhaltens seyn sollte. Er starb wahrscheinlich um das

Jahr 407 oder 408 und hinterließ eine Schrift De laude Sanctorum, herausgegeben vom Abte Lebeuf, Par. 1739. Sein Gedächtnißtag ist der 7. August. **Neudecker.**

Viehzucht bei den Hebräern. Schon in Bd. VI. S. 146 ff. ist von der Viehzucht der Hebräer die Rede gewesen, wie dieselbe nicht nur während der nomadischen Patriarchenzeit, sondern auch noch nach Besitznahme Kanaans in Verbindung mit dem Ackerbau betrieben wurde. Einen Begriff von der Stärke der Viehzucht zu verschiedenen Zeiten erhalten wir aus den Angaben 1 Sam. 25, 2. 1 Kön. 5, 3. 8, 63. 2 Chron. 35, 7; Ps. 144, 15. und aus der Notiz bei Joseph. de bell. jud. 6, 9, 3. daß die Zahl der Osterlämmer in einem Jahre 256,000 Stücke betragen habe. Hinsichtlich der Zucht der Esel, Kameele, Maulthiere, Pferde, Hunde, Hühner, Tauben vergleiche man die betreff. Artikel. Es sind hier noch die die Zucht des Rindviehes, der Schafe und Ziegen betreffenden Notizen und die darauf sich beziehenden gesetzlichen Bestimmungen nachzuholen. Diese drei Viehgattungen werden als die gebräuchlichsten Haus- und Opferthiere gewöhnlich (schon 1 Mos. 1, 25) im Gegensatz gegen חַיַּת הַשָּׂדֶה zusammengefaßt unter dem Gemeinnamen בְּהֵמָה, brutum; die stehenden Unterabtheilungen desselben (3 Mos. 1, 2 ff. 22, 21. 4 Mos. 15, 3. 22, 40; vergl. Ps. 8, 8) sind בָּקָר und צֹאן, Rindvieh und Kleinvieh.

1) Das Rindvieh, בָּקָר, nach Gesen. vom Pflügen (בקר, den Boden spalten) benannt = Pflugvieh, wie armentum von arare, nach Anderen von den gespaltenen Klauen (vgl. Meier, Wurzelw. S. 475 und Saalschütz, Arch. I, 81 ff. Anm.), ist Collektivbezeichnung. Nomen unit. ohne Bezeichnung des Geschlechts und Alters ist שׁוֹר, chald. תּוֹר, arab. ثَوْر, taurus, auch אֶלֶף, אַלּוּף (das Gesellige oder das Jochvieh, Meier a. a. O. S. 380); zur Bezeichnung des Geschlechts dient פַּר, פָּרָה, der Stier, die Kuh in der vollsten Kraft und Fruchtbarkeit, juvencus, juvenca (daher שׁוֹר פָּר u. פַּר הַשּׁוֹר Ps. 69, 32. Richt. 6, 25). Der junge Stier und Kuh, vitulus — a, heißt jedoch vorzugsweise עֵגֶל, עֶגְלָה (= das Runde, Wohlgenährte? s. dagegen Meier a. a. O. S. 37), doch nicht nur einjährig, Mich. 6, 6., sondern noch dreijährig (Jes. 15, 5. Jer. 48, 34), schon zur Arbeit tauglich (Richt. 14, 18. Hos. 10, 11. מְלֻמָּדָה אֹהַבְתִּי לָדוּשׁ), während das säugende Kalb, שׁוֹר, עֵגֶל בֶּן בָּקָר (1 Mos. 18, 7. 3 Mos. 1, 5. 9, 2. 1 Sam. 14, 32), das eben erst geworfene שְׁגַר אֲלָפִים (5 Mos. 7, 13. 28, 4. 18.), heißt. Für den Stier in der Kraft seines Alters steht poet. auch אַבִּיר Ps. 22, 13. 50, 13. 68, 30. Jes. 34, 7. Unter מְרִיא, בְּרִיא, wofür sonst auch עֵגֶל מַרְבֵּק, Anbindling, steht (1 Sam. 28, 24. Jer. 46, 21. Am. 6, 4. Mal. 4, 2.) ist vorzugsweise im Stalle gemästetes junges Rindvieh zu verstehen (*μόσχος σιτευτός*) im Unterschied vom Waidevieh (2 Sam. 6, 13. 1 Kön. 1, 9. 19, 25. Jes. 1, 11. 11, 6. Ezech. 39, 16. Am. 5, 22). — Nach Hasselquist R. 180 ist jetzt das galiläische Rindvieh kleiner als das unserige, hat auch kürzere Hörner und auf dem Rücken oberhalb der Vorderfüße einen Fettanwuchs. Doch ist hier auch ein Unterschied. Am kleinsten soll es sein in der Umgegend von Jerusalem, besser am obern Jordan und am Tabor, am besten auch jetzt noch, wie vor Alters, im Ostjordanlande (Schubert R. III. S. 114). Wie stark auch, abgesehen von den Bd. VI. S. 149 f. genannten Viehzuchtbezirken Basan, Gilead, Saron und Karmel im ganzen Lande in den besseren Zeiten die Rindviehzucht getrieben wurde, das zeigt nicht nur der starke Verbrauch für's Opfer, sondern läßt sich auch daraus schließen, daß Rindfleisch, besonders Kalbsfleisch (5 Mos. 12, 21. 1 Sam. 14, 32. 28, 24. 2 Sam. 12, 4. 1 Kön. 4, 23. 19, 21. 2 Chron. 18, 2. Neh. 5, 18. Jes. 22, 13. Am. 6, 4. Spr. 15, 17. Matth. 22, 4. Luk. 15, 23) und Milch (חָלָב אֶרֶץ זָבַת חָלָב Jos. 5, 6 u. ö., durch Wärme geronnene, חֶמְאָה Richt. 4, 19. 5, 25. 2 Sam. 17, 29. Jes. 7, 15. 22. Spr. 30, 33; גְּבִינָה Hiob 10, 10), wohl auch Käse חֲרִיצֵי הֶחָלָב, LXX. *τρυφαλίδας* 1 Sam. 17, 18. שְׁפוֹת בָּקָר 2 Sam. 17, 29. Targ. Syr. Rabb. Käsemacherthal, *φάραγξ τῶν τυροποιῶν* in Jerusalem Joseph. bell. jud. 5, 4. 1. Instrument zum Käseschneiden M. Schabb. 17, 2) zu den gemeinsten

Nahrungsmitteln des Volkes gehörte, wogegen bei manchen alten Völkern das Essen des zum Ackerbau nützlichen Rindviehes verpönt war (Ael. anim. 12, 34. Varro, r. rust. 2, 5. 6. Plin. h. n. 8, 70. Val. Max. 8, 1. Cic. nat. deor. 2, 65. Arat. phaen. 132. Virg. Georg. II, 535 sqq. — ante impia quam caesis gens est epulata juvencis, im goldenen Zeitalter, auf das nach Michaelis, Jes. 65, 25., anspielen soll). Ueber die Wichtigkeit des Rindviehs für den Ackerbau s. Spr. 14, 4. Seine Anwendung bei landwirthschaftlichen Geschäften kommt oft in der heil. Schrift vor, besonders beim Pflügen, Eggen (5 Mos. 22, 10. Richt. 14, 18. 1 Kön. 19, 19 f. Jes. 30, 24. Hos. 10, 11. Am. 6, 12. Hiob 1, 14; vgl. Jos. Alt. 12, 4. 6), und beim Dreschen (s. Bd. III. S. 505); auch zum Ziehen (4 Mos. 7, 3 ff. 1 Sam. 6, 7. 2 Sam. 6, 3. 6. (und Lasttragen 1 Chron. 12, 40?) brauchte man das Rindvieh. Man trieb es an mit dem מַלְמָד; chald. פְּרַשׁ, rabbin. auch מַרְדֵּעַ, מַסְקֵד, dessen eiserne Spitze (ין) דָּרְבָן heißt (Richt. 3, 31. 1 Sam. 13, 21. Pred. 12, 11), griech. *κέντρον* (Sir. 38, 25. Apgesch. 9, 5. 26, 14), *βούκεντρον*, *βούπληξ*, stimulus (s. Schöttgen, de stim. boum. Frcf. ad V. 1717. Bochart, hieroz. I, 408 sqq.). Dieser war, wenn mehrere Paare vorgespannt waren, oft von ansehnlicher Länge, wie Maundrell berichtet, Ochsenstachel von 8 Fuß Länge gesehen zu haben, mit scharfer Spitze am dünnen Ende und am dicken mit einer kleinen Hacke, um die am Pfluge hängende Erde abzustoßen. Den Sommer brachte das Rindvieh auf der Weide zu (Luk. 2, 8 ff.), bei Nacht im Pferch (גְּדֵרָה, מִכְלָא), vom Eintritt der Regenzeit im November an bis gegen das Passah in Ställen (אֻרְוָה, wie praesepe = Verzäunung, Hürde, Stall, 2 Chr. 32, 28), wo sie Streu erhielten (רְפָתִים, Hab. 3, 17) und wo ihnen Futter in der Krippe, אֵבוּס (Jes. 1, 3. Hiob 39, 9. Spr. 14, 4. *φάτνη* Luk. 13, 15) gegeben wurde. מַרְבֵּק (von רבק, anbinden), bezeichnet speciell den Maststall. Ueber die ägyptischen Viehställe vgl. Wilkinson II, 134. Das **Futter** bestand in frischem Gras und Heu (4 Mos. 22, 4. Dan. 4, 29. Hiob 40, 10. Ps. 106, 20. Spr. 27, 25. Am. 7, 1. Sir. 38, 28), in Häckerling, תֶּבֶן (Jes. 11, 7. 65, 25; s. Meier, Wurzelw. S. 196 f.) und Gemengsel, בְּלִיל, von Hafer, Wicken, Gerste, Bohnen (Hiob 6, 5. 24, 6. Jes. 30, 24), dem man wohl auch Salz beimischte, בְּלִיל חָמִיץ (Jes. 30, 24; vgl. Plin. 10, 93. 31, 41. Plut. qu. nat. 3. Bochart hieroz. I, 55). Der Mist, צְפִיעַ, wurde nicht sowohl zum Dünger, als vielmehr gedörrt als Brennmaterial selbst zum Backen (Ezech. 4, 15) gebraucht, was auch heute noch geschieht (Rüppell, Abyss. I, 330. Russegger R. II. II, 37. Berggren R. III, 163; Bochart a. a. O. I, 338 f.). — Eine Rinderpest finden wir nur 2 Mos. 9, 3. erwähnt. Vergl. über die Rinderpest in Aegypten: Pruner, Krankh. d. Orients, S. 108 f. 112; Lepsius, Br. a. Aegypt. S. 14. — Auf das Rindvieh insbesondere beziehen sich folgende **gesetzliche Bestimmungen**: 1) Ochsen und Esel dürfen nicht zusammen an den Pflug gespannt werden (5 Mos. 22. 10), wofür der Grund nicht sowohl darin liegt, daß es eine Herabwürdigung des Ochsen ist (Mich. mos. R. III. §. 166) oder weil es eine Thierquälerei sey, Thiere von ungleichem Schritt zusammenzuspannen (Saalschütz, mos. R. I, 176), als vielmehr überhaupt darin, daß nicht **Verschiedenartiges**, כִּלְאַיִם (s. Real-Encykl. Bd. VII. S. 723. IX, 182) zusammengebracht werden sollte. Nach M. Kilaim 8, 2 sqq. Bab. kam. 5, 7. ist das Verbot allgemeiner vom Zusammenspannen eines reinen und unreinen Thieres zu verstehen; Jeder, der mit verschiedenen Thieren fährt, soll mit 40 Geißelhieben bestraft werden. 2) Dem dreschenden Ochsen darf das Maul nicht verbunden werden (5 Mos. 25, 4; vgl. 1 Kor. 9, 9. 1 Tim. 5, 18), was noch jetzt die Orientalen beobachten, wenigstens die Muhamedaner (Robins. Pal. II, 521; vgl. Wellsted R. I. S. 194. Lynch, Ber. S. 204. Russel, Al. I, 99. Buckingham, Mesop. S. 288. Höst, Marokko S. 129), und was Sch. ar. Chosch. ham. 338 auch auf jede andere Art von Thieren bei ähnlichen Arbeiten ausdehnt; die Uebertretung soll mit 40 Geißelhieben bestraft werden. 3) Ein Rind, das einen Menschen todt stößt, soll gesteinigt und sein Fleisch soll nicht gegessen werden (2 Mos. 21, 28 ff.; vgl. 1 Mos. 9, 5. u. Plat. de leg. 9. p. 873).

Der Besitzer des Rindes geht straflos aus, wenn dasselbe nicht schon vorher stößig gewesen ist. Ist dieß der Fall, so muß der Besitzer auch sterben, falls die Verwandten es verlangen und sich nicht mit Geld abfinden lassen. Diese und andere Bestimmungen über Beschädigung durch Rinder (V. 32. 35 f.) gelten übrigens auch für andere Thiere, und Baba kam. 5, 7. dehnt sie auch auf's Geflügel aus. Rinder werden hier nur genannt, weil mit ihnen am häufigsten solche Fälle sich zutragen. Saalschütz, mos. R. II. S. 865. 4) Wer einen Ochsen gestohlen und dann verkauft oder geschlachtet hat, soll 5 Ochsen als Ersatz geben (2 Mos. 21, 37), wie Knobel meint, weil er für seinen Herrn besonderen persönlichen Werth gehabt haben konnte und nun nicht mehr zu ersetzen war, besser: weil das Verbrechen schon weiter durchgeführt und die Reue unwahrscheinlicher ist, während dagegen das geringere Strafmaß, wenn das Thier noch lebendig in den Händen des Diebs sich befand (außer Zurückgabe des gestohlenen nur Hinzufügung eines gleichen Thiers, 2 Mos. 22, 3), dem Diebe noch zum Antrieb werden konnte, in sich zu gehen und das Gestohlene zurückzugeben (s. Calvin, Baumg., Keil z. d. St.). 5) Einem verlaufenen oder gefallenen Ochsen soll, wer es sieht, zurechthelfen, auch wenn er dem Feinde gehört (2 Mos. 23, 4. 5 Mos. 22, 1. 4). 6) Castration des Rindviehs war verboten nach der alten jüdischen Erkärung von 3 Mos. 22, 24; vgl. Jos. Alt. 4, 8. 40. Schulch. ar. eb. haës. 5, 11. Michaelis, mos. R. III. §. 168. Saalschütz I. S. 177. Ewald Alt. S. 187 — ein Verbot, das, wie andere ähnliche, sich ergibt aus dem Princip der Vollkommenheit und Unverletzlichkeit der von Gott geschaffenen Natur. Clericus dagegen meint, uncastrirte Stiere hätte man nicht ohne Gefahr beim Ackerbau gebrauchen können, und versteht, wie neuerdings Knobel z. d. St., עָשָׂה vom Opfern. 7) Das Sabbathgesetz galt auch dem Vieh. 2 Mos. 20, 10. 23, 12. 5 Mos. 5, 14.; vgl. Spr. 12, 10. Dion. Hal. 1, 33. Tib. 2, 1. 5 ff. Vgl. über das Rindvieh Boch. hieroz. I. p. 273—326. 412—433.

Das Kleinvieh, צאן = Heerdenvieh (צֹנֶא 4 Mos. 32, 24. צֹנֶה Ps. 8, 8., μῆλα), Collectivname für Schafe und Ziegen; für erstere κ. ἐξ. steht צאן 1 Sam. 25, 2. für's männliche Geschlecht 1 Mos. 30, 39., für's weibliche 31, 10. Vox unitatis ist שֶׂה für beide Abtheilungen von Kleinvieh (4 Mos. 15, 11 u. ö.), daher שֶׂה näher bestimmt wird als Schaf durch שֵׂה כְשָׂבִים und als Ziege durch שֵׂה עִזִּים 5 Mos. 14, 4; vgl. Boch. a. a. O. S. 451 ff. Das Kleinvieh lieferte außer Milch und Fleisch zur Nahrung namentlich das Fell, Wolle und Haare zur Bekleidung. Betreffend a) die Zucht der Schafe (אַיִל, chaldäisch דְּכַר, Esra 6, 9. Schafbock; Leithammel talmud. מַשְׁכְּבִיתָא u. קַרְקַשְׁתָּא, Buxt. lex. talm. p. 2389, Mutterschaf רָחֵל; כַּר, fettes Weidelamm nach Syr. u. Targ. פַּטִּים = fett; כֶּבֶשׂ u. כֶּשֶׂב, Lamm von einem Jahr und drüber; chald. אִמַּר, Esr. 6, 9 u. ö.; טָלֶה, טְלִי, Milchlamm; מִשְׁנִים 1 Sam. 15, 9., nach Einigen zweijährige, nach Anderen Herbstlämmer, die kräftiger sind, Varro r. rust. 2, 2. 18. Plin. hist. nat. 8, 72.; secundo partu editi, nach dem Zusammenhang schwerlich Schafe von geringerer Güte; vgl. Bochart a. a. O. S. 458 ff. 582 ff.), so war diese auch in der nachnomadischen Zeit in manchen Gegenden noch von nicht geringem Belang. Uebrigens scheint die geringere Wichtigkeit, welche die Schafzucht für das Volk als ein ackerbauendes hat, auch damit angedeutet zu seyn, daß ein gestohlenes Schaf nicht wie ein Ochse 5fach, sondern nur 4fach ersetzt werden mußte (2 Mos. 21, 37. vgl. 2 Sam. 12, 6). Für die Schafe gewährten besonders die trockenen Bergtriften (Jes. 7, 25) treffliche Weide, mit ihren würzigen und salzigen Kräutern. Nicht nur Könige und reichere Männer, wie Isai und Nabal, waren Schafhalter, sondern auch ärmere (2 Sam. 12, 3) Leute, was schon der vielfache Nutzen des Schafviehs für's häusliche Leben erwarten läßt. Das Fleisch der Lämmer und Schöpse war ein beliebter Braten (1 Sam. 25, 18. 2 Sam. 12, 4. 1 Kön. 4, 23. Nehem. 5, 18. Jes. 22, 13. Am. 6, 4. Tob. 7, 9. 8, 21). Auch die Schafmilch (5 Mos. 32, 14. cf. Diod. Sic. 1, 87. Plin. 28, 9. Strab. 17, 835. Col. r. rust. 8, 2. Diosc. 2, 65) wurde gebraucht, und besonders war die unter jenem Himmelsstrich besonders feine Wolle (צֶמֶר, גֵּז

3 Mos. 13, 47. 5 Mos. 22, 11. Ezech. 34, 3. Hiob 31, 20. Spr. 27, 26. 31, 13) von Wichtigkeit für die Bekleidung. Ueber den Mischzeug שַׁעַטְנֵז vergl. Bd. VII, 723. Bei größeren Schafhaltern war die Schafschur ein fröhliches Familienfest (1 Sam. 25, 2 ff. 2 Sam. 13, 23.; vgl. 1 Mos. 31, 19. 38, 12). Ein Zehnten von der Schafschur (רֵאשִׁית גֵּז צֹאן) wird 5 Mos. 18, 4. erwähnt. Ueber die Hirten und deren Geräthe, Weiden, Hürden, Hunde u. s. w. s. Bd. VI. S. 147 u. Boch. l. c. C. 44. 45. Welcher Race die Schafe Palästina's in alter Zeit vorzugsweise angehörten, können wir nicht entscheiden. Wenn nach Robins. Pal. II. 391. Schubert III, 118. vergl. Buckingh. Syr. II. S. 92 im heutigen Palästina alle Schafe zu der afrikanischen Race gehören, mit krummer erhabener Nase, langen herabhängenden Ohren, kurzem, breitem Schwanz, oft mehr als 15 Pfund schwer, aus markigem, in der Küche oft statt Butter gebrauchtem Fett bestehend, und wenn אַלְיָה (2 Mos. 29, 22. 3 Mos. 3, 9. 7, 3. 8, 25. 9, 19.) nach Jos. Alt. 3, 9, 2. und dem arab. أَلْيَة die cauda ovis pinguis ist (s. Bd. X. S. 639; dagegen Saalschütz, mos. R. I, 258 f., nach LXX. = ὀσφύς), so waren wohl schon damals diese Fettschwänzer, die ihren Schwanz auf einem kleinen Rollwägelchen nachziehen, in Palästina einheimisch (vgl. Leo Afr. p. 753. Herod. 3, 113. Ael. h. an. 3, 3. 10, 4. Plin. h. nat. 8, 75. Sonnini R. II, 358), wie auch aus M. Schabb. 5, 4. hervorzugehen scheint. Doch hat das Beduinenschaf in Nordarabien und das kurdische keinen Fettschwanz (Burkh. Bed. S. 162. 165). Die Farbe der Schafe ist im Morgenlande gewöhnlich weiß (Jes. 1, 18. Ezech. 27, 18. Dan. 7, 9. Hohesl. 6, 5. Offenb. 1, 14). Hie und da kommen schwarze (חוּם 1 Mos. 30, 32 f.) Schafböcke vor, während dagegen die Ziegen meist einfarbig sind, schwärzlich, dunkelbraun oder graulich, selten weiß und weißgefleckt. Jakob hat sich daher scheinbar mit dem Schwarzen und Gefleckten unter den Schafen und den Gefleckten unter den Ziegen einen geringen Lohn ausgebeten (vgl. Bd. VI. S. 375). Hinsichtlich der Erzielung abnorm farbiger Schafe durch Kunst vergl. Plin. hist. nat. 7, 10. 31, 9. Ael. h. an. 8. 21. Rosell. mon. civ. I, 246. Boch. l. c. I, 618 sqq. Vergl. überhaupt über die Schafzucht der Morgenländer Michaelis verm. Schr. I, 118 ff.

b) Die Ziegen (Ziegenbock überhaupt, תַּיִשׁ 1 Mos. 30, 35. 32, 15. Spr. 30, 31., während שָׂעִיר, שְׂעִיר עִזִּים, chald. צְפִיר, den älteren und עַתּוּד den jüngeren zu bedeuten scheint. Bd. X, 623; das Böckchen גְּדִי; die weibliche Ziege עֵז von עָזַז, auch שְׂעִירַת עִזִּים, vgl. Bochart a. a. O. I, 703 ff. 732 ff.) wurden, da sie wie die Schafe nicht nur zum Opfer und zur Speise (Fleisch 5 Mos. 14, 4. Richt. 6, 19. 13, 15. 1 Sam. 16, 20. Robins. R. I, 342. Russel Al. II, 23., und besonders die gesunde Milch Spr. 27, 27. vergl. Plin. 28, 33. Galen *περι εὐχυμ.* 4. Diosc. 2.) dienten, sondern auch der sonstige Gebrauch noch ausgedehnter war, als bei den Schafen (die Felle als Kleidung der Armen Hebr. 11, 37. und zu Schläuchen dienend, Bd. XIII. S. 566; die Haare zu Matratzen, Lagerdecken, Mänteln verarbeitet, 1 Sam. 19, 13. 16. s. Robins. I, 279) sehr häufig, besonders auch in den gebirgigen Gegenden des Landes gehalten, vgl. 1 Sam. 25, 2. Hohesl. 6, 5., und waren nach Spr. 27, 26. ein nicht unbedeutender Handelsartikel. Ohne Zweifel waren diese Ziegen von der jetzt noch gewöhnlichen schwärzlichen Beduinenraçe. Ob die hellrothe Capra mambrica, Mamreziege (in Unterägypten und Syrien nach Sonnini R. I, 329. Russel Al. II, 23. Russegger R. I, 712. Thevenot II, 196) und die Capra angorensis L. mit ihrem langen seidenartigen Haar in Palästina auch in alten Zeiten einheimisch war, ist nicht zu entscheiden. Ueber das Verbot, das Böcklein in der Mutter Milch zu kochen, s. Bd. XIV, 605. Ueber den Gebrauch der Hausthiere zum Opfer s. Bd. X, 622 f. In Betreff der Schweinezucht vgl. Bd. XIV. S. 598 f. — Vergl. noch die Artikel Viehzucht, Rindvieh, Schafe, Ziegen, Thiere in Winer's Real-W.-Buch und in Keil's Archäol. §. 12 u. 121. Bochart hieroz. I. I. ed. Ros. Ugol. thes. XXIX. de re rust. p. 33 sqq. 79 sqq.

Leyrer.

Vienne, Concilien daselbst. Eine Reihe von Concilien sind in Vienne gehalten worden, von denen aber die meisten ohne Bedeutung für die kirchlichen Verhältnisse gewesen sind oder doch keinen besonderen Einfluß auf die Entwickelung derselben gehabt haben. Zunächst wird ein Concil zu Vienne erwähnt, welches im Jahre 474 stattfand, von dem aber Nichts weiter bekannt geworden ist, als daß es die vom Bischof Mamercus zu Vienne bereits angeordnete festliche Feier der drei Tage vor Himmelfahrt sanktionirte. Ein anderes Concil (im Jahre 870) bestätigte die einem Kloster verliehenen Rechte, während das, welches im Jahre 892 unter dem Vorsitze der Legaten des Pabstes Formosus gehalten wurde (s. Harduini Acta Conciliorum et Epistolae Decretales ac Constitutiones summorum Pontificum. T. VI. Pars I. Paris 1714, p. 429), die Weltlichen mit dem Banne belegte, welche Kirchengüter troß erhaltener Abmahnung zurückbehalten, einen Kleriker, ohne Genugthuung zu geben, entehren oder tödten, Kirchen an Bischöfe geben, endlich mit den Schenkungen kranker oder verstorbener Bischöfe irgendwie betrügerisch umgehen würden. Im Jahre 907 veranstaltete der Erzbischof Alexander von Vienne ein Concil daselbst, welches einen zwischen den beiden Aebten Aribert und Barnard über Klostereinkünfte obwaltenden Streit beilegte. Wichtiger war das Concil, welches der Erzbischof Guido im Jahre 1112 abhielt, indem es den Kaiser Heinrich V. wegen der beanspruchten Investitur der Bischöfe mit dem Banne belegte und den Vertrag vom Jahre 1111 aufhob, nach welchem der Pabst Paschal II. genöthigt worden war, dem Kaiser die Investitur (s. diesen Art.) zu gestatten; s. Acta Conciliorum etc. Pars II, p. 1913; Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio ed. Jo. Dominicus Mansi. T. XXI. Venet. 1776, p. 73 sq. Pabst Gelasius II. veranstaltete dann wieder ein Concil zu Vienne im Jahre 1119, als er den Kaiser Heinrich V. excommunicirt hatte, der ihm in Gregor VIII. einen Gegenpabst aufstellte; doch gibt es gar keine Nachrichten darüber, was auf diesem Concile verhandelt oder beschlossen worden ist, s. Mansi a. a. O. p. 187. Von einem anderen Concile, welches der Erzbischof Petrus von Vienne an seinem Sitze auf Veranlassung des Pabstes Calixt II. im Jahre 1124 hielt, wissen wir nur, daß es sich auf die Wahrung kirchlicher Freiheiten und Besitzungen bezog, die bei Strafe der Excommunikation nicht angetastet werden sollten, s. Mansi a. a. O. p. 318. Im Jahre 1142 fand wieder ein Concil zu Vienne Statt, das sich wesentlich mit der Wahl eines neuen Bischofs beschäftigte, s. Mansi a. a. O. p. 571. Als dann Paschal III. vom Kaiser Friedrich I. als Pabst anerkannt und aufgestellt worden war, kam im Jahre 1164 ein neues Concil zu Vienne zu Stande, auf dem es sich der Erzbischof Reginald von Köln besonders, jedoch vergeblich, angelegen seyn ließ, die Anerkennung Paschal's durchzusetzen, s. Mansi a. a. O. p. 1202. Im Jahre 1199 veranstaltete der Cardinallegat Petrus ein Concil zu Vienne, um hier den Bann über den König Philipp August zu verkündigen, welcher vom Pabste Innocenz III. über denselben verhängt worden war, weil Philipp seine Gemahlin Ingeburgis verstoßen und eine neue Ehe mit Agnes von Meran eingegangen hatte, s. Mansi a. a. O. T. XXII, p. 707; Harduini Acta etc. T. VI. Pars II, p. 1955. Ein Concil, das im Jahre 1289 in Vienne gehalten worden ist, wird nur dem Namen nach erwähnt; nach Anderen soll es gar nicht stattgefunden haben, s. Harduini Acta etc. T. VII, p. 1159. Eine eigentliche Wichtigkeit und Bedeutung hat nur das Concil zu Vienne, welches im Jahre 1311 unter dem Pabste Clemens V. gehalten worden ist. Es gilt als das 15. ökumenische Concil. Die Berufungsbulle zu demselben war bereits im Jahre 1308 vom Pabste erlassen worden und enthielt die Bestimmung, daß es nach Verlauf von zwei Jahren am 1. Oktober 1310 eröffnet werden solle. Doch die wirkliche Eröffnung wurde durch eine neue, im April 1310 erlassene Bulle bis zum 1. Oktober 1311 vom Pabste verschoben, indem derselbe allerlei Nebenverhandlungen mit dem Könige Philipp von Frankreich pflog, die sich theils auf die von Philipp geforderte Aufhebung des Tempelherrenordens, theils auf die von ihm verlangte Einleitung eines Verdammungsprocesses gegen den Pabst Bonifacius VIII. (s. diesen Art.) bezogen. Philipp

ließ endlich die zuletzt erwähnte Forderung fallen und stellte die auf Bonifacius sich beziehende Angelegenheit der Entscheidung des Pabstes und des allgemeinen Concils anheim. Als die Hauptpunkte, auf welche sich die Thätigkeit des Concils erstrecken sollte, waren in der Berufungsbulle bezeichnet: 1) die Aufstellung bestimmter Verordnungen gegen den schwerer Verbrechen angeklagten Tempelherrenorden; 2) die Sicherstellung der durch die Ketzereien des Johannes von Oliva, der Fratricellen, Dolcinisten, Beguarden und Beguinen verletzten Glaubenslehre; 3) die dem gelobten Lande zu leistende Hülfe, endlich 4) die Reform der Kirchendisciplin. Zugleich hatte Pabst Clemens die zum Concile kommenden Bischöfe und Prälaten aufgefordert, ihre Ansichten über diese Punkte niedergeschrieben mitzubringen. Unter den Gutachten, die auf diese Weise zur Vorlage kamen, ist besonders der Tractat des Wilhelm Durandus, Bischofs von Mende (Tractatus de modo celebrandi generalis concilii, s. Tractatus illustrium Jurisconsultorum. T. XIII. Pars. 1. Venet. 1584, p. 159 sq.), wegen seiner freimüthigen Aeußerungen merkwürdig geworden. Clemens begab sich im September 1311 von Avignon nach Vienne und eröffnete das Concil am 16. Oktober 1311 in der Metropolitankirche der Stadt mit einer Rede, in der er den Zweck des Concils nochmals aussprach. Unter den Prälaten, die sich zur Theilnahme am Concile eingefunden hatten, befanden sich auch die Patriarchen des lateinischen Ritus von Alexandrien und Antiochien, doch wird die Zahl der versammelten Bischöfe verschieden angegeben, von Einigen auf 114, von Anderen auf 300 bestimmt. Nach der Eröffnung wurde in einer Reihe von Conferenzen, die sich bis in den Monat März 1312 ausdehnten, wesentlich nur die den Orden der Tempelherren (s. diesen Art.) betreffende Proceßsache verhandelt. Nachdem Clemens in einem geheimen Consistorium am 22. März 1312 die Aufhebung des Ordens per provisionis potius quam condemnationis viam bereits ausgesprochen hatte, wiederholte er diese Erklärung in der zweiten Sitzung des Concils am 3. April 1312 in Gegenwart des Königs Philipp, der drei Söhne desselben und des Prinzen Carl von Valois. In derselben Sitzung erklärte Clemens seinen Vorgänger Bonifacius VIII. für einen legitimen Pabst und für frei von den gegen ihn laut gewordenen Anschuldigungen, auch gestand er den Königen von Frankreich, England und Navarra den Zehnten, zum Zwecke eines neuen Kreuzzuges, auf sechs Jahre zu. Die dritte Sitzung, welche am 6. Mai 1312 stattfand, beschloß das Concil mit einer feierlichen Publikation des Aufhebungsdekretes des Tempelherrenordens, doch wird von Manchen angegeben, daß der Schluß des Concils bereits mit der zweiten Sitzung eingetreten war.

Die wichtigsten, für die Lehre und Kirchendisciplin erlassenen, meist in den sogenannten Clementinen enthaltenen und erst vom Pabste Johann XXII. promulgirten Dekrete bezogen sich auf die oben genannten ketzerischen Parteien, auf Ausschreitungen der Bettelmönche, auf die nur dem päbstlichen Stuhle zustehenden oder reservirten Fälle zur Absolution, auf Mißbräuche beim Ablaßpredigen, auf Beeinträchtigungen der Kirchen u. dergl. m. Die Clementinen ordneten auch die Feier des Frohnleichnamsfestes für immer an, s. Clementinarum Lib. III. Tit. 16 de reliquiis et veneratione sanctorum. — Für das Concil von Vienne siehe Harduini Acta etc. Tom. VII, p. 1321—1361.

Endlich ist noch im Jahre 1557 ein Concil zu Vienne gehalten worden. Es erließ mehrere auf die Kirchendisciplin sich beziehende Bestimmungen, sprach sich über die Belehrung des Volkes durch die Predigt aus, verbot die Zulassung fremder Prediger, um dem Eindringen der Ketzereien zu wehren, forderte die Anzeige von Ketzern, untersagte Spiele, Tänze und andere unzulässige Vergnügungen an Festtagen, ferner den Umgang mit verdächtigen Personen, gab Bestimmungen über die Tonsur und Kleidertracht, verbot Mönchen und Nonnen die Klöster zu verlassen u. s. w., s. Thesaurus novus Anecdotorum T. IV. studio et opera Edmundi Martene. Lutet. Par. 1717, p. 446 sq.

Neudecker.

Vierfürst, s. Tetrarch.

Vigilantius, Presbyter im Anfange des 5. Jahrhunderts, gehört zu den vereinzelten testes veritatis, welche gegen die gerade im Laufe des 4. Jahrhunderts immer augenfälliger hervortretenden Irrthümer der Kirche in Cultus und Leben — Irrthümer, die wir nur als specifisch römische ansehen können — Zeugniß ablegten. Ueber seine persönlichen Verhältnisse sind wir wenig unterrichtet. Außer dem, was sein Hauptgegner Hieronymus gelegentlich anführt, gibt nur noch Gennadius von Massilia in seiner Fortsetzung von des Hieronymus Buch de viris illustribus einige Auskunft, c. 35. Vigilantius war von Geburt ein Gallier aus Calagurris, einem Dorfe, das nicht mit dem spanischen Orte dieses Namens, dem späteren Calahorra, zu verwechseln, sondern in dem heutigen Orte Casère, in der Grafschaft Commenges (Convennae) zu suchen ist. Dies nachgewiesen zu haben, ist das Verdienst des Erzbischofs Peter de Marca in einer eigenen Abhandlung de patria Vigilantii. Man begreift freilich kaum, daß es möglich war, diese Thatsache überhaupt zu bezweifeln, da nicht nur Gennadius, der doch als auch in der Zeit nicht gar ferne stehender Landsmann, auf Glauben Anspruch machen kann, ausdrücklich die Nationalität des Vigilantius bezeugt, sondern auch Hieronymus selbst mehrfach diese Angabe in ganz klarer Weise bestätigt, wenn man nur seinen Worten nicht Gewalt anthun will (c. Vig 1: Triformem Geryonem Hispaniae prodiderunt. Sola Gallia monstra non habuit — Exortus est subito Vigilantius und ibid. 3: Nimium respondet generi suo ut qui de latronum et Convenarum natus est semine (quos Cn. Pompejus edomita Hispania — — de Pyrenaeis jugis deposuit). Das Einzige, was mit einigem Schein für die spanische Abkunft angeführt werden konnte — war außer dem Namen Calagurris — die ausdrückliche Parallelisirung des Vigilantius mit dem Spanier Quintilian (bei Hier. c. Vig. 1), aber es bezieht sich dieß eben auch nur auf die Gleichnamigkeit des Geburtsorts (cf. Pagi V. zu Baronii annales 406, 39—53. Bayle dictionnaire s. v. Vigilantius. Walch, Ketzer-Historie III. S. 673 ff.). So viel ich sehe, ist zu Gunsten der spanischen Abkunft, auf die Angabe des Gennadius, daß Vigilantius als Presbyter eine Parochie in der Diöcese Barcelona inne gehabt habe, weniger Gewicht gelegt worden, mit Recht, denn die Geburt präjudizirte damals keineswegs gegen die Amtswirksamkeit in einem anderen katholischen Lande. Aber es scheint mir in Beziehung auf das spätere Leben des Vigilantius in dieser Angabe eine bisher weniger beachtete Schwierigkeit zu liegen, auf die ich weiter unten zu reden kommen werde.

Zunächst finden wir ihn allerdings in Verbindung mit Barcelona. Wie er, der wohl in früheren Jahren zu dem jedenfalls, wie es scheint, von den Eltern ausgeübten Gewerbe der Gastwirthschaft angehalten wurde (c. Vig. 1 caupo Calagurritanus ep. 61, 3 u. ö.), nach dieser Stadt kam, läßt sich auch nicht vermuthen. Genug, die erste weitere Nachricht von ihm finden wir bei Paulinus von Nola, der ep. ad Severum V, §. 11 von einem Vigilantius redet, welcher von dem zu Barcelona, wo Paulinus selbst zum Presbyter geweiht worden war (Aug. epp. 24, 4), weilenden Adressaten, Sulpicius Severus, an ihn, den Paulinus, empfohlen worden war und eben im Begriffe stand, wieder zurückzukehren. Der Brief fällt, nach den Berechnungen Muratoris, des Herausgebers von des Paulinus Werken, in das Jahr 395. Daß Vigilantius damals noch nicht Presbyter war, geht allerdings klar daraus hervor, daß Paulinus ihn nicht frater nennt, sondern noster Vigilantius schlechthin sagt. — Dagegen kann dieser doch auch nicht wohl noch zu den pueros gerechnet seyn, von denen Paulinus im Satze vorher redet, wie Walch will (a. a. O.), denn er muß doch ganz unmittelbar darauf zum Presbyter geweiht worden seyn, da wir ihn bereits im Jahre 396 als Presbyter in Jerusalem finden — ein Datum, welches sich aus Vergleichung der von Hieronymus (c. Vig. 12) erzählten Geschichte mit des Prosper von Aquitanien Chronicon — ergibt. Nach Jerusalem kam Vigilantius mit einem Empfehlungsschreiben des Paulinus an den Hieronymus (cf. Hieron. ep. 58). Wir müssen also annehmen, daß er 395 wieder nach Barcelona zurückkehrte, sofort zum Presbyter geweiht wurde und unmittelbar darauf

über Nola die Reise in den Orient machte. Die Empfehlung des Paulinus verschaffte ihm bei Hieronymus zunächst eine freundliche Aufnahme (a. a. O.), aber der Eindruck, den er selbst machte auf diesen Kirchenvater, scheint doch keineswegs ein vortheilhafter gewesen zu seyn. Allem nach ohne gelehrte Bildung, machte er doch literarische Ansprüche und verletzte dadurch den Hieronymus an einer seiner zwei allerschwächsten Seiten — der Eitelkeit (ep. 61, 3. 4.). Noch mehr aber — indem Vigilantius absichtlich, wie es scheint, seinen eigenen Mangel an gelehrter Bildung, den damaligen Studien des Hieronymus gegenüber geltend machte (die simplicitas ep. 61, 3 ist dem Vigilantius wohl aus dem Munde genommen), kam er auch sofort in einen dogmatischen Conflikt mit ihm. Hieronymus studirte damals den Origenes und die Dogmatik des Letzteren mundete dem nüchternen Abendländer nicht. Er griff deßhalb den Kirchenvater auch noch an der andern der beiden schwächsten Seiten an, indem er Zweifel gegen seine ungefärbte Orthodoxie erhob. Man kann in der That fragen, für was Hieronymus ängstlicher besorgt war, für seinen Ruf als erste gelehrte Autorität der Kirche oder für den Ruhm, der orthodoxeste unter den Orthodoxen zu seyn: in Beziehung auf Beides aber angegriffen zu seyn, war für ihn zu viel. Aus Rücksicht auf den Paulinus, scheint er zwar zunächst mit sanften Mitteln aufgetreten zu seyn (ep. 109, 2 et testimoniis Scripturae quasi vinculis Hippocratis volui ligare furiosum). Er machte den Versuch, seine Orthodoxie vor dem Gaste zu erweisen und brachte diesen auch wohl einen Augenblick zur Anerkennung derselben (ep. 61, 3), aber schließlich entzog sich Vigilantius solchen zudringlichen Anforderungen durch schnelle Abreise (a. a. O. ep. 58, 11). — Wohin Vigilantius zunächst seine Schritte lenkte, ist nicht ganz sicher. Aus Contra Ruffinum 3, 19 (ubi eum sc. Vigilantium scripsi haeretica apud Alexandriam communione maculatum?) folgt, daß Vigilantius einmal in Aegypten war, doch könnte dieser Aufenthalt auch vor den in Jerusalem fallen. Allein es dürfte sich wahrscheinlich machen lassen (cf. auch ep. 61, 1), daß er doch erst nachher fällt — und es ist möglich, daß Vigilantius, der sich nach seiner Abreise von Jerusalem an keine Rücksicht gebunden hielt, schon hier, wo die origenistischen Streitigkeiten doch ihren Anfang nahmen, sich über den Origenismus des Hieronymus ausgesprochen hat, bestimmt that er dieß in einer eigenen Schrift von einer späteren Station seiner Rückreise aus (ep. 109, 2 inter Adriae fluctus Cottiique regis Alpes). Eine Antwort auf eine solche Schrift ist der 61ste Brief des Hieronymus (ed. Vall.). Wir können uns nicht wundern, wenn der Letztere die Schalen seines Zornes nun auch in vollem Maße auf den Gegner ausgoß und sich nicht begnügte, die ganz richtige, nur nach der sonstigen Anschauungsweise des Hieronymus selbst, doch nicht ganz genügende Antwort zu geben, daß wenn Einiges bei Origenes irrthümlich sey, darum nicht Alles verkehrt sey, und daß er nur das Werthvolle, nicht das Irrige von ihm sich aneigne (ep. a. a. O. 1. 2), sondern auch seinen Gegner mit einem Judas verglich (a. a. O. 1) und ihn ziemlich direkt einen Esel nannte (a. a. O. 4). Es kann nur vielleicht gezweifelt werden, ob dieser Zorneserguß den Vigilantius auch wirklich traf — aber bald sollte Hieronymus Gelegenheit erhalten, sich eine noch viel glänzendere Genugthuung für den Zweifel an seiner Orthodoxie zu nehmen. Acht Jahre nach der Begegnung in Jerusalem erhielt Hieronymus von einem Presbyter Riparius ein Schreiben, worin ihm dieser mittheilt, daß Vigilantius sehr auffallende Lehren verbreite. Es erhebt sich nun die schon oben kurz angedeutete Frage, wo Vigilantius damals sich aufhielt. Wollten wir einfach dem Gennadius folgen, so müßten wir annehmen, daß er sofort nach seiner Heimkehr aus dem Orient die Verwaltung einer Parochie in der Diöcese Barcelona neu erhalten oder wieder angetreten habe. Allein daß die ganze Darstellung des Hieronymus mit dieser Angabe nicht ganz stimmen will, zeigt sich sehr deutlich in den Widersprüchen, welche sich die Vallarsische Ausgabe des Hieronymus in dieser Beziehung, ohne es zu bemerken, zu Schulden kommen läßt. Während sie nämlich in der praefatio tomi I. S. 58 den Riparius nach einem von Martinianay benützten Manuskript ohne Weiteres zum Tarraconensis macht, erklärt

sie es in der Anmerkung b zu ep. 109 für unwahrscheinlich, daß Riparius aus Tarracon gewesen, da er ja Nachbar des Vigilantius gewesen sey, dieser aber diesseits der Pyrenäen gelebt habe. Umgekehrt aber schließt sie wieder in der commonitio zu der Schrift gegen den Vigilantius tom. II. aus der Notiz des Gennadius, daß auch die beiden Presbyter Riparius und Desiderius, die diese Schrift veranlaßten, ihren Wirkungskreis in der Nähe Barcelona's hatten. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß Hieronymus, wenn er z. B. sagt, Galliae vernaculum hostem sustinent (c. Vig. 4), voraussetzt, daß Vigilantius auch in Gallien als Presbyter gewirkt habe (das Letztere ergibt sich aus dem Ausdrucke sedentem in Ecclesia a. a. O.). Wir können aber dieß auch zu einem ziemlich hohen Grad von Wahrscheinlichkeit bringen, wenn wir erwägen, daß derselbe Sisinnius, der die Schrift des Vigilantius im Namen der Presbyter überbringt (c. Vig. 18), auch der Bote des Bischofs Exuperius von Toulouse ist (ep. 119, 1 Comm. in Zach. prooemium). Da zwischen der Ordination des Vigilantius und seiner Reise kaum die nöthige Zeit zu wirklicher Verwaltung einer Parochie übrig bleibt, so müssen wir annehmen, daß die Notiz des Gennadius nur ein Schluß ist aus der in Barcelona allerdings stattgehabten Ordination des Vigilantius, daß dieser aber in seiner Heimat oder ganz in der Nähe derselben als Presbyter lebte und daß die gallische Kirche zunächst aufgeregt wurde durch seine Behauptungen. Offenbar hatte die Reise in den Orient, der damals dieselbe Stellung für die christliche Welt hatte, wie Rom im Anfange des 16. Jahrhunderts, auf den Gallier eine ähnliche Wirkung gehabt, wie auf Luthern seine Romfahrt. Die Urtheile, die er über diejenigen Seiten des christlichen Lebens, welche damals in den heiligen Stätten besonders cultivirt wurden, und um welcher willen die christliche Welt mit besonderer Ehrfurcht auf jene Stätten blickte, fällte, widersprachen der gewöhnlichen Ansicht so sehr, daß Hieronymus, als sie ihm von Riparius denuncirt wurden, schon das proferre und audire derselben für ein sacrilegium erklären konnte (ep. 109, 1). Gegen den Häretiker glaubte er sich nun vollends jeglicher Rücksicht entbunden und er bedauerte nur, nicht auch die ganze Schrift des Vigilantius vor sich zu haben, um in gehörigem Maße seine Lust an Aufdeckung und Verurtheilung des Ketzers büßen zu können (a. a. O. 4). Die Gelegenheit dazu kam ihm zwei Jahre nachher, im Jahre 406 (über die Chronologie cf. Vallarsi praef. tomi I. S. 58). Leider faßte sich aber auch in Widerlegung des ganzen corpus delicti Hieronymus sehr kurz. Seine Schrift contra Vigilantium wurde in Einer Nacht verfaßt (c. Vig. 18). Von ihrer Wirkung erfahren wir Nichts. Wir müssen uns allerdings mit Baronius (Ann. 406, Nr. 52) und mit Hieronymus selbst (a. a. O.) wundern, daß der Streit keine weiteren Dimensionen annahm. Zeigt doch die letzte Schrift des Hieronymus, daß Vigilantius keineswegs allein stand, daß er nicht nur etwa unter Laien und dem niederen Klerus Anhänger hatte, wie sich aus der Furcht der beiden Presbyter vor Ansteckung ihrer Parochieen ergibt (c. Vig. 1, 4), sondern daß sogar Bischöfe ihn schützten (a. a. O. 2). Ja, schon in dem ersten Schreiben an den Riparius ärgerte sich der Kirchenvater, daß der Diöcesanbischof nicht strenger gegen seinen Untergebenen einschreite (ep. 109, 2). Und daß in der That des Hieronymus Polemik keine durchgreifende Wirkung hatte, möchte sich daraus ergeben, daß Gennadius, offenbar unter dem Drucke der gallischen Tradition, viel günstiger über ihn urtheilt, als sonst ein Häretiker hoffen konnte, indem er dem sittlichen Verwerfungsurtheil des Hieronymus das Zugeständniß eines zelus religionis — und der wiederholten Herabsetzung seiner geistigen Fähigkeit den Satz gegenüberstellt, daß Vigilantius wenigstens lingua politus gewesen sey. — Wollen wir nicht annehmen, daß das völlige Verstummen des Vigilantius durch seinen baldigen Tod herbeigeführt worden sey, so bleibt allerdings nur der Erklärungsgrund übrig, den Baronius (a. a. O.) angibt — die Stürme der Barbaren, die über Gallien eben hereinbrachen. Die damit im Zusammenhange stehende Ansicht des Cardinals, diese Stürme seyen die Strafe für des Vigilantius Häresie gewesen, ist kaum einer solchen Widerlegung würdig, wie sie Bayle (a. a. O.) gibt.

Wenden wir uns nun zu den Ansichten selbst, die dem Hieronymus einen solch heiligen Zorn erregten, so müssen wir zum Voraus es aussprechen, daß das, was uns die Polemik des Kirchenvaters aufbehalten hat, trotz etlicher wörtlicher Citate, nicht hinreicht, uns ein zusammenhängendes Bild von der Anschauungsweise des Vigilantius zu geben. Das vorzüglichste Objekt seiner Angriffe war der Cultus der Märtyrer. Dieß wird schon in dem Briefe an Riparius (ep. 109) vorangestellt. Dieser Cultus schloß sich wesentlich an die Reliquien an, deren man immer mehrere aufzufinden wußte, je ferner die Zeit der Märtyrer gerückt wurde. Vigilantius scheint schon gegen die Aechtheit der Reliquien Bedenken gehabt zu haben (cf. das bedenkliche illud nescio quid c. Vig. 4), dann aber scheint ihm namentlich das Herumtragen der Todtenbeine, die Einhüllung in kostbare Stoffe zum Anstoß gewesen zu seyn (c. Vig. 5). Ohne Zweifel schien ihm eine derartige Behandlung mit der natürlichen Scheu des Menschen vor dem Todten zu streiten und im Aussprechen dieses horror naturalis mag er wohl Ausdrücke gebraucht haben, die als eine Verletzung der auch den leiblichen Ueberresten heiliger Männer gebührenden Verehrung erscheinen konnten — doch blieb Vigilantius keineswegs bei dieser Begründung seines Verwerfungsurtheils stehen. Vielmehr machte er auch dogmatische Bedenken dagegen geltend. Er konnte in der Art, wie die Märtyrer angerufen wurden, überhaupt nur einen Rückfall in's Heidenthum, eine Vergötterung der Creatur sehen (ep. 109, 1, c. Vig. 4). Speciell aber machte er noch geltend, daß die Anrufung der Heiligen deren Allgegenwart voraussetzen würde, während sie doch an einem bestimmten Orte der Seligkeit seyen (c. Vig. 61), oder, folgerte er, wenn man die Anrufung gerade an die Reliquien binden wollte, die lächerliche Vorstellung, daß die Seelen der Märtyrer allezeit ihren Staub umflattern (c. Vig. 9). Etwas weniger klar ist die Einwendung, daß zwar unter den Lebenden wohl einer für den anderen bitten könne, nach dem Tode aber nullius sit pro alio exaudienda oratio: praesertim quum martyres ultionem sui sanguinis obsecrantes impetrare non quiverunt (c. Vig. 7). Wir müßten mit Walch diesen Grund als wenig treffend in Anspruch nehmen, wenn wir nicht vielleicht annehmen dürften, Vigilantius habe nur das Vertrauen auf die *sichere* Wirksamkeit der Intercession der Heiligen durch den Hinweis darauf erschüttern wollen, daß die Märtyrer ja sogar in ihren eigenen Angelegenheiten nicht immer Erhörung finden. — Möchten diese dogmatischen Sätze aber noch so wohl begründet seyn, so glaubte doch der Märtyrercultus seine Stütze in unbestreitbaren Thatsachen zu finden, in den Wunderwirkungen der Reliquien. Aber gerade auch diese Stütze, dieses wesentlichste Moment für den ganzen Cultus, suchte Vigilantius umzustoßen. Wenigstens hat es viel für sich, die aus ihrem natürlichen Zusammenhange losgerissene Stelle (c. Vig. 11): argumentatur contra signa atque virtutes, quae in basilicis martyrum fiunt et dicit eas incredulis prodesse non credentibus, mit Walch (a. a. O. S. 697) so zu verstehen, daß man daraus folgert, Vigilantius habe die Wunderkraft auf die Zeit der Apostel — oder möchten wir allgemeiner sagen — auf die Zeit eigentlicher Missionspredigt eingeschränkt. Wir dürften in diesem Falle nicht anstehen, dem Vigilantius wirklich ein größeres Maß von dogmatischer Einsicht zuzuschreiben, und wir müßten sagen, daß wenigstens auf all die Punkte hingedeutet sey, welche aus dem objektiven Theil der Dogmatik gegen den Heiligencultus geltend gemacht werden können, und es ist wohl nur ein Rest von traditioneller Ehrfurcht vor einem Hieronymus, was den Chemniz abhält, sich ganz auf des Vigilantius Seite zu stellen (examen conc. Trid. IV, 1, 3). Aber auch wenigstens mittelbar vom Standpunkte des subjektiven Dogma aus habe Vigilantius den Heiligencult bestritten, könnte man sagen, mit Berufung auf seinen Tadel gegen die Anzündung von Kerzen am hellen Tage in den Basiliken der Märtyrer (c. Vig. 4. 8). Wenigstens begründet er den Tadel damit, daß die Märtyrer, in dem Lichte des Lammes, der inmitten des Thrones sitze, doch einer solchen Leuchte nicht bedürfen (c. Vig. 4). Er scheint also, als den eigentlichen Sinn dieses Cultus den Versuch angesehen zu haben, durch ein Aeußeres die göttliche

Gunst zu gewinnen. Doch hat er darüber wohl allerdings nicht so genau reflektirt und seine Opposition gegen diesen Punkt beruhte mehr auf seinem Abscheu gegen Einführung paganischer Gebräuche in den christlichen Cultus (c. Vig. 8), die einem Manne, der selbst noch das sinkende Heidenthum vor sich hatte, noch viel mehr auffallen mußte, als uns. Gewiß sah er wohl ein, daß nicht die symbolische Bedeutung, die Hieronymus geltend macht (a. a. O.), das prius war, an das sich der Aberglaube erst anschloß, sondern daß umgekehrt, was der Aberglaube in den Cultus einführte, von Lehrern der Kirche nachträglich durch symbolische Deutung gerechtfertigt wurde. Sah Vigilantius in dieser Cultussitte zunächst einen übeln Aberglauben, so bestritt er in einem anderen Gebrauch, der Feier von Vigilien auch vor Märtyrerfesten sehr bestimmte sittliche Gefahren. Wie auch Hieronymus selbst nicht läugnen konnte, mußten schon damals diese Vigilien zum Stelldichein dienen für die lüsternen Glieder beider Geschlechter (c. Vig. 10). Sofern aber Vigilantius darum doch die Vigilien nicht schlechthin aufgehoben, sondern nur auf Ostern beschränkt wissen wollte, müssen wir seine Opposition zusammen nehmen mit der Forderung, daß auch nur zu Ostern das Hallelujah gesungen werden solle (c. Vig. 1). Vigilantius wollte offenbar die Gleichstellung der Märtyrerfeste mit dem Pascha im Cultus bekämpfen — also wieder heidnische Creaturvergötterung, und es zeigt sich gerade hierin, daß seine Einwendungen wirklich ein positives, religiöses Interesse, einen zelus religionis zum Hintergrund hatten.

So bedeutsam und durchgreifend für die Gestaltung des Cultus diese Reformationsvorschläge auch sind, so bringt den Vigilantius dem evangelischen Standpunkt doch das noch näher, was er in Beziehung auf das sittliche Leben ausgesprochen. Vor Allem ist hier sein Auftreten gegen den Cölibat zu erwähnen. Ueber die Art der Bestreitung ist uns freilich Nichts aufbehalten, denn wenn Hieronymus (c. Vig. 16) sagt: et virginitas non erit approbanda. Si enim omnes virgines fuerint, nuptiae non erunt, so ist dieß nicht Ausführung eines Satzes des Vigilantius, sondern ist vielmehr ein Versuch, diesen ad absurdum zu führen. Das aber sehen wir aus des Hieronymus Aeußerungen deutlich, daß gerade in Beziehung auf die Priesterehe Vigilantius auch Bischöfe auf seiner Seite hatte. Vermuthlich waren die viel besprochenen Folgen des Cölibats schon damals in Gallien stark genug hervorgetreten (c. Vig. 2). Doch dürfen wir wohl annehmen, daß Vigilantius nicht nur empirische Gründe geltend machte; er war vielmehr ein principieller Gegner der mönchischen Ethik in ihren wesentlichsten Grundsätzen. Weder die selbsterwählte Armuth, noch die selbsterwählte Einsamkeit vermochte er zu billigen. In ersterer Beziehung machte er geltend, daß es besser sey, nach und nach den Armen zu helfen, als auf einmal sich seines Besitzes zu entäußern (c. Vig. 15), in letzterer Beziehung hat er einestheils darauf hingewiesen, daß, wenn man das Mönchsthum als sittliche Forderung aufstellen wollte, auch wesentliche Aufgaben des Reichs Gottes, wie Seelsorge u. s. w. nicht mehr besorgt werden könnten (c. Vig. 6), anderntheils darauf, daß die Weltflucht nicht eine Besiegung der Welt sey (c. Vig. 17). Bestritt er das Mönchsthum überhaupt, so mußte er auch den besonderen Nimbus, den das palästinensische Mönchsthum in den Augen der damaligen Welt hatte, zu zerstören suchen. Hatte er doch aus eigener Anschauung das excentrische Treiben dieser Kolonieen kennen gelernt. Er wollte daher die Geldspenden nach Jerusalem aufgehoben wissen (c. Vig. 14). Es war dieß eine Forderung, die Hieronymus fast als persönlichen Angriff ansehen konnte.

Diese Polemik des Vigilantius gegen das Mönchsthum, setzt offenbar, wenn sie anders schlagend seyn soll, den Gedanken voraus, daß es keinen Unterschied zwischen höherer und niederer Sittlichkeit geben könne, daß vielmehr alle wahrhaft sittlichen Forderungen auch jeden Menschen schlechthin verpflichten. Als das eigentliche Princip, das von dem Vigilantius ausging, muß doch wohl eine Anschauung betrachtet werden, welche im Gegensatze gegen den Dualismus auf sittlichem Gebiet, der in der Kirche und ihrer Sitte immer mehr seine verderbliche Wirkung geltend machte, vielmehr im Christenthum

eine positiv auf die Welt eingehende Macht suchte. Inwiefern sich freilich Vigilantius über das seiner Polemik zu Grunde liegende Princip klar war, ist schwer zu sagen. Ohne Zweifel war er kein eigentlicher Mann der Principien, sondern scheint mehr durch die Klarheit, mit der er die Forderungen des Instinkts einer lauteren, nüchternen Frömmigkeit vortrug, gewirkt zu haben. Gerade diese Klarheit, die auch mit seiner abendländischen Nationalität zusammenhängen mochte, machte es uns, wie schon gesagt, erklärlich, daß ihm der orientalische, im innersten Kerne doch von dualistischer Weltanschauung ausgehende Origenes zuwider war. Für spekulative Theologie hatte er keinen Sinn, und um dieser Schranke willen steht er unter seinem Genossen in der Opposition gegen römisches Wesen — unter Jovinian, den schon Hieronymus mit Recht in Vigilantius wieder auferstanden sieht (c. Vig. 1). Ganz richtig hat schon Walch (a. a. O.) bemerkt, daß, obgleich der Kreis der Gegenstände, auf welche sich die Opposition des Vigilantius bezog, ein weiterer sey, als der, innerhalb dessen sich Jovinian bewegte, der Letztere doch den Vorzug habe, Principien aufgestellt zu haben, von welchen aus consequent alle von Vigilius bestrittenen Irrthümer fallen müßten. Dieser Vorzug einer ausdrücklichen Hervorhebung von Principien hat entschieden den Jovinian zu der bedeutenderen kirchlichen Erscheinung gemacht, als welche er anzusehen ist. Freilich auch Jovinian's Principien waren eben keine wahrhaft religiösen, sondern doch mehr philosophischer Natur. Es liegt in der That dem Vorwurfe des Stoicismus eine gewisse Wahrheit zu Grunde. Ihm, wie dem Vigilantius, fehlte es an tieferem Verständniß für die Schrift. Es war gewiß dieß die schwächste Seite an Vigilantius. Daß Hieronymus so wenig exegetische Begründung von Vigilantius anführt, ist doch wohl nicht nur Folge böswilliger Verschweigung. Ein ziemlich abenteuerliches Beispiel seiner Exegese hat uns der Versuch des Hieronymus, den Vorwurf der Ketzerei mit dem der Gotteslästerung zu erwidern, aufbehalten (ep. 61, 4), und noch schlimmere Dinge fast erzählte er uns über den völligen Mangel an Kritik bei Vigilantius, in Ansehung des Gebrauchs von Apokryphen (c. Vig. 7). So wenig Hieronymus selbst eine eigentlich tiefere Schrifterkenntniß hatte, so war er dem Vigilantius doch überlegen in gelehrten Kenntnissen von der Schrift, als deren unübertroffener Meister er in seiner Zeit dastand und auf diesem Gebiet hat sich Vigilantius sicher manche Blöße gegeben, namentlich wenn er, wie wir wohl glauben dürfen, einen gar zu hohen Ton gegen seinen Gegner annahm. Freilich verstand Hieronymus sicher nicht, diesen Vortheil zu benutzen. Seine Leidenschaft mußte Alles verderben. Eine unwürdigere Polemik, als die des Hieronymus, läßt sich schwerlich denken. Den größten Theil fast der zwei Briefe und des kleinen Aufsatzes, die gegen Vigilantius gerichtet sind, nehmen Variationen des geistreichen Wortspiels von Vigilantius und Dormitantius ein, ein Wortspiel, das förmlich zu todt gehetzt wird — und feine Anspielungen auf die Gastwirthschaft zu Calagurris. Die zwei einzigen ernsthaften Gedanken, die wenigstens einigen Schein für sich haben, dürften etwa die seyn, daß die Möglichkeit einer Erhörung durch die Märtyrer aus ihrer Verbindung mit Christo folge, vermöge welcher sie an seiner Allgegenwart Theil nehmen (c. Vig. 5) — und sodann, daß der Unfug bei den Vigilien consequent auch zur Aufhebung der Ostervigilien führen müßte (c. Vig. 10). Aber selbst diese Gedanken ließen sich unschwer als bloß scheinbar treffende nachweisen. Es kann aber unsere Aufgabe nicht seyn, der Polemik im Einzelnen weiter zu folgen. Das Angeführte möge nur zur Begründung des allgemeinen Urtheils über die Art, wie dem Vigilantius entgegnet wurde, dienen. Daß auch im 5. Jahrhundert gemeine Schimpfreden nicht hinreichten, einen Gegner zu vernichten, dürfen wir wohl zum Voraus annehmen. Wenn aber dennoch die von Vigilantius ausgehende Bewegung eine lediglich ephemere war — und sich nicht wenigstens in anderer Form oder an anderen Orten wieder geltend machte, — nachdem sie in ihrer ursprünglichen Heimat durch die oben hervorgehobenen Ereignisse erstickt war — dieß haben wir uns wohl eben daraus zu erklären, daß Vigilantius so wenig als Jovinian eigentlich reformatorischen Geist besaß — und nur ein solcher Geist wäre im Stande gewesen,

einer Richtung sich entgegen zu stemmen, die in ihren Keimen bis auf die Anfänge der Kirche zurückreichte und allmählich so mächtig geworden war, daß selbst ein Geist, wie der Augustin's, von ihr fortgerissen wurde, trotz des Ringens dagegen (vgl. hauptsächlich sein Buch de bono conjugali). Es war der klassische Geist, dessen dualistische Art das Wesen des Christenthums infizirte. Dieser Geist konnte innerhalb der alten Kirche nicht mehr überwunden werden, sondern entwickelte nur immer deutlicher seine Consequenzen.

Die primären Quellen sind einzig Hieronymus (in den oben benützten Stellen) und Gennadius, und dazu die ebenfalls angeführte Stelle des Paulinus von Nola. In einer eigenen Dissertation, „de Vigilantio haeretico orthodoxo", hat den Vigilantius behandelt unter Walch's Vorsitz, Pastor Vogel aus Erfurt, 1756. Das Wesentliche dieser Dissertation ist übergegangen in Walch's Ketzergeschichte, III, 673—704. Dort sind auch die früheren Bearbeiter citirt: neben Tillemont im Leben des Hieronymus mémoires pour servir etc. Tom. VII. S. 191—196 und S. 266 ff. und Bayle, Dictionnaire, die zwischen, Barbeyrac, dem Vertheidiger protestantischer und Ceillier, dem Vertheidiger römischer Grundsätze gewechselten Streitschriften über die Moral der Väter. Außer der Berücksichtigung, welche neuere kirchengeschichtliche Werke dem Vigilantius angedeihen lassen, vgl. namentlich Baur, die christliche Kirche vom 4. bis 6. Jahrhundert, S. 317 ff. — hat derselbe in neuerer Zeit eine besondere Bearbeitung noch erhalten in Lindner, de Joviniano et Vigilantio purioris doctrinae antesignanis, Leipzig 1840. (Dem Verfasser leider nicht zugänglich geworden).

H. Schmidt.

Vigilien, vigiliae, pernoctationes, *παννυχίδες*, heißen in der römischen Kirche die Vorfeste, oder vielmehr die gottesdienstlichen, in Gesängen, Gebeten, Vorlesungen und Processionen bestehenden Handlungen, welche an dem Vorabende eines großen Kirchenfestes vorgenommen werden; sie sind die festliche Vorbereitung zur Feier des bevorstehenden Hauptfestes. Der Name Vigilien bezeichnet ursprünglich nur die nächtlichen gottesdienstlichen Zusammenkünfte der ersten Christen in den Verfolgungsperioden, man behielt diese Versammlungen aber auch nach der Zeit der Christenverfolgung bei, theils im Anschlusse an die jüdische Sabbathfeier, die mit dem Einbruche der Nacht begann, theils nach dem Vorbilde der heidnischen Nachtfeste, gab ihnen jedoch zugleich den Gedanken als religiöse Grundlage, daß der Christ auch zur Nachtzeit durch das Gebet die Wachsamkeit über sich darlegen müsse. Im zweiten Jahrhunderte galten die Vigilien vor dem Oster- und Pfingstfeste als ganz besonders heilig, — die Ostervigilie, weil man in ihr der Wiederkunft Christi zum Weltgerichte entgegensah, die Pfingstvigilie, weil sie auf die Ertheilung des heiligen Geistes durch die Taufe bezogen wurde. Mit der Ostervigilie war daher auch die Feier der Agapen und des heiligen Abendmahls, mit der Pfingstvigilie die Feier der Taufe verbunden, daher durften auch nur die Gläubigen an diesen Vigilien Theil nehmen. Im 4. und 5. Jahrhunderte wurde die Ostervigilie als die feierlichste Zeit für die Taufe und das Abendmahl angesehen, auch betrachtete man sie als die geeignetste Zeit für die Ordination; ihr zunächst stand die Pfingst- und Weihnachtsvigilie, in dieser aber wurde die Taufe nicht vollzogen. Nachdem namentlich aus den Klöstern seit dem 10. Jahrhunderte ein Officium der Maria hervorgegangen, dann besonders durch Petrus Damiani, wenn auch nicht ohne Widerspruch, verbreitet worden war, wurden seit dem 12. Jahrhunderte auch der Maria Vigilien geweiht (s. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte II, 1., 4. Auflage, Bonn 1846, S. 317 f., II. 2. S. 470).

Seit dem 4. Jahrhunderte hatte sich die Feier der Vigilien überaus glänzend gestaltet, aber auch mit vielen Ungebührlichkeiten verknüpft, so daß selbst weiblichen Personen die Theilnahme an den Vigilien verboten wurde. Mit Ernst und Nachdruck wurden sie daher bekämpft, namentlich von dem Bischof Vigilantius von Barcelona, der auch der Vigilienfeier an den Gedächtnißtagen der Märtyrer entgegentrat, obschon er wieder an Hieronymus einen Gegner fand. Die Vigilien erhielten sich allerdings beson-

ders in den Klöstern und durch dieselben, doch wurde in den Kirchen der Nachtgottesdienst abgeschafft und der Gottesdienst, den man hielt, auf den Nach- und Vormittag verlegt und die Vigilienfeier in ein Fasten verwandelt, woher es auch kam, daß man das Fasten am Sonnabende in der Kirche einführte. Die allmählich auf den Vormittag verlegte Feier der Vigilien erhielt die allgemeine Annahme in der römischen Kirche bis auf die Gegenwart, obschon vereinzelt die Mitternachts-Messe zu Weihnachten, unter dem Namen der Christmette, und die Vigilie am Abende vor dem Osterfeste wieder in Gebrauch gekommen ist. Jetzt werden in jener Kirche mit Gottesdienst gefeiert die Vigilien vor dem Feste von Mariä Verkündigung und Reinigung, vor Weihnachten, Epiphanien, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten, vor dem Feste Johannis des Täufers, Allerheiligen und vor den Festen der Apostel Matthias, Petrus, Judas, Jakobus, Simon, Thomas und Andreas. Es gibt in der römischen Kirche auch privilegirte und nicht privilegirte Vigilien. Die privilegirten Vigilien haben einen eigenen Gottesdienst, mit Ausnahme der Vigilie vor Epiphanien. Wenn mit ihnen ein Fest ersten oder zweiten Ranges zusammenfällt, so wird das Officium des Festes gefeiert, die Vigilie aber in den Laudes und der Messe celebrirt; fungiren zwei Priester, dann liest der eine die Festmesse nach der Terz, die Vigilmesse nach der None. Bei nicht privilegirten Vigilien tritt bloß die Commemoration der Vigilie ein. — In der protestantischen Kirche hat man eine Art Vigilie in den hier und da eingeführten Christmetten, und in der Brüdergemeinde begeht man bekanntlich in gleicher Weise eine Art Vigilien am Charfreitage und Osterfeste. — Vergl. die Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie von Dr. Joh. Christian Wilh. Augusti I. Leipzig 1817, S. 131; VII. Leipzig 1822, S. 170 ff.; VIII. Leipzig 1826, S. 138 f.; IX. Leipzig 1828. S. 413; X. Leipzig 1829, S. 319. **Neudecker.**

Vigilius, Bischof von Tapsus, in der afrikanischen Provinz Byzacene, ist uns jetzt als Verfasser einer Reihe von Streitschriften gegen Arianer und andere Ketzer bekannt. Ueber sein Leben aber haben wir eine einzige sichere Nachricht. Sein Name befindet sich als der letzte unter der Zahl der afrikanischen Bischöfe der genannten Provinz in einem Schriftstück, das auf uns gekommen ist, einem Verzeichniß der Bischöfe, welche einer, von dem Vandalenkönig Hunerich 484 nach Carthago berufenen Conferenz anwohnten, die dazu bestimmt seyn sollte, der Streitsache zwischen der siegreichen arianischen und der unterdrückten orthodoxen Kirche ein Ende zu bereiten (vergl. Victoris Vitensis Episcopi de persecutione Vandalica lib. IV. Bibl. Patr. VIII. S. 691). Mit Recht werden wir aus dieser Notiz weiter folgern, daß auch Vigilius in das Schicksal verwickelt wurde, welches die Bischöfe unmittelbar nach der genannten Conferenz traf — nämlich verbannt zu werden, und wenn auch die positive Nachricht, welche ihn später in Constantinopel sich aufhalten läßt, nicht an sich auf Glauben Anspruch machen kann, so ist der Schluß auf einen solchen Aufenthalt von seinen Werken uns immerhin ein ziemlich sicherer. Aber auch dieser letztere Schluß war so lange ein unmöglicher, als seine Autorschaft nicht festgestellt war. Dieß gethan zu haben, ist das Verdienst des Jesuiten Chiffletius, der erstmals zu sammeln unternahm, was sich an literarischen Erzeugnissen auf ihn zurückführen ließ (Vigilii opera ed. Chiffletius Divione oder Dijon 1664). Ein eigenthümliches Schicksal nämlich waltete über Vigilius; während er selbst es liebte, pseudonym zu schreiben, legte die Tradition, das einzige Werk, das er unter seinem eigenen Namen herausgegeben, dem ihr bekannteren Bischof Vigilius von Trient bei. Als ein Werk dieses Mannes wurden die 5 Bücher gegen Eutyches zum ersten Male von Churrerus, Tübingen 1528, herausgegeben. Es kann jetzt wohl keinem Zweifel unterliegen, daß dies Werk nicht nur unter keinen Umständen dem Vigilius von Trient (s. den Art.), sondern positiv dem Vigilius von Tapsus angehört. Dieses Werk, welches (V, 2) auf eine andere pseudonyme Schrift Bezug nimmt, setzt uns in den Stand, auch eine von einer unkritischen Zeit ohne Weiteres dem Athanasius beigelegte Schrift — eine Streitunterredung zwischen Athanasius, Photinus, Sabellius, Arius, dem

Vigilius zu vindiziren und damit zugleich eine weitere Unterredung zwischen Athanasius und Arius, nach Tillemont's Vermuthung, nur die erste Ausgabe der zuerst genannten Schrift. Ob wir weiter aus der in dieser Schrift (II, 45) sich findenden Notiz, daß der Herausgeber eine Abhandlung gegen den arianischen Diakonus Marivad verfaßt habe, schließen dürfen, daß das unter dem Namen eines Idacius Clarus vorhandene Werk gegen Marivad von Vigilius sey, ist fraglich. Die Ballerini (Appendix zu Leonis M. Opera S. 958) läugnen es gegen Paschasius Quesnel, weil sich die von Vigilius in der Streitunterredung citirte Stelle aus dem Buche nicht in der uns vorliegenden Schrift findet, während Tillemont durch die Annahme mehrerer Ausgaben helfen will. Von der Entscheidung über diese Frage hängt auch die Entscheidung der weiteren ab, ob die unter des Athanasius Werken vorhandenen 12 Bücher de Trinitate von Vigilius oder Idacius Clarus herrühren. Wahrscheinlich dürfte dagegen seyn, daß das unter Augustin's Werken (opp. tom. VIII. Appendix S. 1137—1172) vorhandene Gespräch, de unitate Trinitatis, wie die Benediktiner wollen, ebenfalls auf Vigilius zurückzuführen ist. Der Gedanke, daß Vigilius von Tapsus auch der Verfasser des Symbolum Quicunque sey, den Quesnel (dissertatio XIV. in opera Leonis M. nach der oben citirten Ausgabe Appendix S. 937—944) zuerst aussprach, hat trotz der Einsprache der Ballerini viel Bestechendes (vgl. Koellner, Symb. der luther. Kirche, §. 19, namentlich a. 5 und 14).

Versuchen wir auch eine chronologische Ordnung aufzuweisen, so enthält schon der eingeschlagene Weg, zu einer Sammlung der dem Vigilius zugehörigen Schriften zu gelangen, eigentlich eine solche Ordnung in sich. Näher aber ist wohl Tillemont's Grundgedanke als richtig anzuerkennen, daß, so lange Vigilius in seiner Heimat weilte, er es nur mit den Arianern zu thun hatte und daß erst sein vorauszusetzender Aufenthalt im Osten ihm auch andere Häresieen näher rückte, obgleich wir nicht so weit werden gehen dürfen, anzunehmen, daß die christologischen Häresieen, denen Leo's des Großen Auftreten in Chalcedon galt, nicht im Allgemeinen auch einem Vigilius zum Voraus bekannt gewesen seyen.

Vigilius gehört als theologischer Schriftsteller entschieden zu den bedeutenderen Männern seiner Zeit. Er hat eine gewisse Klarheit, einen Sinn für logische Gedankenfolge und einfache Entwickelung, wodurch er sich vortheilhaft vor der schwülstigen, geschraubten Redeweise, namentlich so vieler Griechen, auszeichnet. Es fehlt ihm auch nicht an einiger dialektischer Befähigung und an Fähigkeit, allgemeinere Gesichtspunkte geltend zu machen (Walch, Ketzerhistorie V. S. 688, Vigilius von Tapsus, ein gelehrter Schriftsteller, dessen Absichten weiter gehen, als den Nestorium zu widerlegen). Offenbar hat Vigilius den Augustinus sehr fleißig studirt. Schon die Form seiner Schriften trägt den dialektischen Karakter, der eine so auszeichnende Eigenthümlichkeit Augustin's ist. Offenbar schwebte dem Vigilius der Gedanke vor, seine Gegner auch durch möglichstes Eingehen auf ihre wörtlich referirten Gedanken zum Schweigen zu bringen. Freilich wie diese dialektischen Versuche nur gemachte sind, wie dem Gegner nur das Wort geliehen ist, so entbehren auch des Vigilius Werke des spannenden Interesses, welches das Ringen eines originellen, gestaltenden Geistes mit dem Gegner nicht nur, sondern auch mit sich selbst darbietet. Wir finden keine neuen spekulativen Erörterungen, keine ungeahnten, überraschenden Gesichtspunkte, wir haben nicht Gelegenheit, wie bei einem Athanasius und Augustin, das Werden eines Dogma's zu belauschen — alle Gedanken, die vorgebracht werden, machen den Eindruck von etwas längst Abgenütztem. Man fühlt es dem, was er vorbringt, so wohl an, daß dasselbe anderswo auch schon oft gesagt worden ist. Dazu bekennt auch Vigilius sich überall zu der ächt katholischen Traditionslehre; die Vorgänger sind ihm ohne Weiteres Autorität, die antiquitas hinlänglicher Grund der Entscheidung. Will er doch in seinem Hauptwerk nichts Anderes als die Synode von Chalcedon und den Brief Leo's vertheidigen, und macht er doch (c. Eut. V, 1) es als ein Zeichen der letzten Zeit, nach 1 Tim. 3, 1, geltend, daß Leute kom-

men, welche die Synode von Chalcedon und die Väter angreifen, und so den Eltern ungehorsam sind. — Aber auch materiell ist es ganz der katholische Standpunkt, den er vertritt, wenn wir eben jene Doppelseitigkeit, wie sie in dem berühmten Briefe des Bischofs Leo an Flavian hervortritt — jenen Versuch, eine richtige Mitte zu treffen, als eigenthümlich katholisch bezeichnen dürfen. Es tritt dieß schon in seiner Trinitätslehre zu Tag, wo er den Sabellius ebenso zum Zeugen für die Homousie, wie den Arius zum Zeugen für die Unterscheidung der drei Personen aufruft (c. Ar. Sabellium etc. 3, 10: Nam usque adeo Pater et Filius et Spiritus sanctus unius sunt potestatis, uniusque naturae, ut Sabellius tantam vim conspiciens veritatis unam et singularem esse personam putaverit. Sed in tantum non est una persona, sed tres distinctae ut Arius eos inaequales et natura dicat esse diversos. Ergo inaequalitas Arii distinctionem indicat personarum. Confusio Sabellii naturae apertius unionem ostendit, vgl. c. Eut. lib. 2, 2: Sabellii enim perfidia Arii damnat errorem. Rursus Ariani dogmatis error Sabellii impietatem excludit u. s. f.). Noch deutlicher freilich tritt dieß in der Christologie hervor, wo er das Dogma von Chalcedon und den Brief Leo's von vorneherein von dem Gesichtspunkt aus vertheidigt, daß darin der schmale Weg zwischen Nestorius und Eutyches gegeben sey (c. Eut. 1, 2: Inter Nestorii ergo quondam ecclesiae Constantinopolitanae non rectoris sed dissipatoris — — sacrilegum dogma et Eutychetis nefariam et detestabilem sectam ita serpentinae grassationis sese calliditas temperavit, ut utrumque sine utriusque periculo plerique vitare non possint). Wie er auf trinitarischem Gebiet Beides gleichmäßig anerkannt wissen will, die Unterschiedenheit der Personen und die Einheit des Wesens, so will er auf christologischem Gebiet Beides haben, die Einheit der Person und die Verschiedenheit der Naturen. Auf den inneren Zusammenhang beider Sätze, auf die Identität des Interesses in beiden Fällen, deutet er selbst hin, wenn er (c. Eut. 1, 10) fragt: Si ergo hae tres personae habentes singulae proprietates suas, quibus significantius distinguantur, non quibus separentur, unus est Deus, quomodo Filius salva utriusque naturae proprietate non unus est Christus? Freilich mit diesen Sätzen ist auch eigentlich das Positive der Lehre des Vigilius erschöpft. Die so nahe liegende weitere Frage, wie denn in der Trinität der Ausdruck der Verschiedenheit der Begriff „Person", in der Christologie der Ausdruck der Verschiedenheit der Begriff „Natur" seyn könne, hat er nicht erhoben. Doch hierin steht er eben nur auf dem Niveau der Dogmatik der ganzen alten Kirche, in welcher es ja überhaupt nie zur schärferen Bestimmung der Begriffe Natur und Person kam. Aber auch jene Frage, wie denn überhaupt die unitas des göttlichen Wesens mit der proprietas der Personen bestehen könne, beschäftigt ihn nicht mehr. Wenn er die Frage, an welche Augustin so viel Scharfsinn wendete, inwiefern denn die missio des Sohnes ohne Subordination desselben stattfinden könne, mit einem alius mittens, alius missus (c. Eut 1, 2) abmacht, so zeigt sich darin deutlich, wie er eben nur eine bestimmte Formel vertheidigt, nicht mehr die Sache selbst mit neuen Gedanken und Gesichtspunkten bereichert — ja nicht einmal mehr die eigentliche Schwierigkeit der Sache zu fassen vermag. Ebenso auf christologischem Boden scheint er von dem eigentlichen Motiv der Häresen gar keine Ahnung mehr zu haben. Worin nämlich die unio personalis bestehe — wie sie zu denken sey — dieß eben wird von Vigilius gar nicht gefragt. Wenn er z. B. (c. Eut. 2, 7) sagt: Ergo secundum proprietatem naturae solum Verbum descendit de coelo, secundum unionem personae simul et caro descendit, quoniam persona carnis in Verbo est, quod descendit — so ist offenbar eben von dem Kernpunkt der Sache Umgang und auf die Aufforderung des hic Rhodus, hic salta, nicht die mindeste Rücksicht genommen. Stellt man sich einmal auf diesen Standpunkt, daß man sich begnügt, eine bestimmte Formel zu vertheidigen, ohne auf deren Vollziehbarkeit in der Vorstellung Rücksicht zu nehmen, so ist freilich die richtige Mitte, der sensus catholicus, nicht mehr so sehr schwer zu treffen, dennoch dürfte auch diesem Vertheidiger der Orthodoxie es

nicht gelungen seyn, sich völlig von aller Einseitigkeit frei zu halten, wenigstens in der Christologie, wo seine Widerlegung doch wesentlich nur den Eutychianismus trifft, während der Nestorianismus nur in dem ihm doch eigentlich nicht angehörigen Satze widerlegt wird, daß Christus eine Doppelpersönlichkeit gehabt habe. Die Tendenz auf Scheidung ist unverkennbar größer, als die Tendenz auf Sicherung der Einheit.

Bei diesem Mangel an positiver Entwickelung der beiden Dogmen, welche den Gegenstand der Schriften des Vigilius bilden, kann ihr Werth und ihre Bedeutung nur in der Polemik und Apologetik, der Häresie gegenüber, gefunden werden, und hierin eben legt Vigilius die oben von ihm gerühmten guten Eigenschaften an den Tag. Dem Arianismus gegenüber hatte er wohl um so leichteres Spiel, je weniger derselbe ihm noch in eigentlich wissenschaftlicher Gestalt entgegentrat. Wir können wohl glauben, daß der vandalische Arianismus keineswegs im Stande war, mit scharfen wissenschaftlichen Waffen zu streiten, und es möchte wohl ein aus dem Leben gegriffener Zug seyn, wenn Arius in dem ganzen ersten Buch des Dialogs zwischen ihm und Athanasius sich krampfhaft daran hält, daß das Wort ὁμοούσιος der Schrift fremd sey. Daneben freilich bemüht sich das Buch de unitate Trinitatis auf rein spekulativem Wege fortzugehen, aber im Allgemeinen sind die Einwürfe des Arianers Felicianus zu unbedeutend, als daß an ihnen sich der eigentlich spekulative Gehalt des Dogma's entwickeln könnte. Nur Sätze, welche die gröbste Vermischung der Begriffe, oder genauer noch, die Verwechselung logischer und zeitlicher Verhältnisse, geistiger und materieller Vorgänge abwehren sollen, werden durch diese arianischen Reden hervorgelockt, und wiederholt beklagt sich der Arianer über nova subtilitas (c. 8), über Aristotelica subtilitas (c. 4) — ja, c. 10, sagt er sogar, daß sein orthodoxer Gegner wie ein reißender Strom alle seine Sätze darniederwerfe. Ein solches Bekenntniß paßt allerdings nur in den Mund eines Mannes, der sehr schwache Argumente vorgebracht hat. Nicht viel stärker, als die dem Schüler geliehenen Argumente, sind diejenigen, welche als Schriftbeweise Vigilius dem Meister Arius selbst in den Mund gelegt hat. Es sind im Ganzen eben die subordinatianisch lautenden Stellen, deren Gewicht dann Vigilius in der Person des Athanasius durch die Beziehung auf die menschliche Natur abzuweisen sucht.

Noch schwächer aber ist freilich die Art, wie Arius dem Sabellius begegnet, indem er des Letzteren Berufung auf neutestamentliche Stellen, in welchen eine Immanenz des Vaters im Sohne ausgesagt scheint, wesentlich nur alttestamentliche Stellen sehr bedenklicher Art entgegenhält (c. Ar. Sab. etc. 1, 7—9), in denen eine Pluralität von Gott oder in Gott ausgesagt erscheint. Am Gelungensten dürfte der von Athanasius geführte Nachweis seyn, daß der Sabellianismus auf die ebjonitische Ansicht des Photinus führe (a. a. O. 1, 12).

Im Ganzen machen die Verhandlungen mit dem Eutychianismus noch mehr den Eindruck, daß Vigilius sich einem ebenbürtigen Gegner gegenüber gefühlt habe, obgleich, wie bereits angeführt, die eigentliche Schwierigkeit auch hier keineswegs in's Auge gefaßt wird, denn die Durchführung der bekannten Vergleichung der unio personalis mit dem Verhältniß von Leib und Seele z. B. (c. Eut. 4, 3, wo das concupiscere des Fleisches adversus spiritum und c. 17, wo das Sterben des Menschen nach dem Fleisch trotz der Unsterblichkeit der Seele geltend gemacht wird als Analogie), beweist eben doch nur für die Unfähigkeit das eigentliche punctum saliens zu erfassen. Aber es läßt sich nicht läugnen, daß er die von den Prämissen der alten Dogmatik sich für den Monophysitismus ergebenden Schwierigkeiten, nämlich die Gefahr für die Unveränderlichkeit des λόγος und für die Homousie Christi mit uns klar, vollständig und eingehend geltend gemacht hat, so daß wir sein Werk unter die wirklich den Gegner treffenden Erwiderungen zählen können. Nach Allem aber kann nur gesagt werden: Vigilius war für eine Epigonenzeit, die sich darauf verlegte, nur das von den Vätern Gefundene zu verarbeiten und wiederzugeben, gewiß keine unbedeutende Erscheinung; er legt vielmehr ein rühmliches Zeugniß für das Leben ab, welches auch damals noch in der Kirche Nord=

Afrika's herrschte, aber an dem Maßstabe einer produktiven Zeit gemessen, sinken seine Werke zu einem ziemlich geringen Werthe herab.

Ueber die Ausgaben der Werke des Vigilius ist schon oben geredet; die drei Hauptschriften des Vigilius, die Bücher gegen den Eutyches und die zwei Streitunterredungen mit Arius und mit Arius und Sabellius befinden sich sammt den zweifelhaften 12 Büchern de Trinitate im 8ten Bande der Bibliotheca maxima Patrum; im 4ten Bande derselben Sammlung die zweifelhaften Bücher gegen Marivad und die zwei gegen Palladius, der Dialog de unitate Trinitatis in Augustin's Werken a. a. O. Am Ausführlichsten hat über ihn geredet Tillemont s. tit. St. Eugène, Art. LI. LII. Mémoires XVI. Cave historia liter. tom. I. S. 458. H. Schmidt.

Vigilius, Bischof von Trient, wird zuerst von Gennadius erwähnt (de vir. ill. 37) als Verfasser eines Aufsatzes an einen gewissen Simplicianus in laudem martyrum und eines Briefes über die Thaten der Märtyrer seiner Zeit unter den Barbaren. Trotz des auffallenden Ausdrucks: quendam Simplicianum, läßt sich doch nicht bezweifeln, daß unter diesem Manne nur der bekannte Bischof dieses Namens, der Nachfolger des Ambrosius auf dem Stuhle von Mailand, zu verstehen ist. Wir müssen ihn also in das Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts setzen, und es ist schon aus diesem Grunde ganz unmöglich, ihn für den Verfasser der Bücher gegen den Eutyches zu halten. Aber wie wir aus der Angabe des Gennadius sehen, muß er überdieß auch einer Zeit angehören, in welcher innerhalb der Gränzen des römischen Reichs noch so weit gehende Brutalitäten der Heiden gegen die Christen möglich waren. Auch in dieser Hinsicht können wir nicht wohl über die Regierung des Honorius herabgehen. Die von Usuardus unter dem 26. Juni veröffentlichten Akten — nach den Bollandisten freilich nicht primogenita, aber doch proxima — erzählen nun, daß Vigilius in Athen studirt habe, hierauf Bischof von Trient geworden sey, in Folge des Drängens der Bürger dieser Stadt. Nach einer, namentlich für die Mission sehr eifrigen Verwaltung dieses Amts, habe ihm sodann das Zerbrechen eines Bildes des Saturn in einem abgelegenen Theile seiner Diöcese, den Tod durch Steinigung gebracht, unter dem Consulat des Stilicho. Die letztere Zeitbestimmung ist deßwegen keine ganz präcise, weil wir von einem doppelten Consulate Stilicho's wissen, im Jahre 400 und 405, da die Märtyrer Sisinnius, Martyrius und Alexander, deren Schicksale er selbst meldet, ebenfalls unter dem Consulat Stilicho's starben und in diesem Falle bestimmt das erste anzunehmen ist, wegen des Simplicianus, so könnte man versucht seyn, das Martyrium des Vigilius selbst mit dem von ihm beschriebenen, in ursächlichen Zusammenhang zu setzen. Indeß enthalten die Akten keine bestimmte Hinweisung darauf, und es dürfte wahrscheinlicher seyn, das zweite Consulat als die Zeit des Todes des Vigilius anzunehmen. Seine zwei Schreiben an Simplicianus und Chrysostomus sind in den Akten der genannten drei Märtyrer bei Ruinart unter dem 29. Mai veröffentlicht. Interessanter als der Inhalt beider Briefe dürfte die Adresse derselben seyn, da die auch sonst noch hervortretende Verbindung mit Mailand, als abendländischer Metropole, daraus hervorgeht. Denn mag man auch, daß sich Vigilius an Mailand wendet mit seinem Schreiben, aus dem früher schon bestehenden Verhältniß ableiten, so können wir uns dieß selbst doch kaum anders denken, als so, daß Vigilius von Mailand auf seinen Missionsposten ausging. Eine selbstständig missionirende Kirche ist aber überhaupt noch eine selbstständige Kirche.

Siehe über Vigilius Baronii Annales ed. ann. 400, Nr. II. — XVIII. Tillemont, mémoires etc., Bd. X. H. Schmidt.

Vigilius, ein Diakon, ohne Zweifel in Gallien, ist uns nur aus des Gennadius Buch, de viris illustribus, bekannt, wo von ihm unter der Nr. 51 geredet wird. Der Stellung nach, die ihm Gennadius angewiesen, gehört er in das zweite bis dritte Jahrzehent des 5. Jahrhunderts. Als einziges schriftstellerisches Produkt wird von ihm angeführt eine auf Grund der Ueberlieferung der Väter verfaßte Mönchsregel, welche

in den klösterlichen Mönchsversammlungen vorgelesen wurde. Wirklich hat auch Holstenius eine Regel unter dem Namen des Vigilius herausgegeben in seinem Codex regularum tom. I. (Migne patrol. 50, p. 373—380), die wesentlich auf Pachomius zurückgeht. Darnach haben wir in Vigilius einen der Beförderer des gallischen Mönchsthums auf Grund von Erfahrungen des Orients zu sehen, an denen jene Zeit nicht arm war. Vgl. Cave, scriptorum ecclesiasticorum historia literaria, S. 402.

Vigilius, römischer Bischof, von 540 (resp. 536) bis 555, bekannt durch seine auffallende Stellung im Dreikapitelstreit. Vigilius war selbst ein geborener Römer (lib. pontif. bei Mansi tom. IX.) und unter dem Bischof Agapet Diakonus. Mit diesem seinem Bischof ging er nach Constantinopel, als derselbe im Jahre 536 in Aufträgen des Königs Theodorich sich dahin begab. Der Aufenthalt in der östlichen Hauptstadt brachte ihn in persönliche Beziehung zu dem Hofe, und ein Mann, der weder in theologischer Bildung, noch in Karakterfestigkeit und geistlichem Leben die Mittel besaß, eine seinem Ehrgeize und seiner Habsucht entsprechende Stellung zu erringen, scheute sich nicht, den Vortheil jener Bekanntschaft mit dem Hofe für seine Plane auszubeuten. Justinian's ränkevolle Gattin Theodora erkannte in ihm das geeignete Werkzeug zur Ausführung ihrer kirchlichen Plane. Als Agapet, im Begriffe abzureisen von Constantinopel, in dieser Stadt starb, gelangten sofort an Vigilius Eröffnungen, dahin zielend, daß er um den Preis der Nachfolge der monophysitischen Partei seine Unterstützung leihen solle (Liberati breviarium c. 22). Vigilius ging bereitwillig darauf ein. Als er aber nach Italien zurück kam, fand er den römischen Stuhl bereits durch des Bischofs Hormisdas Sohn Silverius besetzt. Er wandte sich daher an den in Ravenna befindlichen Belisar, um durch diesen die Erfüllung der kaiserlichen Versprechung zu erlangen. Belisar, unter dem Einflusse seiner Gattin Antonina, der Freundin der Theodora und — nach Liberatus (a. a. O.), unter dem Einflusse von dem Geld des Vigilius — ging auf des Letzteren Anträge ein. Halb durch eine Intrigue, halb mit Gewalt, wurde Silverius entfernt und Vigilius nahm nun seinen Platz ein. Als indeß die Reihe an ihn kam, seine Verpflichtungen zu halten, ließ er sich nicht sonderlich bereitwillig finden. Er ließ sich zwar herbei, an die drei abgesetzten monophysitischen Patriarchen des Morgenlandes, Theodosius (Alexandria), Anthimus (Constantinopel) und Severus (Antiochien) zu schreiben und ihnen seine Uebereinstimmung mit ihrem Glauben zu bezeugen — ja geradezu es auszusprechen: non duas confitemur naturas sed ex duabus naturis compositum unum filium, unum Christum, unum Dominum, allein er verlangte die Geheimhaltung dieses Schreibens, angeblich, weil er unter dem Scheine der Orthodoxie von Chalcedon besser für die monophysitische Sache wirken könne, in der That aber, weil er offenbar für sein schwer errungenes Bisthum fürchtete (Lib. a. a. O.). Der Kaiserin war mit einem solch heimlichen Bekenntniß um so weniger gedient, als der römische Apokrisiar in Constantinopel, Pelagius, den noch Agapet eingesetzt hatte, offen im entgegengesetzten Sinne wirkte. Dennoch wurde der Plan nicht ganz aufgegeben.

Mit Hülfe des durch die Verdammung des Origenes erbitterten Theodorus Ascidas, Bischofs von Cäsarea, wurde eine neue Intrigue eingeleitet. Dem Kaiser, der immer noch von dem Gedanken beherrscht wurde, die Monophysiten mit der Kirche zu vereinigen, wurde vorgestellt, daß eine Verdammung von drei Hauptvertretern nestorianischer Denkweise — von Theodor von Mopsveste, Theodoret von Cyrus und Ibas wegen seines Briefs an den Perser Maris alle Einwendungen gegen die Synode von Chalcedon, welche diese drei für orthodox erklärt hatte, verstummen machen würde. Und um den Kaiser ganz bestimmt zu engagiren, wurde ihm weiter vorgehalten, daß der Weg eines einfachen Edikts dem Umweg durch eine Synode weit vorzuziehen sey. Justinian ging in die Falle und erließ ein Edikt, durch welches er die Verdammung der drei Kapitel aussprach, unter Wahrung jedoch der Orthodoxie von Chalcedon. Diesen allgemeinen Inhalt des Edikts lernen wir, obgleich es in seinem Wortlaute verloren ist, aus den wenigen Stellen, welche uns Fakundus von Hermiane in seiner Vertheidigungs-

schrift für die drei Kapitel (Gallandi, bibl. tom. XI.) erhalten hat, kennen (vgl. Walch, Ketzergeschichte VIII. S. 150 ff.). Dieser Versuch einer Auseinanderhaltung zweier Seiten, die gerade wesentlich zusammenzugehören schienen, fand aber schon im Orient Widerspruch. Selbst Mennas wollte sich nicht zur Unterschrift verstehen, doch war die Mehrzahl der Geistlichkeit im östlichen Reiche längst so demoralisirt, daß an einen durchgreifenden Widerstand nicht zu denken war. Auch Mennas entschloß sich endlich, nachzugeben, wenn auch bedingungsweise — unter Voraussetzung der Zustimmung des römischen Bischofs (Facundus a. a. O. 4, 4). Trotz der Verpflichtungen, welche Vigilius eingegangen, war dennoch dieß eine Bedingung, auf deren Erfüllung nicht ohne Weiteres gerechnet werden durfte. Denn sofort hörte man vom Abendlande her Stimmen, welche entschieden gegen des Kaisers Vorgehen protestirten. Namentlich war es die afrikanische Zeugenkirche, die ihre Stimme wider diese Gewaltthat erhob (vergl. das freimüthige Schreiben des Bischofs Pontianus bei Mansi IX. S. 45). Die Verdammung von Todten wurde als ein Eingriff in die göttliche Richterthätigkeit angesehen. Wir dürfen aber auch nicht übersehen, daß gerade im Abendlande das Ansehen der Synode von Chalcedon ganz besonders eifersüchtig bewahrt wurde. War sie doch der dogmatische Triumph des Abendlandes gewesen, und wir dürfen nicht übersehen, daß, so sehr Leo's des Großen Brief nur darauf berechnet war, die katholische Mitte zu treffen und die harten Gegensätze in die Einheit Einer Formel zu bannen, doch sich darin auch zugleich ein bestimmter, dogmatischer Instinkt aussprach und in den Entscheidungen von Chalcedon der abendländische Widerwille gegen Eutychianismus und Monophysitismus sich einen Ausdruck verschafft hatte. Wenn Jemand, so wäre nun freilich der Nachfolger des großen Leo verpflichtet gewesen, mit aller Energie jeden Angriff auf die Synode von Chalcedon zurückzuweisen, aber gerade den Vigilius konnte nach den vorangegangenen Verhandlungen Justinian hoffen, zum Werkzeug zu gebrauchen zu Brechung des Widerstandes des Abendlandes. Allein wenn Vigilius auch sicher unfähig war, in selbstständiger Weise dogmatische und kirchliche Interessen zu vertreten, und karakterlos genug, um auch Ueberzeugungen, die er etwa hatte, zu opfern, so war er doch klug genug, um die Gefahr zu ahnen, die seiner Stellung drohte, wenn er sich den Angriffen überlegener dogmatischer und kirchlicher Kräfte aus dem Abendlande preisgab. Wenn der römische Bischof sich daher zunächst mit den afrikanischen Bischöfen in's Benehmen setzte, so haben wir darin nicht nur einen Beweis von persönlicher Unfähigkeit zu einem sicheren Auftreten, nicht nur ein Zeugniß dafür zu sehen, daß noch immer die Kirche Nord-Afrika's die dogmatische Führerschaft im Abendlande behauptete, trotz aller über sie ergangenen Stürme, ja, vielleicht eben auch wegen derselben, sondern wir haben es auch als einen Versuch des Vigilius zu betrachten, sich den Rücken frei zu erhalten für die bevorstehenden Verhandlungen mit dem Kaiser. Wie zu erwarten stand, ging die Antwort der Afrikaner dahin, daß das Edikt des Kaisers keineswegs zu billigen sey. Justinian mußte also entschiedenere Maßregeln ergreifen, wenn er nicht seinen Einfluß im Abendlande ganz aufgeben wollte. Vigilius wurde an den Hof berufen — und er mußte der Einladung folgen (Chron. Victoris Tunnunensis ad ann. 545). Die Reise wurde sehr langsam über Sicilien gemacht und von allen Seiten erhielt Vigilius unterwegs Aufforderungen zum Widerstand gegen den Kaiser. Vigilius drückte denn auch schon auf der Reise in einem Schreiben an Mennas seine Mißbilligung von dessen Verfahren aus (Facundus a. a. O. c. 4, 3). Am 25. Januar 547, gerade drei Jahr nach Erlaß des kaiserlichen Edikts, kam endlich Vigilius in Constantinopel an (Victor Tunnun. Chron. bei Gallandi XI. S. 810. Ueber die chronologische Frage vgl. Walch a. a. O. S. 165). Hatte Vigilius vielleicht unter dem Eindrucke der Entschiedenheit, mit der alle abendländischen Kirchen ihre Meinung ihm ausgedrückt, bessere Entschlüsse mitgebracht, so zerstreute sie die Hofluft schnell wieder. Er kam auf sein schon einmal aufgeführtes Spiel zurück, dem Kaiser und der Kaiserin sich zu verpflichten, aber die Geheimhaltung dieser Verpflichtung sich auszubedingen (vgl. die von dem kaiserlichen Quästor

Constantinus in der siebenten Collatio der fünften Synode vorgelegten Aktenstücke Mansi tom. IX. S. 351 ff.). Diesmal indessen war er zu sehr in der Gewalt des Hofes, als daß er auf diese Weise hätte entschlüpfen können. Er mußte doch darauf denken, auch öffentlich seinen Beitritt zu dem kaiserlichen Edikt zu vollziehen. Er wußte sich wieder nicht anders zu helfen, als so, daß er sich mit fremder Autorität zu decken suchte. Er schlug vor, die anwesenden Bischöfe zu einer Synode zu versammeln. Aber dies Mittel erwies sich eben nicht sofort als zweckentsprechend. Auf der Synode, die vor Ostern 548 zusammentrat, hatten die Afrikaner, als deren Seele Facundus betrachtet werden muß, die Oberhand und Vigilius mußte die Synode faktisch auflösen, indem er innerhalb eines ziemlich kurzen Termins schriftliche Gutachten einforderte. Die Bischöfe nun als Einzelne der Verführung und Gewalt preisgegeben, ließen sich der Mehrzahl nach zu annehmbareren Abstimmungen für den Hof herbei und Vigilius, indem er sofort am Ostersabbath die Gutachten an den Hof beförderte, suchte die Zurücknahme derselben unmöglich zu machen. Er selbst übergab sein Votum unter dem Titel Judicatum (Victor Tunn. ad ann. 548. Fragmente in der siebenten Collation der fünften Synode, Mansi IX. S. 347 ff.). Indeß mochte Vigilius sofort das Bedenkliche seines Schrittes fühlen. Mit Absicht scheint er sich selbst des Aktenstückes entledigt und Andere, welche Abschriften wollten, auf Mennas verwiesen zu haben, in dessen Besitz sein Judicatum übergegangen sey. Noch sind Schreiben vorhanden, in denen Vigilius sich wegen seines Schrittes eigentlich vertheidigt (an den von ihm eingesetzten apostolischen Vikar von Gallien, Aurelianus von Arles und einen scythischen Bischof bei Mansi IX. S. 359 — 363). Aber den Widerspruch in seiner eigenen Nähe konnte er doch damit nicht dämpfen. Vor Allem war es wieder ein Fakundus von Hermiane, der nun in seiner defensio trium capitulorum gegen den abtrünnigen Führer eine bittere Polemik eröffnete und den Beschluß seiner heimatlichen afrikanischen Kirche, den Vigilius von der Kirchengemeinschaft auszuschließen, in der Schrift gegen den Mocianus vertheidigte. Am Wehethuendsten aber war für den Pabst, daß aus seiner unmittelbaren Umgebung zwei Diakone, Rusticus und Sebastianus, von denen der erstere überdieß auch nahe mit ihm verwandt war, die Beide aber Anfangs in sehr auffallender Weise das Judicatum in Schutz genommen hatten, von ihm abfielen und ihn als Fälscher der Synode von Chalcedon verschrieen. Er sah sich genöthigt, seinerseits Absetzung und Excommunikation über sie zu verhängen (Mansi a. a. O. S. 358). Allein trotz dieses letzteren Schrittes war Vigilius doch seiner Sache keineswegs gewiß. Er fühlte deutlich, daß er nicht der Mann sey, um Anderen zu imponiren. Er that also Schritte, um die Opposition wenigstens von seiner Person abzuleiten. Er wußte sich sein Judicatum wieder zu verschaffen und nachdem er sich, dem Kaiser gegenüber, durch einen Eid zur Verdammung der drei Kapitel verbindlich gemacht (Mansi IX. S. 363), diesen zur Berufung eines Concils zu veranlassen, von dem er hoffen durfte, daß es ihm die Verantwortlichkeit abnehmen werde. Auf die Berufung hin erschienen wirklich 551 afrikanische Bischöfe, die aber keine Neigung zeigten, den Wünschen des Hofes gerecht zu werden. Ihre Weigerung eines Entgegenkommens machte auf den Kaiser und auf Vigilius einen ganz entgegengesetzten Eindruck. Während jener, der nun einmal seine persönliche Ehre an die Verdammung der drei Kapitel gesetzt hatte und daher sich nur zur Anwendung seiner gewöhnlichen Mittel Bestechung — und so weit diese nicht ausreichte — roher Gewalt veranlaßt fand, wurde Vigilius in seiner Furcht vor der Opposition der abendländischen Kirchen so bestärkt, daß er nur noch entschiedener sich von der Sache des Kaisers zurückzog. Während der Kaiser auf's Neue ein Edikt zur Verdammung erließ, sagte sich Vigilius von der Kirchengemeinschaft mit den Morgenländern los und flüchtete vor dem Zorne des Kaisers in die Basilika des heiligen Petrus in Hormisda.

Es folgten nun Scenen der Gewalt, welche den Pabst zu einer Encyklika mit Schilderung seiner Leiden (Mansi a. a. O. S. 50 ff.), zu weiterer Flucht nach Chalcedon, nachdem er sein erstes Asyl eine Zeitlang verlassen und endlich zu einem Bann-

strahl gegen Theodorus Ascidas (Mansi IX. S. 58 ff.) veranlaßte (vgl. Victor Tunn. Chronicon 551. 552). Die Zähigkeit des Vigilius nöthigte den Kaiser, doch am Ende noch zu dem Mittel eines allgemeinen Concils seine Zuflucht zu nehmen, da ohne des römischen Bischofs Mitwirkung an eine Beruhigung des Abendlandes nicht zu denken war. Im Mai 553 traten die Bischöfe, hauptsächlich Morgenländer, zusammen, über welche der Kaiser, wie es scheint, unbedingt gebieten konnte. Vigilius weigerte sich, an der Synode Theil zu nehmen, gab aber ein sehr ausführliches Votum ein — das sogenannte Constitutum, in welchem er zwar eine ganze Reihe von Sätzen Theodor's von Mopsvestia für ketzerisch erklärte, nichtsdestoweniger aber schließlich gegen die Verdammung der drei Kapitel protestirte (Mansi IX. S. 61—106). Die Antwort darauf war die in der siebenten Collation stattgehabte Veröffentlichung aller seiner Aktenstücke, durch welche sich Vigilius im Interesse der kaiserlichen Wünsche compromittirt hatte. Daran schloß sich weiter der Befehl, den Vigilius aus den Diptychien auszustreichen (Mansi a. a. O. 366—367). Nach dem Berichte des Anastasius im lib. pontificalis (Mansi IX. S. 24), wäre Vigilius auch verwiesen worden. Jedenfalls hatte er die Ungnade des Kaisers in solchem Maße zu erfahren, daß er endlich doch noch sich entschloß, durch einen weiteren Schritt sich Heimkehr auf seinen längst verlassenen Bischofssitz zu erkaufen. In einem neuen Aktenstück, in welchem er sich darauf berief, daß doch auch der heilige Augustin Retraktationen geschrieben, bestätigte er die Schlüsse der fünften Synode und erklärte sich mit Verdammung der drei Kapitel einverstanden (Mansi IX. S. 413—420). Im Jahre 555 trat er die Rückreise nach Rom an, sollte aber den Preis seiner letzten Wankelmüthigkeit nicht erleben, indem er desselben Jahres auf dieser Rückreise starb.

Das Interesse, das die ganze Erscheinung dieses Mannes darbietet, ist zunächst ein nur pathologisches: Habsucht und Eitelkeit in ihren eigenen Schlingen gefangen. Weder ein bestimmtes dogmatisches, noch auch nur ein politisch-hierarchisches Pathos wohnt dem Manne inne, dennoch ist seine Erscheinung interessant, als ein lebendiges Zeugniß von dem damaligen Stande der Entwickelung des Pabstthums. Wir sehen deutlich, wie leicht es dem römischen Episkopat gemacht war, die Unabhängigkeit von dem östlichen Kaiserthum am Ende auch auf politischem Gebiete zu erstreben. Die Siege eines Belisar und Narses waren nicht vermögend, den Schaden wieder gut zu machen, welchen eine kirchliche Politik Justinian's anrichtete, die in eigensinniger Festhaltung einer kirchlichen Laune die Sympathieen des Abendlandes preisgab im Augenblicke höchster Gefahr. Es ist rührend zu sehen, wie die afrikanische Opposition in dem römischen Bisthum einen festen Halt suchte. Die Traditionen eines Leo waren schon mächtig genug, um für das Abendland den römischen Stuhl als unbestrittenes Centrum erscheinen zu lassen. Zugleich freilich ist auch klar, daß so lange noch eine Nationalkirche, wie die afrikanische, bestand, das Pabstthum im eigentlichen Sinne nicht entstehen konnte. Männer, wie Ambrosius und Augustin, so sehr sie dem römischen Dogma in gewissem Sinne Vorschub leisteten, waren doch durch das Selbstbewußtseyn, das sie bestimmten Theilen der Kirche einhauchten, gewaltige Bollwerke, zu deren Niederringung es anderer Geister, als desjenigen eines Vigilius bedurfte. So sehr war aber doch das Pabstthum schon damals von der Person des einzelnen Trägers unabhängig, daß, obgleich Vigilius sich schmählich genug beugte und formell am Ende der Kaiser siegte, auch dieser Streit nur ein weiterer Schritt zur Trennung zwischen Morgenland und Abendland seyn konnte. Den Unterschied zwischen beiden Theilen, in Dogma und Verfassung, konnten keine Concilienschlüsse und keine päbstliche Einwilligung mehr verdecken.

Als Quellen sind außer dem liber pontificalis des Anastasius mit seinen unzuverlässigen Angaben und den Aktenstücken bei Mansi im IX. Band hauptsächlich die Schriften der Afrikaner Liberatus (das angeführte Breviarium), Victor von Tunnunum (Chronicon) und des Facundus von Hermiane (pro defensione trium capitulorum und adversus Mocianum — alle in Gallandi bibl. XI. XII.) zu betrachten. Aus-

führliche Bearbeitung von Walch, Ketzergeschichte Band VIII. Neander, Kirchengeschichte III, 3. S. 1138 ff.). H. Schmidt.

Villegaignon, Nicolas Durand de, ein Maltheserritter, findet hier seine Stelle wie Pontius im Credo, und man würde diesen Namen lieber der Vergessenheit verfallen lassen, wäre er nicht mit einer der interessantesten Episoden der französischen Reformation untrennbar verbunden. Villegaignon stammt aus einer nach seiner Versicherung nicht unverdienten Familie des Landadels der Bretagne. Nachdem er eine für seine Verhältnisse besonders gute Schulbildung erhalten hatte, betrat er frühzeitig die militärische Laufbahn und wandte sich mit besonderer Vorliebe dem Seedienst auf der französischen Flotte zu. Als Galeerenoffizier machte er mehrere Expeditionen mit, unter anderen im Jahre 1541 den Zug Karl's V. nach Algier. Er war es, der 1548 die englische Flotte täuschte, die junge Königin von Schottland unbemerkt an Bord nahm und nach Frankreich brachte. Auch hatte er sich im Jahre 1550 bei der Vertheidigung von Malta gegen die Türken ausgezeichnet, in dessen Folge er wohl in den Maltheserorden aufgenommen wurde. Im Jahre 1554 bekleidete er die Würde eines Viceadmirals der Bretagne. Als solcher überwarf er sich mit dem Gouverneur des Schlosses zu Brest wegen Verschiedenheit ihrer Ansichten über die Befestigung dieses Schlosses, und zwar bis zu solcher Erbitterung, daß einer den anderen zu vernichten suchte. Da aber der Gouverneur von dem König Heinrich II. begünstigt wurde und wohl auch das Recht nicht auf Seite Villegaignon's seyn mochte, so wurde die Stellung desselben immer unhaltbarer, und er faßte den Entschluß, den königlichen Dienst, in welchem er nur Undank geerntet habe, ganz zu verlassen. Einer seiner Unterbeamten, der schon eine Fahrt nach Südamerika mitgemacht hatte, brachte durch seine reizenden Schilderungen der gesehenen Gegenden Villegaignon auf den Gedanken, durch eine überseeische Unternehmung auf's Neue die Gunst des Königs sich zu erwerben und Ruhm und Geld zu gewinnen. Es galt, den König dafür günstig zu stimmen, was aber ohne die Mitwirkung des Admirals Coligny unmöglich war. Villegaignon mußte daher vor Allem darauf bedacht seyn, dem Admiral seinen Plan in einer Weise darzustellen, welche das besondere Interesse desselben in Anspruch nahm. War auch Coligny damals noch nicht öffentlich zu der Partei der Reformirten übergetreten, so hatte doch er, wie mancher andere edle Mann seiner Zeit, die gegen die Reformirten verübten Grausamkeiten verabscheut, und ihnen zu helfen schien ihm eben so sehr eine Forderung der allgemeinen Menschlichkeit, als eine Pflicht gegen den Staat zu seyn, welcher durch die Verfolgungen eine große Anzahl trefflicher Bürger verlor. Diese Gesinnung des Admirals blieb dem Villegaignon nicht verborgen, und schlau genug wußte er dieselbe für sein Unternehmen auszubeuten. Er begann, sich zu Solchen zu halten, welche als Reformirte bekannt waren, und nachdem er dadurch den Schein sich erworben hatte, mindestens ein Freund derselben zu seyn, was vielleicht in einem gewissen Grade auch vorübergehend der Fall gewesen seyn mag, theilte er dem Admiral seinen Plan in der Weise mit, daß er die Gründung einer Kolonie in Südamerika als bestes Mittel, den Reformirten zu helfen, darstellte. Denn allerdings hätte eine solche von Reformirten begründete und von ihnen allein bevölkerte Kolonie eine Zufluchtsstätte für alle Verfolgten abgeben können, während sie zugleich ihrem Vaterlande gewissermaßen erhalten worden wären, ja zur Vergrößerung der Macht desselben würden beigetragen haben. Natürlich, daß der edle Admiral diesen Plan mit Freuden ergriff. Dem Könige stellte er das Unternehmen nur von der staatsökonomischen und politischen Seite vor, und da die Spanier und Portugiesen durch ähnliche Kolonisationen in beiden Beziehungen schon bedeutende Vortheile sich errungen hatten, so gab der König seine Einwilligung zur Ausführung des Planes. Villegaignon erhielt zwei große, trefflich ausgerüstete Schiffe und eine Summe von 10,000 Livres zur Verfügung. Da er überall mit dem größten Eifer versicherte, er werde, wo er irgend festen Fuß fasse, dafür sorgen, daß Gottesdienst und Leben nach den Vorschriften des Evangeliums, wie sie die Genfer Kirchenordnung enthalte, eingerichtet werde, so fand er bald Begleiter

genug, welche für sich selber und für ihre Glaubensgenossen zu jedem Opfer bereit waren, wenn sie durch dasselbe eine sichere Stätte gewinnen konnten, wo sie ungestört ihres Glaubens leben durften. Zu diesen gesellte Villegaignon eine Anzahl Soldaten und Handwerker, die freilich an Rohheit dem Haufen gewöhnlicher Abenteurer nichts nachgaben. Da er indeß versicherte, daß er selbst bedauere, solcher Leute sich bedienen zu müssen, andere aber nicht aufzutreiben seyen, so glaubte man hoffen zu dürfen, er werde den schlimmen Einfluß dieser Leute möglichst zu paralysiren suchen und sie nicht länger bei sich behalten, als nöthig sey. Manche mahnten allerdings zur Vorsicht, indem sie darauf hinwiesen, daß das frühere, keineswegs tadelsfreie Leben des Villegaignon keine Bürgschaft für die Zukunft biete. War er doch auf den Galeeren, wo ohnehin Grausamkeit als Gesetz galt, als einer der Offiziere bekannt, denen die Grausamkeit auch zur Gewohnheit geworden war. Ueberdieß mochte seine plötzliche Zuneigung für die Sache des Reiches Gottes und der Reformirten vielfach Verdacht erwecken. Aber dieß konnte nicht hindern, daß das Unternehmen in's Werk gesetzt wurde; wuchs doch zugleich die Noth der Reformirten mit jedem Tage. Zwar scheiterte an dem Widerstande des Parlaments ein Befehl des Königs, welcher 1555 auf Betrieb des Cardinals von Lothringen das blutige Edikt von Chateaubriand dadurch für die Reformirten noch verderblicher machen sollte, daß die weltlichen Gerichtshöfe angewiesen wurden, einfach ohne alle eigene Untersuchung die Urtheile der geistlichen Richter zu vollziehen. Dafür bot schon damals der Cardinal von Lothringen Alles auf, die Einführung der Inquisition in Frankreich durchzusetzen.

Am 15. Juli 1555 schiffte sich Villegaignon zu Havre de Grace ein. Von einem Sturme nach Dieppe verschlagen, mußte er nach Havre zurückkehren, segelte von da die Küsten entlang nach Afrika, am weißen Vorgebirge vorbei nach St. Thomas, von wo er über die Auferstehungsinsel westlich der neuen Welt zusteuerte und nach einer mühseligen Reise im November in die Bai von Guanabara (Rio de Janeiro) gelangte. Hier hatten die Portugiesen schon vor vielen Jahren eine Niederlassung zu gründen versucht, waren aber von den Eingeborenen vertrieben worden. Später besuchten jährlich französische Kaufleute diese Gegend, welche mit den Eingeborenen in gutem Benehmen standen. Nachdem Villegaignon hier zuerst versucht hatte, eine Niederlassung auf dem Festlande zu gründen, dieß aber aufgeben mußte, weil er sich da weder gegen die Eingeborenen (Topinambus), noch gegen die Portugiesen, welche an derselben Küste schon mehrere befestigte Niederlassungen hatten, hinlänglich schützen konnte. Er wählte daher eine kleine Insel in der Nähe, die sich leichter nach allen Seiten vertheidigen ließ, und nannte sie dem Admiral zu Ehren Coligny. Ohne Verzug begann er das Eiland zu befestigen; es wurden mehrere Thürme und ein Haus für Villegaignon, der sich als Vicekönig gerirte, erbaut und Alles mit den aus Frankreich in ziemlicher Anzahl mitgebrachten Geschützen armirt. Da aber Villegaignon mehr für Kriegsvorräthe als für Nahrungsmittel gesorgt hatte, so entstand bald eine ziemliche Noth, und die Soldaten und Arbeiter, welche auf die kärglichen und ungewohnten Nahrungsmittel der Insel angewiesen und dabei durch die Befestigungsarbeiten stark in Anspruch genommen waren, fingen an, schwierig zu werden, während die reformirten Kolonisten alle Unbill und Beschwerden ruhig ertrugen. Durften sie doch ungestört ihres Glaubens leben und erschien doch Villegaignon nach wie vor für die Gründung einer reformirten Kolonie so begeistert, daß man Alles von ihm erwarten durfte! Da aber ihre Anzahl den Anderen nicht überlegen war und überhaupt die Niederlassung ohne Vermehrung ihrer Bewohner ein gar geringfügiges Vicekönigreich gewesen wäre, fand es Villegaignon in seinem Interesse, sich nach weiteren Kolonisten umzusehen. Er benützte deßhalb die mit den zurückkehrenden Handelsschiffen gebotene Gelegenheit, um Briefe an Coligny und nach Genf an Calvin zu senden, in welchen er seinen Eifer für die Sache des Evangeliums betheuerte und um Zusendung von frommen Leuten und Predigern bat, welche einen guten Einfluß auf die Kolonie ausüben könnten und zugleich fähig wären, den Heiden das Evangelium zu verkündigen.

Sehr erfreut über die günstigen Aussichten, welche das begonnene Unternehmen zu bieten schien, empfahl Coligny die Bitten Villegaignon's bei Calvin auf's Dringendste und schrieb selbst an einen Freund, welcher in der Nähe seiner Besitzungen zu Chatillon begütert war, jetzt aber des Evangeliums wegen in der Nähe von Genf sich angesiedelt hatte. Dieser Edelmann, Philipp von Gorguilleray, Sieur du Pont, war zwar schon ziemlich bejahrt und seine Kinder suchten auf alle Weise ihn zu erhalten, trotzdem überwog seine Liebe zu Gott und seinem Worte, dem es hier zu dienen galt, und er entschloß sich, an die Spitze der Missionsunternehmung zu treten. Die Genfer, welche nach Empfang der Briefe Coligny's und Villegaignon's feierlich Gott gedankt hatten für die Ausbreitung seines Reiches in jenen fernen Ländern, waren sofort bereit, dem an sie gestellten Begehren zu entsprechen. Zwei Prediger, der frühere Karmelitermönch Peter Richer, bereits 50 Jahre alt, und ein jüngerer, Wilhelm Chartier, erklärten sich bereit, nach Amerika zu gehen, wenn die Gemeinde sie ordnungsmäßig zu diesem Dienste berufen würde. Dieß geschah; beide wurden geprüft und feierlich abgeordnet. Ihnen gesellten sich noch elf Männer verschiedenen Standes zu, welche in evangelischer Erkenntniß wohl begründet waren. Unter ihnen war Johannes de Lery, welchem man die meisten Nachrichten über das Unternehmen verdankt. Am 10. September 1556 verließ die glaubensmuthige Schaar die Stadt Genf. Nachdem sie den Admiral zu Chatillon besucht hatten und von ihm geistlich wie leiblich gestärkt worden waren, zogen sie nach Paris. Hier vereinigten sich wieder mehrere Kolonisten mit ihnen; auch ein gewisser Cointa, der an der Sorbonne studirt hatte und selbst Doktor derselben gewesen seyn soll, schloß sich an. Zu Honfleur in der Normandie wurden sie von einem Neffen des Villegaignon, Namens Bois le Conte, empfangen, unter dessen Leitung sie die Seereise machen sollten. Drei Schiffe mit fast 300 Seelen am Bord, darunter sechs Frauenzimmer, verließen am 9. November 1556 den Hafen und schlugen genau denselben Weg ein, welchen Villegaignon ein Jahr zuvor genommen hatte. Unterwegs nahm Bois le Conte mehrere spanische und portugiesische Schiffe weg und gab die Mannschaft derselben grausam ohne alle Vorräthe auf ihren Schiffsbooten ihrem Schicksal preis, wie er sich denn zum Verdruß der Genfer ganz piratenmäßig benahm, wofür er sich jedoch auf Villegaignon's Befehle berief. Am 7. oder 10. März 1557 langten sie endlich in der Bai von Guanabara an. Villegaignon empfing die Genfer mit allen Ehren, versprach Alles, was er in seinen Briefen und durch Bois le Conte, namentlich in Betreff der Einrichtung eines evangelischen Gemeindewesens nach der Genfer Ordnung, zugesagt hatte, feierlich auf's Neue und hielt hierauf vor allen Kolonisten ein feuriges Dankgebet. Richer hielt an diesem Tage die erste Predigt, wohl die erste evangelische in Amerika überhaupt. Villegaignon seinerseits hatte einen ganz besonderen Grund, über die Ankunft der Genfer und ihrer Glaubensgenossen froh zu seyn. Nicht lange nämlich vor ihrer Ankunft waren seine Leute, die er zum Leidwesen der Reformirten unter dem Versprechen hohen Lohnes und herrlichen Lebens mitgebracht hatte, der Entbehrungen und Mühseligkeiten, welche Villegaignon ihnen auferlegte, so überdrüssig geworden, daß sie sich entschlossen, ihn aus dem Wege zu räumen. Zwar hatten drei Schotten dies Vorhaben entdeckt, so daß Villegaignon den Verschworenen konnte zuvorkommen und den Rädelsführer aufhängen lassen; aber er hatte auch gesehen, wie unzuverlässig die Mehrzahl seiner Kolonisten sey, weßhalb jede Vermehrung der Zuverlässigen ihm willkommen seyn mußte.

Seine Freude über die Ankunft der neuen Kolonisten hinderte jedoch Villegaignon nicht, sofort nach den Empfangsfeierlichkeiten, ohne ihnen Zeit zum Ausruhen von den Beschwerden der viermonatlichen Seereise zu gewähren, bei den Befestigungsarbeiten sie zu beschäftigen. Diese ertrugen es willig und freuten sich nur, daß sie Gottes Wort reichlich hatten; denn jeden Tag wurde eine Predigt gehalten und des Sonntags zwei, worin die beiden Prediger wechselten. Auch war beschlossen, daß alle Monate einmal sollte das Abendmahl gefeiert werden. Aber gleich bei der ersten Feier desselben er-

hoben sich Dissidien und Villegaignon fing an, in seinem wahren Lichte sich zu zeigen. Der Sorbonnist Cointa, dem es nicht gelungen war, gleich anfangs sich zum Superintendenten aufzuwerfen, verlangte, daß nach Zeugnissen der Kirchenväter der Wein bei dem Abendmahl mit Wasser zu mischen sey, ferner daß es in priesterlicher Kleidung von den Predigern ausgetheilt und das übrig bleibende Brod aufgehoben werde, u. dergl. Villegaignon stimmte ihm bei; die Prediger und die Gemeinde widersetzten sich aber mit Erfolg. Jener begnügte sich damit, daß er heimlich unter den für das Abendmahl bestimmten Wein von seinem Hausmeister Wasser mischen ließ. Villegaignon und Cointa legten vor der Gemeinde ein Glaubensbekenntniß ab, ehe sie zum Tische des Herrn traten, und voll der besten Hoffnungen schrieb Richer im April an Calvin: „Wir leben der getrosten Hoffnung, daß auch dieses Edumäa ein Besitzthum Christi werden wird.“ Aber der Streit ruhte nicht lange. Mit Hülfe des Sorbonnisten brachte Villegaignon neue Fragen und Forderungen, z. B. daß bei der Taufe Oel, Speichel und Salz dem Wasser beigemischt werden sollen. Als ihm die Genfer Kirchenordnung entgegengehalten wurde, sagte er schon, die Genfer Kirche sey übel bestellt, und als die Prediger die Sache vor die Gemeinde und auf die Kanzel brachten, mied von da an Villegaignon den Gottesdienst. Den offenen Zwiespalt versuchten nun Personen von beiden Parteien wieder auszugleichen und brachten endlich folgenden Compromiß zu Stande. Man wolle mit den französischen Schiffen, welche die letzten Ansiedler gebracht, eine Deputation, mit Chartier an der Spitze, nach Genf zurückschicken, um Calvin's Entscheidung einzuholen, welche man binnen sechs Monaten nach ihrer Ankunft in Frankreich erwarte. Unterdessen solle Richer sich der streitigen Punkte auf der Kanzel enthalten und die Sakramente sollten bis dahin suspendirt seyn. Um des Friedens willen verstanden sich die Gläubigen auch zu dieser letzten unbilligen Forderung, und nachdem noch zur Besiegelung der Eintracht die Heirath zwischen Cointa und der Waise eines auf der Insel verstorbenen Reformirten von Rouen gefeiert war, verließen die Schiffe im Juni die Insel. Aber bald zeigte sich, warum Villegaignon den jüngeren Chartier nach Genf geschickt; mit dem bejahrten Richer hoffte er eher fertig zu werden. Sobald die Schiffe fort waren, ließ er die Maske ganz fallen. Er erklärte, Calvin sey ein schändlicher Ketzer; er werde dessen Entscheidung nicht anerkennen, sondern nur was von der Sorbonne käme, und verlangte, daß man die Lehre von der Transsubstantiation annehme. Zu dem, daß es ihm nie ein Ernst war mit seiner angeblichen Neigung zum Evangelium, war noch gekommen, daß er erfuhr, wie man in Frankreich am Hofe über ihn aufgebracht sey, daß er den Ketzern eine Zufluchtsstätte bereitet habe, ja Einige behaupten, weil er Briefe vom Cardinal von Lothringen erhalten habe mit der bestimmten Weisung, die Ketzerei zu unterdrücken. Da nach dem Abgange der Schiffe den Reformirten nicht möglich war, wieder heimzukehren, hielt er es jetzt für den geeigneten Moment, gegen sie vorzugehen. Er untersagte nun den Gottesdienst, gestattete auch nicht, daß man sich nur zu gemeinsamem Gebet versammle. Die bedrängten Reformirten sahen sich daher genöthigt, da sie ja der Gemeinschaft des Wortes und Gebets nicht entrathen konnten, insgeheim zusammenzukommen und feierten das Abendmahl zur Nachtzeit. Auch sonst höhnte und drückte Villegaignon die Gläubigen, von denen er wohl wußte, daß sie sich ihm nicht mit Gewalt widersetzen würden, auf alle Weise, um sie mürbe und sich gefügig zu machen. In dieser Zeit der Noth kam ein neutrales Handelsschiff an und eine große Zahl der Reformirten ließ durch den Herrn du Pont dem Villegaignon sagen, daß sie zur Rückkehr entschlossen seyen. Als dieser ihnen entgegenhielt, daß sie bei ihm zu bleiben sich verpflichtet hätten, antwortete ihm jener unerschrocken, daß Villegaignon ihnen versprochen habe, sie ihres Glaubens leben zu lassen, aber dieß Wort gebrochen und so selbst den Vertrag gelöst habe. Darauf hin trieb Villegaignon sie von der Insel, nachdem er ihnen Bücher und Handwerkszeug, das ihnen gehörte, sowie die wenigen Lebensmittel, die sie sich aufgespart hatten, noch weggenommen. Nach einem Aufenthalte von acht Monaten verließen sie das Fort Co-

ligny und zogen sich nun auf das feste Land zurück, wo sie von den Wilden freundlich aufgenommen und mit Nahrungsmitteln versorgt wurden. Hier begannen sie nun, früher als es in ihrem Plane lag, die Missionsarbeit; denn man wollte erst ein christliches Gemeinwesen organisiren und dann auf die Heiden an der benachbarten Küste durch Wort und Wandel einwirken. An der Ausführung dieses eben so richtigen als wichtigen Missionsplanes waren sie aber durch die Feindseligkeit des heuchlerischen Villegaignon verhindert worden. Lery, welcher sich unter der Zahl der Abgeschiedenen befand, gibt uns in seiner Reisebeschreibung ein kleines Wörterbuch über die Sprache der Topinambus und wir sehen daraus den Eifer der Leute, die in so kurzer Zeit und ohne alle Hülfsmittel sich mit derselben ziemlich vertraut gemacht hatten. Von Erfolgen kann allerdings in der Zeit von zwei Monaten, die sie auf dem festen Lande zubrachten, keine Rede seyn, doch zeigten sich die Wilden in den Dörfern, die sie besuchten, nie feindselig, sondern immer geneigt, ihre Unterweisungen anzuhören und sich mit ihnen in Gespräche über Religion einzulassen. Für die gereichten Lebensmittel aber ließen sie sich bezahlen, und als die Fremdlinge, welche kein Geld besaßen, ihnen selbst ihre Kleider dafür hingegeben hatten, auch ohne Aussicht auf Hülfe aus der Heimath waren, da Villegaignon von seiner Insel aus die Gegend beherrschte, so sahen sie sich zur Heimkehr genöthigt und unterhandelten mit dem Kapitän jenes bretonischen Schiffes. Du Pont wurde Bürge für das Fahrgeld der ganzen Gesellschaft, und nachdem das Schiff seine Ladung an Farbholz eingenommen, lichtete es am 4. Januar 1558 die Anker, nicht ohne manche Tribulation von Villegaignon erfahren zu haben, welcher zuerst die Ausgewiesenen an der Heimkehr hindern wollte. Er hatte zuletzt unter der Bedingung eingewilligt, daß der Kapitain ein von ihm versiegeltes Kästchen mitnähme und der Obrigkeit der ersten französischen Stadt, in die er mit seinen Passagieren komme, überliefere. Aber kaum waren sie bei heftigem Gegenwind acht Tage gesegelt, als sich zeigte, daß das Schiff ganz von Würmern zerfressen war und das Wasser überall so stark eindrang, daß es bei der größten Anstrengung nicht völlig ausgepumpt werden konnte. Vergeblich suchte man den Schiffsherrn zur Umkehr zu bestimmen; er wollte lieber sein Leben mit dem Schiffe auf's Spiel setzen als umkehren, da er mit Recht fürchtete, daß ihn seine Matrosen dann auf dem Lande verlassen haben würden. Uebrigens stellte er den Passagieren frei, wer von ihnen umkehren wolle, und solchen sein Boot zur Verfügung. Ihrer fünf, Peter Bourdon, Johann du Bordel, Matthias Vermeil, Andreas Lafon und Jakob le Balleur, machten von dem Anerbieten Gebrauch und vertrauten sich dem kleinen elenden Fahrzeug an, nachdem sie etwas Wasser und Mehl mit sich genommen.

Am fünften Tage einer stürmischen Fahrt wurde das Boot von den Wellen an das Land geworfen, und nachdem sie es wieder flott gemacht, legten sie nach drei Tagen an einem französischen Dorfe des Festlandes an, welches vom Fort Coligny aus gegründet war. Hier befand sich gerade Villegaignon, dem sie sich vorstellten, ihre Erlebnisse erzählten und die Bitte vortrugen, so lange unter seinen Leuten sich aufhalten zu dürfen, bis sich eine bessere Gelegenheit zur Heimkehr für sie fände. Er gestattete es ihnen auch, jedoch unter der Bedingung, daß sie bei Todesstrafe keine religiösen Gespräche mit Anderen führten und sich überhaupt vorsichtig benähmen. Bald aber bemächtigte sich seiner der Argwohn, das Schiff möchte nicht nach Frankreich gefahren seyn und die Rückkehr der fünf Leute sey nur eine Kriegslist; diese seyen nur Spione und die Anderen hätten einen Ueberfall in einer nahen Bucht vorbereitet. Theils von diesem Argwohn getrieben, theils von dem Verlangen, sich in den Augen des Cardinals von Lothringen zu reinigen, beschloß er ihren Untergang. Er schickte ihnen daher ein Verzeichniß von Glaubensartikeln zu, über welche sie sich binnen zwölf Stunden schriftlich verantworten sollten. Ihre Landsleute in dem Dorfe, die auch unter der Tyrannei Villegaignon's seufzten, drangen in sie, landeinwärts zu den Wilden oder der Küste entlang zu den Portugiesen zu fliehen, denn es sey offenbar, daß ihnen jener nach dem Leben trachte und nur eine

Ursache an ihnen suche, um sie mit einem Schein des Rechtes tödten zu können; denn er berief sich auf die harten Edikte Franz II. und Heinrich II. gegen die Reformirten. Einer von ihnen, le Balleur, scheint wirklich diesen Rath befolgt zu haben, denn wir hören weiter nichts mehr von ihm. Die anderen vier aber stärkten sich im Gebet und gingen daran, mit Hülfe der Bibel die aufgestellten Punkte ihrem Glauben gemäß zu erläutern. Du Bordel schrieb ihr Bekenntniß nieder, das die anderen mit ihm unterzeichneten. Dasselbe schließt mit den Worten: „Das ist die Antwort, die wir auf die von Euch uns zugesandten Fragen nach dem Maß des Glaubens, den Gott uns verliehen hat, geben, indem wir Gott bitten, daß es ihm wohlgefalle, zu wirken, daß derselbe nicht todt in uns sey, sondern Früchte bringe, die seiner Kinder würdig sind, also daß er uns Wachsthum und Beharrlichkeit in demselben verleihe und wir ihm dafür Lob und Dank bringen immerdar! Amen.“ Als es Villegaignon gelesen, erklärte er sie für Ketzer und befahl am 9. Februar, sie vor ihn zu bringen. Die Franzosen im Dorfe suchten sie unter Thränen zurückzuhalten, worauf du Bordel sie bat, seine Gefährten nicht wankend zu machen. Bourdon lag krank darnieder und konnte daher für jetzt ihnen nicht folgen. Bei ihrer Ankunft im Fort wurden sie von Villegaignon persönlich vorgenommen, und da sie bei dem beharrten, was sie geschrieben, ließ er sie in Ketten legen und in finstere Löcher werfen. Sie aber sangen Psalmen und lobeten Gott. Das böse Gewissen des Tyrannen trieb ihn zu Vorsichtsmaßregeln. Er ließ seinen eigenen Soldaten und Handwerkern die Waffen abnehmen und verbot, daß an diesem Tage kein Schiff die Insel verlasse, damit die Kunde von dem Vorgefallenen nicht in das Dorf auf dem Festlande kommen möchte. Am anderen Morgen wurde du Bordel ihm wieder vorgeführt. Da dieser sein Bekenntniß abermals bekräftigte, schlug ihn Villegaignon in's Gesicht und befahl dem Henker, ihn gebunden auf einen Felsen am Ufer zu führen, wohin er selbst folgte. Als du Bordel am Gefängniß seiner Brüder vorübergeführt wurde, rief er ihnen Muth zu und sang unterwegs Psalmen bis zur Mordstätte. Dort kniete er nieder, befahl seine Seele in die Hände seines Heilandes und wurde dann in's Meer gestürzt. Bis er untersank, rief er den Herrn an. — Hierauf ließ Villegaignon den Vermeil holen und forderte ihn zum Widerruf auf, den er ihm mit dem Leben lohnen wolle. Dieser aber hielt ihm vor, wie Villegaignon selbst einst die Wahrheiten bekannt habe, um derentwillen er jetzt sterben müsse, und sagte, er wolle lieber sterben, um ewig dem Herrn zu leben, als eine kurze Zeit leben, um auf immer mit dem Satan zu sterben. Der Henker würgte ihn, und mit dem lauten Ruf: „Herr Jesu, erbarme dich mein!“ gab er seinen Geist auf. — Nun wurde Lafon durch den Henker herbeigeführt. Er war der einzige Schneider in der Kolonie, und darum lag dem Villegaignon daran, ihn zu erhalten. Als er ihn zum Widerruf aufforderte, sagte Lafon nur, er wolle auf seinen Meinungen nicht beharren, wenn man ihn aus Gottes Wort des Irrthums überführen könne. Damit begnügte sich Villegaignon und ließ ihn in die Festung als Gefangenen zurückbringen. — Bourdon lag noch schwer krank im jenseitigen Dorfe. Er wurde nun auch herbeigeholt und, nachdem er den Herrn angerufen, vom Henker wie die beiden anderen getödtet. Villegaignon hielt zum Schluß eine Rede an seine Leute, worin er sie vor der Ketzerei warnte, und bekannte, daß er früher leider auch damit behaftet gewesen, aber nun ganz frei davon sey; er werde Alle, die sich dazu neigen, erbarmungslos vernichten. Hierauf, es war noch Morgens in der Frühe, erließ er seinen Leuten alle Arbeit für diesen Tag und vertheilte Lebensmittel unter sie; es sollte ihnen ein Festtag seyn! Es war der 10. Februar 1558.

Das Schiff mit den Heimkehrenden hatte unterdeß seine Reise fortgesetzt, „einem wahren Sarge gleich“, sagt der Augenzeuge de Lery. Unaufhörlich hatte es mit Stürmen und Wellen zu kämpfen und unausgesetzt mußten alle Hände an den Pumpen seyn. Durch die Unvorsichtigkeit eines Matrosen brannte das ganze Takelwerk ab. Gegen Ende April hatten die Lebensmittel so abgenommen, daß die Leute auf halbe Rationen gesetzt werden mußten; 14 Tage darauf war gar nichts mehr vorhanden; auch das

Wasser ging aus und sie waren noch auf der hohen See. In dieser verzweifelten Lage griff man nach allen möglichen Mitteln. Ratten und Mäuse wurden mit den Knochen verzehrt, und als diese alle waren, das Leder von den Schuhen, und wer dieß nicht hatte, kaute Farbholz. Schon hatte der Kapitän beschlossen, einen der Passagiere zu tödten, um das Leben der übrigen mit seinem Fleische zu fristen, als selbigen Tages der Steuermann plötzlich rief, er sehe die französische Küste. Mit wenigen Ausnahmen lagen Alle kraftlos auf dem Verdeck umher, als das Schiff am 26. Mai in dem Hafen von Blavet in der Bretagne einlief. Von Lyoner Kaufleuten wurden sie freundlich aufgenommen und gespeist. Mehrere starben oder wurden krank in Folge des Essens, an das ihr Magen nicht mehr gewöhnt war. Die Uebrigen reisten nach einigen Tagen weiter. In Hennebon, der nächsten Stadt, übergab du Pont das Kästchen mit den Uriasbriefen Villegaignon's an den ihm bekannten Magistrat, welcher bei der Eröffnung einen völlig durchgeführten Proceß gegen die Heimgekehrten darin fand, der diese dem gewissen Untergange überliefern sollte, wenn sie den Gefahren des Meeres glücklich würden entgangen seyn. Der Magistrat legte die Schriften bei Seite und unterstützte die Unglücklichen zu ihrer Weiterreise. In Nantes trennten sich diese und die meisten von ihnen kehrten zu ihren Familien zurück. Richer wurde Prediger in la Rochelle und erlebte noch die erste Belagerung dieser Stadt. Johannes de Lery wurde Pfarrer einer französischen Gemeinde und war später bis zu seinem Tode Pfarrer in Bern. — Nicht lange darauf löste sich jene amerikanische Kolonie ganz auf. Villegaignon kehrte nach Frankreich zurück. Die Portugiesen zerstörten dann das Fort, hieben die Zurückgebliebenen als Ketzer nieder und brachten die Kanonen mit dem französischen Wappen im Triumph nach Lissabon. Cointa war schon vor der Abreise Richer's bei Villegaignon in Ungnade gefallen und von der Insel verjagt worden; er ist unter den Wilden verschollen. Noch einmal macht sich Villegaignon in der Geschichte bemerklich: er schrieb eine heftige Flugschrift gegen Friedrich III. von der Pfalz, als dieser die reformirte Lehre in seinem Lande einführte, worauf ihm von Peter Boquinus geantwortet wurde. Er starb im Jahre 1571 auf einem Gute des Maltheserordens eines elenden Todes, wie man sagt, an dem Brand in den Eingeweiden.

So ist also das erste Missionsunternehmen der evangelischen Kirche, das anfangs zu großen Hoffnungen berechtigte und vom rechten Gesichtspunkte aus betrieben werden sollte, durch den Betrug und die Hoffarth eines elenden Menschen gescheitert. Aber geschichtlich wichtig bleibt es immerhin als ein Zeugniß für den Missionssinn der Reformationszeit und für die Opferwilligkeit, mit welcher es unternommen wurde. Jene drei Schlachtopfer Villegaignon's sind die ersten Märtyrer unter den evangelischen Missionaren.

Quellen: Historia navigationis in Brasil., quae et America dicitur. A Joanne Lerio Burgundo. Genevae 1586. Die erste Ausgabe dieses Buches, in welchem wir den Bericht eines Augenzeugen haben, erschien französisch. Ueber dasselbe urtheilt Thuanus: „Hanc historiam Lerius summa fide ac simplicitate descripsit." — Crespin, histoire des martyrs. — Thuanus, histor. sui temporis. Offenb. 1609. — Beza, hist. ecclesiast. — Calvini epist. et respons. Genev. 1575. — Bayle, Dictionnaire histor. et crit. in dem Artikel „Villegaignon", von welchem er sagt: „Il donna si mauvais ordre à ses affaires tant durant sa maladie qu'auparavant, et fut si mal affectionné envers ses parens, qu'ils ne profitérent guère de son bien, ni pendant sa vie, ni après sa mort." — Siehe auch bei Bayle den Art. „Richer".— Struve, Pfälzische Kirchenhistorie. Frankf. 1721. Thelemann.

Vincentius von Beauvais (Bellovacensis) lebte in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts bis über dessen Mitte hinaus. Allerdings kann er nicht als ein origineller Schriftsteller gelten, aber doch verdient er, wie Schlosser in seinem unten angeführten Werke I. S. 193 f. sagt, „als einer der größten Gelehrten, Sammler und Bearbeiter fremden Stoffes einen sehr ausgezeichneten Platz in der Gelehrtengeschichte."

Er führte den Beinamen „Spekulator" und war ein Zeitgenosse des Alexander von Hales, Wilhelm von Auvergne, Thomas von Aquinum. Von seinen Lebensverhältnissen ist fast gar Nichts bekannt, wahrscheinlich nur, daß er in Burgund seine gelehrte Bildung fand, die er in dem Stillleben des Klosters vervollkommnete. Der Orden, dem er sich widmete, war der Orden der Dominikaner; als Philosoph gehörte er zu den Realisten. Irrig wird er als Bischof von Beauvais bezeichnet, er hielt sich aber in dem Dominikanerkloster zu Beauvais auf und gewann als Lehrer, wie als Prediger, einen so bedeutenden Ruf, daß ihn König Ludwig IX. in seine Nähe zog und mit ihm in naher Verbindung blieb. Wahrscheinlich starb Vincentius um das Jahr 1264. In literarischer Beziehung ist er durch seine encyklopädischen Schriften (Specula) bedeutend geworden; sie enthalten eine Uebersicht des damaligen Zustandes der Wissenschaften, insbesondere der Philosophie, zeigen eine staunenswerthe Belesenheit und sind für die Kenntniß der culturgeschichtlichen Entwickelung von großer Wichtigkeit. Sein Hauptwerk, Speculum majus, theilt sich in drei Abtheilungen, 1) in das Speculum naturale; hier stellt Vincentius die gesammten Naturwissenschaften, freilich im Sinne seiner Zeit und nicht ohne vielerlei Abgeschmacktheiten, dar; 2) in das Speculum doctrinale; die Darstellung bezieht sich auf die Philosophie, Grammatik, Dialektik, Logik, Rhetorik, Ethik, Mathematik, Physik, Medicin, Chemie, Alchemie u. s. w.; 3) in das Speculum historiale; es behandelt die Weltgeschichte von der Schöpfung der Welt an bis zum Jahre 1254. Noch wird ein viertes Speculum, mit dem Zusatze morale, als eine Arbeit des Vincentius angeführt; diese Schrift ist jedoch unächt. Das Hauptwerk, Speculum majus, erschien zuerst in Straßburg 1473, ist aber dann öfters gedruckt, auch in die französische und holländische Sprache übersetzt worden. Die vier Specula zusammen wurden unter dem Titel: Speculum quadruplex, opera et studio theologorum Benedictorum, Duaci 1624, herausgegeben. Nächst jener Hauptschrift hat ein pädagogisches Werk des Vincentius, nämlich De institutione filiorum regiorum seu nobilium, übersetzt von Schlosser, eine große Berühmtheit erlangt. Ferner ist von ihm Tractatus de gratia Dei; Liber de laudibus Virginis gloriosae; Liber de St. Johanne Evangelista; Epistola consolatoria ad regem Francorum Ludovicum super mortem Ludovici primogeniti verfaßt worden — Schriften, welche mit dem Buche De institutione etc. von Amerbach (Basil. 1481) herausgegeben wurden. Außerdem sind noch einige andere, nur handschriftlich vorhandene Werke von Vincentius geschrieben worden. Vgl. Vincent von Beauvais, Hand- und Lehrbuch für königliche Prinzen und ihre Lehrer, als vollständiger Beleg zu drei Abhandlungen über Gang und Zustand der sittlichen und gelehrten Bildung in Frankreich bis zum 13. Jahrhundert und im Laufe desselben, von Fr. Christoph Schlosser, Frankfurt a. M. 1819. Bibliographie universelle, T. XLIX. Par. 1827, p. 119 sq. Neudecker.

Vincentius, Mönch und Priester in dem berühmten gallischen Kloster Lerinum, ist eine dogmengeschichtlich eben so bedeutsame als eine kirchengeschichtlich dunkle Erscheinung. Die Notizen, welche uns die Kirchengeschichte über seine Lebensverhältnisse und über seine Stellung in der Entwicklung der gallischen Kirche zu geben vermag, stehen lediglich in keinem Verhältniß zu der Bedeutung, welche die bekannte kleine Schrift des Vincentius, sein commonitorium, für die römische Dogmatik bis heute beanspruchen kann. Gennadius ist der einzige, der im 64sten Kapitel seines Buches de viris illustribus einige wenige Notizen gibt zur Ergänzung dessen, was wir aus dem commonitorium selbst erfahren. Während nämlich die Vorrede dieses letzteren erzählt, daß der Verfasser, nachdem er früher von variis et tristibus secularis militiae turbinibus umhergeworfen worden sey, endlich aber sich in portum religionis geflüchtet habe und das 42ste Kapitel noch die weitere Nachricht beibringt, daß das commonitorium etwa 3 Jahre nach der Synode von Ephesus (ante triennium ferme), also 434 verfaßt sey, sagt uns Gennadius, daß Vincentius von Geburt ein Gallier, Mönch und Priester in Lerinum gewesen sey und unter der Regierung des Theodosius II. und des Valen

tinian I. gestorben sey. Weiter gibt uns Gennadius noch über das commonitorium die Auskunft, daß der größte Theil des zweiten Buchs im Concept in schedulis gestohlen worden sey und daß er deshalb eine kurze Wiederholung des wesentlichen Inhalts dieses zweiten Buchs dem ersten einverleibt habe. Die Notiz über den Tod des Vincentius wird von dem römischen Martyrologium näher dahin bestimmt, daß er den 23. Mai (nono Cal. Junius) 450 in Lerinum gestorben sey. Was sonst noch von den Lebensumständen des Vincentius angeführt wird, beruht durchaus auf Combinationen mit Notizen über gleichnamige Männer, deren Identität mit unserem Vincentius sich nicht erweisen läßt. Wir können diese Fragen übergehen, dagegen ist eine Combination etwas anderer Art zu bedeutsam für den Gesichtspunkt, unter dem man die Schrift des Vincentius aufzufassen hat, als daß sie übergangen werden könnte, wo von Vincentius die Rede ist. Bekanntlich ist uns eine Anzahl von 16 objectiones Vincentianae aufbehalten, welche Prosper von Aquitanien widerlegte (Aug. opp. tom X. App. S. 1843 ff.) und welche Augustin's Lehre von der Prädestination in der auch sonst in diesem Kampfe uns begegnenden Manier bestreiten, daß sie die Consequenz sittlich verwerflicher Sätze daraus zu entwickeln suchen. Diese Vincentianischen Einwürfe, die ihrer zeitlichen und örtlichen Entstehung nach offenbar sehr gut zu der Autorschaft unseres Vincentius stimmen würden, in Zusammenhang mit diesen letzteren zu bringen, schien ohne Zweifel sehr naheliegend und zugleich sehr fruchtbar zu seyn, um eine Einsicht zu gewinnen in die Stellung, welche Vincentius in den Kämpfen seiner Zeit einnahm. Deutet er doch selbst darauf hin, daß seiner Schrift eine bestimmte Bedeutung für seine Zeit zukomme, wenn er von der temporis consideratio als einem Motiv zu ihrer Abfassung redet und dabei erwähnt, daß novorum haereticorum fraudulentia multum curae et attentionis indicat. — So ruhig dogmatisirend der Ton in dieser Schrift ist, so wenig sie auch eine polemische Beziehung an ihrer Stirne trägt, so versteht doch jeder Leser, daß wir hier nicht das Produkt einer Muße vor uns haben, welche der Mönch von Lerinum eben nicht glaubte besser verwenden zu können, sondern daß wir eine aus bestimmten konkreten Zeitinteressen hervorgegangene Schrift vor uns haben.

Fragen wir uns aber, welches theologische und kirchliche Interesse damals die Kirchen des südlichen Galliens bewegte, so können wir in der That nur das eine finden: den Kampf zwischen dem Semipelagianismus und dem Augustinismus strikter Observanz. Es läßt sich schwer denken, „daß im Laufe des 3. oder 4. Jahrzehnts des 5ten Jahrhunderts eine bedeutende dogmatische Schrift an's Licht getreten wäre, welche zu diesem Kampfe keine Beziehung gehabt hätte". — Von diesem Satze aus müßten wir also a priori erwarten, daß auch des Vincentius commonitorium eine Rolle gespielt habe in diesem Kampfe der Parteien. Ehe wir aber für diese apriorische Erwartung nach einem konkreten Beleg suchen, anknüpfend an die Vincentianischen Objektionen, müssen wir noch eine andere vorläufige Frage erörtern, die ebenfalls noch zu dem Apriorischen gehört. Mit Recht hat Norisius, dem das Verdienst gebührt, auf der Fährte von Vossius wandelnd, eingehende und scharfsinnige Beobachtungen über die Stellung unserer Schrift gemacht zu haben (historia Pelagiana II, 11), zunächst hingewiesen auf den allgemeinen Standpunkt, welchen das gallische Mönchsthum und insbesondere das in dem Kloster Lerinum einnahm — dem Dogma Augustin's gegenüber. Es wird sich in der That nicht läugnen lassen, daß trotz Augustin's Vorliebe für das Mönchsthum dieses doch instinktiv vor den Consequenzen seines Dogma's ein Grauen empfand. Schon die Begegnisse mit den Mönchen zu Adrumet weisen deutlich darauf hin. Noch mehr aber war offenbar der Geist im Mönchsthum des südlichen Galliens unter den Einflüssen von Anschauungen aus der griechischen Kirche ein dem Augustinismus entgegengesetzter. Hätten wir nicht die Schriften Cassian's, so wären schon die Schreiben des Prosper und Hilarius an Augustin genügende Beweise (vgl. beide vor Aug. de praedestinatione Sanctorum Opp. tom. X. S. 917 ff.). Wiederum muß auch des Norisius Beweis dafür, daß das Kloster von Lerinum keineswegs eine Ausnahme in Bezug auf diesen Oppositionsgeist

gebildet habe, als vollständig geführt angesehen werden: genügt es doch beinahe, an zwei Namen zu erinnern, an den von Prosper (a. a. O. Kap. 9.) als Gegner der Prädestinationslehre genannten Bischof Hilarius von Arles, der aus Lerinum hervorgegangen war, und an den berühmten Bischof Faustus von Reji, der wohl gerade zu der Zeit, als Vincentius sein commonitorium schrieb, Abt des Klosters war. Bei dem damals offenbar bestehenden gespannten Verhältniß der Parteien läßt sich gewiß nicht denken, daß ein Freund des Augustinischen Dogma's friedlich mit einem Gegner desselben unter dem Dache Eines Klosters zusammenwohnte. Demnach läßt sich wirklich wohl kaum bezweifeln, daß unser Vincentius, wofern wir keine strikten Gegenbeweise finden, unter den Gegnern des Augustinismus zu suchen ist — und daß es wohl keine Schwierigkeit hat, die Objektionen ebenfalls auf ihn zurückzuführen. Dagegen muß sich in concreto doch immer wieder fragen, ob in der ihm zweifellos zukommenden Schrift sich denn gar keine Spuren dieses Parteistandpunktes finden; denn nicht nur würde ohne solche Spuren doch immer noch die Möglichkeit bleiben, daß Vincentius zum Mindesten kein besonderes polemisches Interesse gehabt, sondern es würde auch die ganze Frage nach seiner Parteistellung eine ziemlich müssige, wenn sie für den Karakter der Schrift Nichts austragen würde, durch welche doch allein Vincentius uns bedeutsam wird.

Wenn nun Walch der Ansicht ist, daß aus dem commonitorium sich kein positiver Beweis für semipelagianische Anschauungsweise führen lasse, so weiß ich nicht, ob er dabei die Stelle genügend in's Auge gefaßt hat, auf welche Norisius aufmerksam macht im 37. Kapitel. Wenn der Verfasser hier von Häretikern redet, die versprechen und lehren, daß in ihrer Kirche, das ist in dem Conventikel ihrer Gemeinschaft magna et specialis ac plane personalis quaedam sit Dei gratia, adeo ut sine ullo labore, sine ullo studio, sine ulla industria, etiamsi nec petant, nec quaerant, nec pulsent, quicunque illi ad numerum suum pertinent — — nunquam possint offendere ad lapidem pedem suum id est nunquam scandalizari —, so weiß ich in der That nicht, auf wen das anders gehen soll, als auf eine entweder wirklich existirende oder von der Phantasie der Gegner Augustin's erfundene Partei von Prädestinatianern. Es ist diese Stelle nur das Pendant zu den Objektionen, wo ja auch die Prädestinationslehre in angebliche Consequenzen hinein verfolgt wird von ganz ähnlicher Art. Es ist ja nur die Kehrseite des Versprechens der hier genannten Sekte, wenn Kap. XIV. lautet: Quia magna pars illa Christianorum catholicorum fidelium atque sanctorum, quae ad ruinam et perditionem praedestinata est, etiamsi petat a Deo sanctitatis perseverantiam, non impetrabit. Damit scheint nun denn doch ein ziemlich positiver und zwingender Beweis für den Semipelagianismus unserer Schrift gegeben*). Freilich glaubte nun Walch aus der anderen von Norisius geltend gemachten Stelle das gerade Gegentheil von dem folgern zu können, was von dem Verfasser der historia Pelagiana gefolgert werden will. Aber eine genauere Betrachtung dürfte doch zeigen, daß in der That Norisius schärfer gesehen hat als der Verfasser der Ketzergeschichte, und wenn die oben besprochene Stelle als eine mehr beiläufige gelten kann und immerhin noch nicht über den ganzen Karakter des commonitorium zu entscheiden vermag, so ist dagegen diese zweite Stelle, wenn ich nicht irre, der Schlüssel zum Verständniß des ganzen Buchs. Es ist die Stelle im zweiten Theile des Buchs, im letzten Kapitel, wo aus einem Schreiben des Pabstes Cölestin, das derselbe zu Gunsten des Augustinismus an gallische Bischöfe erließ, das Wort citirt wird: desinat itaque, si ita res est, incessere novitas vetustatem. Wenn Walch glaubt, die Beweiskraft dieser Stelle für den Semipelagianismus des Verfassers schon dadurch genommen zu haben, daß er auf den

*) Wiggers macht noch auf eine andere Stelle in Kap. 24. (soll heißen 34.) aufmerksam, wo dem Magier Simon und seinen Nachfolgern bis auf Priscillian die Lehre von dem göttlichen Zwang zum Bösen beigelegt wird, ähnlich wie objectio V. u. VI. eine prädestinatianische Consequenz zieht. Es fragt sich aber doch, ob man annehmen darf, Vincentius habe über den Unterschied zwischen der gnostischen und prädestinatianischen Unfreiheit ganz hinweggesehen.

Zweck des Cölestinus bei Abfassung seines Schreibens hinweist, so übersieht er, daß Norisius keineswegs sich diese Thatsache verborgen hat. Aber mit Recht hat derselbe auch schon ausgesprochen, daß, indem Vincentius mit solchem Nachdruck das „si ita est" wiederhole — er damit nicht undeutlich darauf hinweise, daß es eben nicht so sey, d. h. mit anderen Worten: indem Vincentius das Materielle des Vorwurfs von Cölestinus vergleicht und nur den formellen Theil anführt, daß die novitas vetustatem incessere, läßt er durch das premirte „si ita est" durchblicken, daß dieser Vorwurf in der That den Semipelagianismus nicht treffe, daß vielmehr gerade er die vetustas für sich habe. Wir können also wohl in dem ganzen commonitorium nichts Anderes sehen, als eine Vertheidigung allerdings indirekter Art, gegen den Vorwurf einer Neuerung — eine Vertheidigung, die eben darauf ausgeht, die wahren Kriterien der vetustas aufzuzeigen. — Auf solche indirekte Kampfesweise sahen sich die Gegner des Augustinismus reducirt. Wie sie einerseits durch die Erfindung der Sekte der Prädestinatianer das allgemeine Bewußtseyn veranlassen wollten, von selbst sich von einer Lehre abzuwenden, welche zu so bedenklichen Consequenzen führe, so sollte hier in noch feinerer Weise dem öffentlich kirchlichen Gewissen ein Maßstab in die Hand gegeben werden, an dem gemessen sich nach ihrer Ansicht die Prädestinationslehre nur als eine verwerfliche Neuerung ergeben konnte. Zu solch' drückendem Ansehen war Augustin gelangt — im Ganzen nicht durch seine Schuld, sondern durch die Schuld eines Epigonengeschlechts, das theoretisch und praktisch auf dem Boden der Traditionslehre stand, deren klassische Darstellung wir bei Vincentius von Lerinum haben.

Ehe wir denn nun aber dieser Darstellung selbst noch etwas näher treten, müssen noch der Vollständigkeit halber einige äußerliche Punkte kurz berührt werden. Einmal was den Titel commonitorium betrifft, so kann derselbe nur als praktischer Beleg von dem Inhalte der Schrift angesehen werden. Auch was der Verfasser über die Tradition beibringt, will nichts Neues, sondern nur eine Erinnerung an Altes seyn — sodann, daß Vincentius pseudonym als Peregrinus schreibt, dürfte seine Erklärung finden in dem Satze des prooemium — propterea quod cum ab eo (sc. tempore) omnia humana rapiantur, et nos ex eo aliquid invicem rapere debemus. Der Pilger will ja eben das im Laufe der Zeiten sich unveränderlich Gleichbleibende, das was die Tradition absetzt, behalten als einen Gewinn für's ewige Leben. Ob endlich der oben aus Gennadius angeführte Diebstahl des zweiten Theils unserer Schrift eine bestimmte Veranlassung in der Tendenz derselben gehabt habe — läßt sich auch nicht vermuthen.

Vincentius geht nun in seiner Schrift (Kap. 1.) von dem Interesse aus, welches eine Erörterung der Traditionslehre habe, und naiver und klarer hat sich die römische Kirche auch nachher nicht mehr aussprechen können über das Motiv für die Traditionslehre. Vincentius verlangt eine äußere Garantie für die Wahrheit. Es muß ein Kriterium geben, nach dem sich rein formell und a priori ermessen läßt, was Irrthum oder was Wahrheit ist. Die allgemeine Antwort kann nur seyn: Schrift und Tradition der katholischen Kirche — und zwar ist die letztere nöthig um der verschiedenen Auslegung der ersteren willen. Es ist dieser Satz das Resultat der Kämpfe, welche die Kirche bis dahin in ihrer eigenen Gestaltung und in der Bildung eines neutestamentlichen Kanons führte. Die Begründung dieses Satzes selbst wäre vorzüglich bei Irenäus, Tertullian und Augustin zu suchen. Aber das eigenthümliche Interesse beginnt nun auch erst im Folgenden. Bedarf denn nicht wiederum diese Tradition selbst eines Kriteriums, an dem sie erkannt werden kann? Liegt denn die Tradition auch etwa in einem Kanon abgeschlossen vor? Wie wenn Streit darüber entsteht — was denn eigentlich katholisch ist — wo finde ich das Katholische? Hierauf sucht Vincentius in seiner Schrift zu antworten, indem er die berühmte Regel aufstellt: wir haben hauptsächlich dafür zu sorgen, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Damit hat er zugleich das Thema seiner Untersuchung aufgestellt Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, daß die zwei ersten Punkte schon der bisherigen Entwicklung der

Traditionslehre sich eigentlich genügend festgestellt hatten, — oder richtiger: diese beiden Punkte des quod semper und des quod ubique waren die selbstverständliche Prämisse, von der die Kirche ausging. Denn wie Gengler (Quartalschrift für kathol. Theologie. 1833. S. 579) richtig nachweist, beide Punkte sind ja nur Expositionen des Begriffs der katholischen Kirche. Aber es läßt sich nicht läugnen, daß selbst diese Punkte noch keineswegs in ihrem gegenseitigen Verhältniß mit genügender Klarheit festgestellt waren. Es war ohne Weiteres die Harmonie dieser beiden Bestimmungen vorausgesetzt und von dieser Voraussetzung aus doch das Hauptgewicht auf das quod ubique gelegt worden, als auf das Moment, welches sich praktisch am leichtesten verwerthen ließ. Namentlich hatte Augustin im Kampfe mit den Donatisten das Moment der Katholicität oder das ubique in der stärksten Weise geltend gemacht. — Eine Reaktion dagegen war es schon, wenn Vincentius überhaupt die Möglichkeit eines Conflikts zwischen dem ubique und semper setzte, daß er Kap. 4. fragte: quid si novella aliqua contagio non jam portiunculam tantum, sed totam pariter ecclesiam commaculare conetur? Und gewiß war auch die Antwort auf diese Frage, daß nämlich die vetustas unbedingt vorzuziehen sey, keineswegs ganz im Sinne der früheren Väter, die bekanntlich unter Umständen die veritas der consuetudo vorzuziehen geneigt waren. Das von Vincentius gewählte Beispiel zur Begründung seiner Regel hätte auch wohl kaum hingereicht, um einen Augustin von der Nothwendigkeit des Satzes des Vincentius zu überzeugen, denn auch im Streit mit dem Arianismus glaubte er keineswegs nur die antiquitas, sondern auch die Katholicität auf seiner Seite zu haben. Vincentius hält es auch für nöthig, in einem eigenen Kapitel sich gegen den Vorwurf einseitiger Vorliebe für das Alterthum zu rechtfertigen (Kap. 7.). Freilich erkennt er selbst wieder die Nothwendigkeit einer Ausgleichung zwischen den beiden Seiten (vgl. Kap. 8.) an, aber das Eigenthümliche bei ihm ist nun das, daß er diese Ausgleichung in dem ab omnibus sucht, d. h. in der consensio omnium vel certe paene omnium sacerdotum pariter et magistrorum (Kap. 3.), d. h. in der Katholicität des Alterthums statt — wie wir wohl den bisherigen Standpunkt bezeichnen können — im Alterthum der Katholicität. Wir können uns der Vermuthung nicht enthalten, daß die Exemplifikation für diesen Satz in Kap. 9. eine bestimmte Beziehung auf das Zeitinteresse des Vincentius habe. Wenn hier der Bischof Stephanus im Kampfe aufgeführt wird gegen eine afrikanische novitas, und wenn die Autorität des römischen Stuhls gleichmäßig durch die loci autoritas wie durch die fidei devotio für das Alterthum begründet wird, so sollte das ein bestimmter Hinweis für den Pabst Cölestin seyn, was ihm in dem gleichen Falle zu thun gebührte. Freilich stellt schon diese Auseinandersetzung das Unzureichende auch dieses Auswegs theilweise an's Licht. Ist denn, muß man doch sofort fragen, das Alterthum ohne Weiteres katholisch gewesen — ist nicht von Anfang der Kirche an auch ein Zwiespalt über manche Fragen selbst innerhalb der katholischen Kirche gewesen? Ist denn nicht eben ein Cyprian auch eine katholische Stimme so gut als die eines anderen Lehrers? Einen Ausweg hingegen soll nun eben die nähere Bestimmung der consensio geben. Katholisch ist das, was die Majorität der sacerdotes et magistri ausspricht. Die unklaren Privatmeinungen einzelner Lehrer sind nicht zu beachten. Sie an's Licht zu ziehen, ist ein chamitisches Verbrechen (Kap. 10.). Aber wenn wir noch nicht auf die Schwierigkeit hinweisen wollen, welche die Aufsuchung des ächt Katholischen machen muß — vollends so weit dieß nicht in Concilienbeschlüssen ausgesprochen ist, sondern aus den Schriften nicht nur der sacerdotes, sondern auch der magistri, deren Kategorie eine feste Begränzung nicht zuläßt, eruirt werden muß, so kann doch Vincentius selbst seine Forderung, daß praeter id quod apud ecclesiam annunciatum est Nichts verkündigt werden dürfe (Kap. 14.) und daß der allein der ächte und gerechte Katholik sey, welcher quidquid universaliter antiquitus ecclesiam catholicam tenuisse cognoverit id solum sibi tenendum credendumque decernit, dagegen quidquid ab aliquo deinceps uno praeter omnes — — subinduci senserit nur für eine Versuchung ansieht (Kap. 25.),

keineswegs ganz durchführen. Einmal ist damit eben für die Beurtheilung eines neu auftauchenden Satzes noch Nichts gewonnen, da sich eben fragt, wie nun die omnes sancti sich darüber aussprechen, und sodann, was eben damit zusammenhängt, ist doch das depositum des Glaubens nicht so etwas durchaus Unlebendiges, daß nicht auch irgendwie ein Fortschritt denkbar, ja nothwendig wäre. Bekanntlich hat sich Vincentius in dieser Beziehung sehr bestimmt ausgesprochen. Er statuirt eine deutlichere Erklärung dessen, was obscurius zuvor gesagt wurde, und macht nur die Bedingung dabei: eadem tamen quae didicisti, doce ut, cum dicas nove, non dicas nova (Kap. 27.), und auf die Frage; nullusne ergo in ecclesia Christi habebitur profectus religionis? antwortet er kühn: habeatur plane et maximus (Kap. 28.), so gewiß als der menschliche Leib wächst (Kap. 29.) und so gewiß als das Samenkorn zum Baume wächst (Kap. 30.). Aber eben an diesen Bildern zeigt sich auch, daß dies Wachsthum die Identität nicht aufheben darf, daß die Regel gilt: addatur licet species, forma, distinctio, eadem tamen cujusque generis natum permaneat (a. angef. O.). So sehr ist die katholische Wahrheit etwas Organisches, daß kein Theil von ihr weggenommen werden kann, ohne Verletzung des Ganzen. Wenn nun aber dieß Organische als solches wächst, wenn die neu auftauchenden Häresen unbedingt neue Entwicklungen nöthig machen, wenn daher ein Concil das Recht haben soll, ut quod prius a majoribus sola traditione ecclesia susceperat, hoc deinde posteris etiam per scripturae chirographum consignaret, und zwar meist propter intelligentiae lucem non novum fidei sensum novae appellationis proprietate signando (Kap. 32.), so ist ja offenbar der consensus patrum unzureichend für Begründung eines sicheren Urtheils über die Katholicität dieser Entscheidung, da bezüglich solcher neuen Ausdrücke eine antiquitas sich nicht äußerlich nachweisen läßt. Auf diese Schwierigkeit hat Gengler (a. a. O.) aufmerksam gemacht und daher die Regel des Vincentius für unzureichend erklärt. Wenn nun aber er selbst als das fehlende Mittelglied das „lebendige Bewußtseyn" des Episkopats einschieben will, so hat er jedenfalls übersehen, daß er damit die Sätze des Vincentius nicht nur „organisch fortbildet", sondern verändert. Der Mönch von Lerinum weiß wohl auch von Concilien, von Bischöfen, praepositi und ihrer Macht. Die Autorität der Priesterkirche brauchte nicht erst durch ihn entdeckt zu werden. Wenn er aber nicht mit dieser Instanz zufrieden ist, wenn er nicht bei Kap. 32. aufhört, sondern nun eben zeigt, wie die Concilien sich selbst wieder durch universitas und antiquitas rechtfertigen müssen, wenn er nun wieder auf's Neue auf die Schriftbenutzung kommt, wenn er nun abermals im Kreislauf der Gedanken auf die Geltendmachung der schon besprochenen Instanzen zurückkommt, wenn er die consensio wiederholt premirt und nun Kap. 39. erst noch einmal über die Art, diesen consensus zu gewinnen, sich näher ausspricht, so muß dieß wohl seinen bestimmten Grund haben. Vincentius will eben dies Bewußtseyn der Gegenwart, wie es sich in den kirchlichen Würdenträgern darstellt, nicht zur letzten Instanz machen. Der Bischof von Hippo, dessen Ansehen am Ende auch dem römischen Stuhle über den Kopf gewachsen ist, ließ sich eben nicht leicht im Abendlande mit dem Apparat von Generalconcilien bekämpfen, wenigstens nicht ohne vorgängige Bearbeitung der öffentlichen Meinung. Darum liegt ihm eben daran, die Infallibilität einzelner Größen der „Gegenwart" anzugreifen. Darum führt er schon Kap. 15. aus, daß persaepe sinuntur excellenter quaedam personae in ecclesia constitutae res novas Catholicis annunciare. Darum führt er aus, wie darin eine so große Versuchung liege, wenn plötzlich ein Lehrer, dessen Führung man sich bis dahin vertraut, Neuerungen einführe. Darum kommt er am Schlusse darauf wieder zurück (Kap. 39.), indem er sagt: quidquid vero quamvis ille sanctus et doctus, quamvis episcopus, quamvis confessor et martyr praeter omnes aut etiam contra omnes senserit, id inter proprias et occultas et privatas opiniunculas a communis et publicae ac generalis sententiae auctoritate secretum sit — das soll man nicht häretischer Weise zum Dogma machen. Vincentius läugnet die Autorität der Concilien nicht ausdrücklich — er läßt nicht einmal,

wie Augustin, von einem Generalconcil an ein anderes eine Appellation zu — da kein Mann in der Kirche sich an Ansehen mit Augustin messen konnte, so beseelte ihn auch nicht das Vertrauen, wie jenen, daß der Kampf doch am Ende die Wahrheit zum Siege bringen werde — aber er versucht es, die Concilien selbst in zweifacher Weise zu beschränken. Einmal soll das Concil nur die Hauptpunkte bestimmen im Dogma (Kap. 39.), damit im schlimmsten Falle die privata opiniuncula von der Prädestination nicht kirchlich sanktionirt werde, und zweitens ist die Kirche nur die Verwalterin des Depositums des Glaubens (Kap. 28.). Die ecclesia repraesentativa selbst ist also wieder an den consensus patrum gebunden. Oder mit anderen Worten: Vincentius sucht eben in der antiquitas einen Schutz gegen die Willkür des Bewußtseyns der kirchlichen Mächte der Gegenwart.

Es kann nun nicht geläugnet werden, daß Vincentius keineswegs im Stande ist, diesen consensus für sich herzustellen. Dasselbe Bedürfniß, das ihn über die Schrift hinaus treibt, muß consequent auch über die Tradition im Sinne des consensus patrum hinaustreiben — denn um den genuinen Sinn der Väter herzustellen, ist sicher eine Instanz der Interpretation eben so nothwendig, als um den Sinn der Schrift selbst zu finden. Indem Vincentius diesen letzten Schritt zu thun sich scheut — nämlich die Kirche, d. h. eben den Episkopat der Gegenwart zur unbedingt höchsten Instanz zu machen, behalten seine Bestimmungen trotz ihrer anfänglichen Klarheit etwas entschieden Unfertiges und Unklares — und indem die römische Kirche in des Vincentius commonitorium den im Ganzen unübertroffenen Ausdruck ihrer Traditionslehre anerkennt, weist sie selbst darauf hin, daß ihre Traditionslehre in logischer Beziehung eine bedeutende Achillesferse hat. Man muß es zwar dem Jesuitismus unserer Tage zum Ruhme nachsagen, daß er diesen logischen Mangel aufzuheben versucht und daß unter seinem Einfluß — der Katholicismus er selbst zu seyn wagte, was Nitzsch einst an ihm vermißte —, und Preuß (in seiner Ausgabe von Chemnicii examen concilii Tridentini, S. 1021 ff.) hat nachgewiesen, wie mit der Definition des Dogma's von der immaculata conceptio die Regel des Vincentius verlassen worden sey — aber wir brauchen kaum darauf hinzuweisen, um welchen Preis allein dieser logische Fortschritt erkauft werden konnte. Die schlimme Frucht wirft freilich auch auf die Wurzel ein bedenkliches Licht. Und in der That bildet die Lehre des Vincentius einen Wendepunkt. So bestimmt war bis dahin das Verlangen nach einer rein äußerlichen Garantie der Wahrheit nie gestellt worden. Auch die schärfsten Aeußerungen der früheren Väter bewiesen noch mehr Vertrauen in dem vorhandenen lebendigen Geist der Kirche. Trotz seiner scheinbar organischen Auffassung der Wahrheit zeugt doch seine ganze Beweisführung von einem mechanischen, äußerlichen Sinn. Es ist das Gefühl, das nach Augustin die Kirche von ihrer eigenen Geistesverlassenheit hat, was sich in Vincentius ausspricht — und es ist bezeichnend, daß der Kampf für den Semipelagianismus die erste Veranlassung wurde zum Aussprechen dieser specifisch römischen Lehre.

Ausgaben des Vincentius von Baluzius, Coster, Engelb. Klüpfel, — einem Kleriker der Augsburger Diöcese, 1843. — Ueber ihn Tillemont mémoires pour servir à l'histoire ecclés. Tom. XV. p. 143—147. — Du Pin nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques. IV. p. 114 sqq. — Cave hist. literaria I. p. 425. — Franz Xaver Elpelt, des heil. Vincentius von Lerinum Ermahnungsbuch, sein Leben und seine Lehre. Breslau 1840 (dem Verf. nicht zugänglich geworden). — Ueber seinen Semipelagianismus s. Vossius, historia Pelagiana p. 575; Norisii historia Pelagiana II, 2. 3. 11; Walch, Ketzergeschichte; Wiggers, Augustinismus und Semipelagianismus. II. S. 195 f. S. 208—216; Baur, das Christenthum vom 4ten bis 6ten Jahrhundert. — Ueber die Traditionslehre des Vincentius s. den kurzen Aufsatz von Gengler am oben angeführten Orte, — sonst die dogmengeschichtlichen Werke. — Köllner, Symbolik der kathol. Kirche, hat (Einleitung S. XXXI—XXXVIII) namentlich mit Rücksicht auf Vincentius die Traditionslehre in ziemlich apologetischer Weise dargestellt. Vgl. dagegen Holtzmann, Kanon und Tradition passim. H. Schmidt.

Vincentius de Paula, geb. am 24. April 1576 zu Pouy bei Acqs in der Gascogne zur Zeit Heinrich's III. Mit 12 Jahren wurde er den Franziskanern zur Erziehung übergeben, lernte fleißig, im J. 1600 wurde er ordinirt. Auf einer Küstenfahrt von Toulouse nach Narbonne wurde er von Korsaren nach Tunis gebracht. Er kam in die Hände eines Renegaten aus Nizza, dessen türkisches Weib, angezogen von der christlichen Ergebenheit des neuen Sklaven, den Abfall des Mannes vom Christenthum tadelnswerth fand. Wirklich brachte der Renegat Vincenz nach Frankreich und wurde wieder Christ. Nach einem Aufenthalt in Rom kehrte Vincenz nach Paris zurück, wurde einer der Hausgeistlichen der Königin Margarethe, kam dabei in vorübergehende religiöse Skepsis, über welche die Biographen mystische Andeutungen machen. Durch seinen Freund Berulle, der soeben eine Genossenschaft der pères de l'oratoire de Jésus gestiftet hatte, wurde Vincenz Pfarrer zu Clichy und durch ebendenselben Hausgeistlicher und Erzieher der drei Söhne des Grafen Gondy, der sich, wie seine Gattin, durch Frömmigkeit noch mehr auszeichnete als durch Reichthum. Vincenz hatte auf den Gütern der gräflichen Familie oft Anlaß zur Seelsorge. Als einmal ein 60jähriger geachteter Mann ihm seine Beichte ablegte und dabei so viele verschwiegene Sünden, die ihn bisher gedrückt hatten, zum Vorschein kamen, stiftete die Gräfin 16,000 Livres zu Zwecken der priesterlichen Reise-Seelsorge für ihre Güter, anfangs ohne daß ihre Absicht verwirklicht worden wäre. Vincenz strebte aus dem gräflichen Hause fort, weil die Söhne seiner nicht mehr bedurften und weil ihn das große Vertrauen der Gräfin so sehr bedrückte. Berulle machte ihn zum Pfarrer in Chatillon-les Dombes, einem armen, verwahrlosten Städtchen in Bresse (1617). Bald gelangen ihm hier Bekehrungen von Calvinisten und Weltmenschen, Männern und Weibern. Einst als er die Kanzel besteigen wollte, bat ihn eine Frau, eine arme Familie dem Wohlwollen der Gemeinde zu empfehlen. Als er Nachmittags selbst jene Armen besuchte, fand er, daß seine Zuhörer so viele Lebensmittel zu der Hütte brachten, daß er den guten Willen in eine geordnete Bahn zu bringen genöthigt war. Er gründete so die erste confrérie de charité zu bleibender persönlicher Unterstützung der Armen durch Frauen, und bewies von vornherein einen vielleicht nie übertroffenen Takt für die Werke der Innern Mission, der er sein ganzes Leben gewidmet hat.

Unterdessen hatten der Graf Gondy und seine Gemahlin Alles aufgeboten, um Vincenz aus persönlichen Gründen wieder in ihr Haus zu ziehen. Es gelang ihnen nach hartem Seelenkampfe Vincenz's. Er stiftete nun mehrere Schwesterschaften, wie zu Chatillon, suchte die Gefangenen auf, insbesondere die Galeerensklaven, die in einem unsäglich elenden Zustande waren. Er gründete ein Hospital für sie und nahm sich persönlich leiblich und geistlich ihrer an, so daß selbst hartnäckige, verbitterte Gemüther sich der ungewohnten christlichen Liebe öffneten. Der junge König Louis XIII. machte Vincenz zum aumônier royal des galères de France, wodurch derselbe auch eine rechtlich gesicherte Einwirkung auf alle Galeeren-Seelsorge erhielt (1619). Auf einer Reise kam er durch Macon in Burgund und fand daselbst eine auffallende Menge von Bettlern, die zugleich in den wichtigsten Lehren des Glaubens unwissend waren. Er blieb der Bettler wegen eine Zeitlang im Orte und brachte es mit Unterstützung der geistlichen und bürgerlichen Auktoritäten dahin, daß sich eine Genossenschaft des heil. Karl Borromeo gegen das Betteln bildete; bald sah man keinen der ungestümen Bettler mehr (1623). Die Gräfin Gondy starb 1625, kurz nachdem endlich ein Anfang zu der lange gewünschten Missionsgenossenschaft gemacht worden war; denn Vincenz hatte die Priester der Mission gefunden (1631 vom Parlament bestätigt), obwohl er erst nach 30 Jahren der Erprobung ihnen eine ausgearbeitete Regel gab. An diese Missionspriester knüpft sich von jetzt seine Hauptarbeit. Eben in dieser Genossenschaft und ihrer Leitung bewährte sich auch am meisten seine vorbildliche Demuth und Selbstverläugnung. Mit wirklicher Demuth konnte er auch seinen geringsten Priestern zu Füßen fallen und sie um Verzeihung wegen des Aergernisses bitten, das er ihnen gegeben habe, auch wenn

nur er dieses Aergerniß empfunden hatte. Als ihn einst ein gar vornehmer Mann auf der Straße beschimpfte, weil er einen Anderen nicht zu einer Stelle empfohlen habe, sagte Vincenz nicht, daß im Gegentheil der Betreffende die Stelle soeben erhalten habe, sondern er kniete alsobald nieder und bat um Verzeihung, als begehrte er ordentlich sich zu verdemüthigen. Beleidigungen stimmten ihn nur noch freudiger.

Die Anfänge des Priesterordens waren gering, nach zwei Jahren waren der Mitglieder erst neun. Vincenz zog gleich den Anderen aus und trieb überall sein Werk grundsätzlich in Einverständniß mit den Bischöfen, denen eine Aufweckung der vielen gewöhnlichen todten Geistlichen willkommen war. Bald fand man es nützlich, die jungen Männer, welche die Ordination empfangen sollten, zehn Tage lang zu Vincenz und seinen Genossen zu schicken zu geistlichen Exercitien; die Früchte dieser Uebungen, welche die Liebe beseelte, blieben nicht aus. Der ganze Tag war geordnet, zur Nachtruhe hatten sie 7½ Stunden, zur Conversation 2 Stunden; sie hielten die kanonischen Horen, bei Tische wurde aus der Schrift oder aus einem Erbauungsbuche vorgelesen; täglich fanden zwei Conferenzen statt die erste belehrender, die zweite erbaulicher Art; die erste wurde noch mit einzelnen, nach der Fähigkeit gebildeten Gruppen von 10—15 durchgearbeitet. Jeder lag täglich eine halbe Stunde dem stillen Gebet ob. Der Gipfel dieser Vorbereitung war die gemeinsame Abendmahlsfeier.

In Bezug auf die äußeren Angelegenheiten war es für Vincenz wichtig, daß sein Orden in den Besitz des Hauses St. Lazarus kam (1632).

Um diese Zeit gründete er für die schon angestellten Pariser Geistlichen die Conferenzen, welche Dienstags-Gesellschaften genannt wurden. Aus den Mitgliedern sind nach und nach 23 Bischöfe und Erzbischöfe und viele andere kirchliche Würdenträger genommen worden.

Unterdessen waren die Priester der ursprünglichen Stiftung nach ihrer Bestimmung meist zu den Landleuten geschickt worden. Aber Vincenz vergaß die Städte nicht. Einige besuchten die Soldaten, andere die Blinden, die Armen in Dachstuben und Kellern, die Arbeiter an großen Bauten, die großen Hospitäler. Frauen, wie die le Gras und andere bis in die höchsten Kreise hinauf, unterstützten ihn kräftig bei weiblichen Gefangenen, Gefallenen, Wahnsinnigen u. s. w. Eine wunderbare Umwandlung erfolgte in der damals von schlechtem Gesindel bewohnten Pariser Vorstadt St. Germain durch die einfache Predigt vom Kreuz.

Auch für Laien wurde das Haus der Priester eine wohlthätige Herberge, die ihnen umsonst Pflege gab. Wenn Manche diese Güte mißbrauchten, so machte das den heiligen Mann nicht irre. Gegen 800 Menschen kehrten im Jahre dort ein.

Die vielen confréries de charité litten darunter, daß die betheiligten Frauen von ihrer häuslichen Pflicht zu sehr in Anspruch genommen wurden. So gründete Vincenz auf Anregung der Frau le Gras die Anstalt der filles de charité, die barmherzigen Schwestern, auch soeurs grises genannt. Sie sind keine Nonnen. Sie legen erst nach 5 Jahren des Dienstes ein Gelübde ab, das sie auch nur auf ein Jahr jedesmal bindet. Vincenz sagt von den Schwestern: „Ihr Kämmerchen ist ihre Zelle, die Pfarrkirche ihre Kapelle, die Gassen der Stadt und die Hospitäler sind ihr Kloster, der Gehorsam ihre Clausur, die Furcht Gottes ihr Gitter und ihr Schleier heilige Zucht.“ Bald verlangte man die barmherzigen Schwestern allenthalben und überall entstanden Häuser der Congregation.

Darnach wurde er veranlaßt, eine Schwesterschaft der Matronen zu stiften, die sich besonders des großen Pariser Krankenhauses Hôtel Dieu anzunehmen hatten.

Auch ein Seminar für den Missionsorden gründete er, nach den Grundsätzen der Jesuitenanstalten ähnlicher Bestimmung (1635).

Von besonderen Arbeiten seiner Priester wird um diese Zeit erwähnt die Seelsorge am Heer und am Hoflager. Der Krieg an den deutschen Gränzen hatte besonders in Lothringen schreckliche Noth im Gefolge. Die Priester darbten sich am Munde

ab, um die Elenden unterstützen zu können, collektirten bei den Vornehmen und gingen auf die Schauplätze der Kriegsgreuel. Während 10 Jahren hat Vincenz mehr als 400,000 Thlr. nach Lothringen gesandt und der Laienbruder Matthäus, der diese Summen überbrachte, ist in jenen unsicheren Zeiten nie beraubt worden.

Es ist zu unserem Zwecke nicht nöthig, alle die einzelnen Zweige aufzuzählen, in die sich des Vincenz unermüdliche Thätigkeit theilte, wie er die Hirten in der römischen Campagna besuchen ließ, die einzelnen Provinzen in Frankreich, Tunis, Algier, Irland, Genua, Madagaskar, Polen, Corsika, Piemont u. s. w. Auch seine Wirksamkeit als geistlicher Staatsrath, in der er neben seinen religiös-sittlichen Eigenschaften noch eine überraschende Menschenkenntniß bewies, kann hier nicht geschildert werden.

In allen diesen Arbeiten wurde er immer reifer und milder in der Nachfolge Christi. Rien ne me plait qu'en Jésus Christ, sagte er. Es ist zu verwundern, wie sein schwächlicher Körper so lange den vielen Anstrengungen gewachsen blieb. Durch eine beschwerliche Winterreise, die er in seinem 74. Jahre machte, wurde seine Gesundheit erschüttert, so daß die nun folgenden 11 Jahre fast ein beständiges Siechthum waren. Er klagte nicht, sondern lenkte das Gespräch sofort von sich selbst ab zu anderen Gegenständen. Das gesetzliche Brevierlesen versäumte er keinen Tag, so lange er lebte; er starb am 27. September 1660. Die Beatifikation erfolgte durch Benedikt XIII. im Jahre 1727; die Kanonisation 1737. Die naevi an dem Heiligen aufzuzählen, überlassen wir Andern.

Quellen: Abelly, la vie du vénérable serviteur de Dieu, Vincent de Paul. Paris 1664 und oft gedruckt, zum Theil verstümmelt; deutsch von G. A. Schultz. Wien 1701 (schlecht). — Collet, prêtre de la mission, la vie de St. Vincent de Paul. 1748. Daraus ein Auszug. Paris 1819. Bearbeitung von L. v. Stolberg. Leben des heiligen Vincentius v. Paulus 2c.. Münster 1818. Viele spätere Darstellungen zu Zwecken der innern Mission. **W. Hollenberg.**

Vincentius von Saragossa. Dieser Heilige, einer der gefeiertsten Märtyrer aus altkirchlicher Zeit, war zufolge der jedenfalls ziemlich alten Passio S. Vincentii, welche die Bollandisten beim 22. Januar und Ruinart (Acta Martt. ed. Galura, T. II. p. 339) darbieten, aus vornehmem Geschlechte zu Osca (Huesca) in Arragonien gebürtig, und zwar angeblich ein naher Verwandter des über 50 Jahre älteren römischen Diakonen Laurentius, mit dem er nicht bloß seine geistliche Würde (den Archidiakonat), sondern auch die Art seines Martyriums (Geröstetwerden auf eisernem Roste) gemein gehabt haben soll. Beim Ausbruch der großen Christenverfolgung unter Diokletian und Maximianus, also etwa im Jahre 303, ließ ihn der römische Statthalter (praeses) Datianus von Saragossa, wo er als Archidiakonus des Bischofs Valerius wirkte, nach seiner Residenz Valencia bringen, um ihn wegen seines christlichen Glaubens zur Verantwortung zu ziehen. Der mitvorgeforderte Bischof übertrug ihm, dem Glaubensstärkeren und Bekenntnißfreudigeren, die alleinige Ablegung des Bekenntnisses, und Vincentius vollzog dieses Geschäft mit solcher Unerschrockenheit und Plerophorie, daß er den heidnischen Richter in die höchste Wuth versetzte. Gräßliche Auseinanderzerrungen und Verdrehungen seiner Glieder, Zerfleischungen mit spitzen Eisenwerkzeugen, Verbrennungen mit glühenden Metallstücken u. s. w. waren die Martern, die er ihm nach einander anthun ließ. Waren die Henkersknechte ermüdet, so trieb er sie selbst mit wüthenden Schimpfreden oder gar mit Schlägen zur Fortsetzug ihrer gräulichen Arbeit an. Zuletzt ließ er den bei allen Diesem wunderbar standhaften Dulder auf einen glühenden Rost von Eisen (crates ferrea ignita) legen und dann die Wunden des also Gebratenen mit Salz bestreuen und einreiben. Da Vincentius fortfährt, aller Unthaten des Wütherichs zu spotten, wird er in einen überaus engen, dunkeln Kerker geworfen, wo er nicht bloß bitteren Hunger leiden, sondern auch auf einem äußerst wehethuenden Lager von spitzen Scherben, scharfkantigen Steinen u. dergl. liegen muß. Aber schon beginnt seine Glorifikation inmitten seines martervollen Elends. Engel erscheinen ihm, bieten ihm himm-

lische Erquickungen dar und verwandeln sein rauhes Schmerzenslager in ein weiches und duftendes Bette, indem die Scherben plötzlich zu lauter Blumen werden. Auf diesem Blumenlager ausgestreckt, beginnt Vincentius einer durch die Kunde von dem Wunder angelockten Volksmenge zu predigen. Der Tyrann selbst, als er alles dieß hört, ruft voll Bestürzung aus: „Victi sumus!" und befiehlt den, zu dem die Gottheit sich in so auffallender Weise bekannt hat, aus dem Gefängnisse zu tragen und auf ein weiches Lager zu legen. Als aber Vincentius gleich darauf stirbt, entbrennt seine Wuth auf's Neue und er will noch am Leichnam des siegreichen Gegners Rache nehmen. Er befiehlt, denselben den wilden Thieren zum Fraße hinzuwerfen, aber Engel und sogar Raben beschützen ihn und verjagen die Wölfe und Aasvögel, die ihm zu nahen wagen. Er heißt nun die Leiche in's Meer versenken, aber auch von da taucht sie wieder auf und schwimmt an ein sicheres Gestade, wo Gläubige sie ehrenvoll bestatten und später durch Errichtung von Altar und Kapelle die Verehrung der kostbaren Reliquien einleiten. —

So legendenhaft dieß Alles nun auch lautet, so muß doch bereits Augustinus, kaum 100 Jahre später, die Geschichte in allen wesentlichen Zügen so, wie wir sie hier nach den vollständigen Märtyreracten mittheilten, gehört oder gelesen haben. Denn in einigen seiner Predigten (Sermo 4. de Jacob et Esau [in natali S. Vincentii], Serm. 274. 275. 276) thut er des wunderbaren Martyriums des Diakonen von Cäsaraugusta nicht bloß im Allgemeinen Erwähnung als einer allbekannten Sache („Quae hodie regio quaeve provincia ulla, quousque vel Romanum imperium vel Christianum nomen extenditur, natalem non gaudet celebrare Vincentii?" — Serm. 276, 4); er spielt auch auf zahlreiche Einzelheiten an, die gerade zu dem Wunderbarsten an der Legende gehören, z. B. auf die wunderbare Bewahrung des Leichnams in den Fluthen des Meeres (. . . . „Mortuus maria transnatavit. Ipse inter undas gubernavit extinctum, qui inter ungulas animum donavit invictum . . . . . Vicit exustus ignibus, vicit immersus fluctibus"). Ganz so wie unsere obige Darstellung hat auch schon Prudentius im fünften Hymnus seines Peristephanon (p. 350 — 371 ed. Dressel) die Passion des Vincentius poetisch verherrlicht. Vom dem trotz der angebundenen Steingewichte auf dem Meere schwimmenden Leichnam heißt es hier V. 489 ff.:

„Saxum molaris ponderis
ut spuma candens innatat,
tantique custos pignoris
fiscella fertur fluctibus.

„Cernunt stupentes navitae
vectum remenso marmore
labi retrorsum leniter
aestu secundo et flamine" etc.

Vergl. auch Paulinus v. Nola poëm. 27; Venantius Fortunatus Carm. l. 8. num. 4.; Gregor v. Tours de glor. Martt. 90; Histor. Francor. III, 29. — Auch die kurze Angabe des Martyrolog. Rom. über die Passion des Vincentius stimmt in allem Wesentlichen mit dem Berichte der vollständigen Märtyreracten überein. Als die Martern, welche derselbe ausgestanden, nennt es z. B.: „fames, equuleus, distortiones membrorum, laminae candentes, crates ferrea ignita, aliaque tormentorum genera."

Daß nun freilich die Bolland-Ruinart'sche „Passio" um dieser ihrer wesentlichen Uebereinstimmung mit den angeführten ältesten Nachrichten über Vincentius willen, in der That als eine völlig zuverlässige und nicht weniger alte Quelle zu gelten habe, wird man schwerlich mit Ruinart u. Al. anzunehmen geneigt seyn, wenn man ihr unverkennbar sagenhaft ausschmückendes, nach rhetorischem Effekt haschendes, ja hin und wieder geradezu romanhaftes Gepräge auch nur einigermaßen richtig zu würdigen weiß. Am allerwenigsten darf die ganz in ihrem Anfange stehende Bemerkung als Beleg für ihre Glaubwürdigkeit betrachtet werden: es liege ihr zwar kein gleich bei dem Martyrium

selbst aufgezeichneter schriftlicher Bericht (kein förmliches Protokoll) zu Grunde, da der grimmige Judex das Aufschreiben des glorreichen und für ihn so beschämenden Endes des Heiligen verboten habe (!); immerhin sey es aber eine „relatio gestorum maxima fide plena", welcher der Verfasser gefolgt sey, und diese komme im vorliegenden Falle einer schriftlichen Aufzeichnung an Werth völlig gleich. —

Die Reliquien unseres heil. Vincentius, die natürlich zahlreiche und merkwürdige Wunder gewirkt haben sollen, wurden im Mittelalter zum größeren Theile nach Lissabon gebracht. Eines Theils derselben rühmt sich aber auch Paris, wo z. B. seine Stola aufbewahrt werden soll, Bari in Apulien, wohin schon in sehr früher Zeit der Arm des Heiligen gebracht worden seyn soll, u. s. f. — Vgl. außer den angeführten Schriften noch Tillemont, Mémoires etc. V. p. 215. **Zöckler.**

Vinet, Alex., s. am Schlusse dieses Bandes.

Viret, Peter, einer der Reformatoren der romanischen Schweiz, ward geboren 1511 zu Orbe im Waadtland; sein Vater war Tuchscheerer. Zum geistlichen Stande bestimmt, studirte er zu Paris; das Lesen reformatorischer Schriften bewog ihn, dem Katholicismus zu entsagen; er kehrte nach seiner Vaterstadt zurück, wo bereits das Evangelium einige Anhänger zählte. Farel, der 1531 nach Orbe kam, weihte ihn, trotz anfänglicher Weigerung Viret's, zum Predigtamt. Er verkündigte nun das Wort Gottes an verschiedenen Orten, oft geschmäht und mißhandelt, aber ohne wankend zu werden. 1534 begab er sich nach Genf, wo er Farel's Gehülfe ward; er theilte dessen Gefahren und Sieg. Nach der Einführung der Reformation in dieser Stadt, ging er für eine Zeitlang nach Neuenburg und von da nach Lausanne. Im Oktober 1536 hielt er hier ein öffentliches Gespräch, in dem er einige von Farel aufgestellte Thesen mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn vertheidigte; in Folge dieser Handlung ward zu Lausanne die Kirchenverbesserung definitiv eingeführt. Von seinem Collegen, dem unzuverlässigen Dr. Peter Caroli, des Arianismus angeklagt, legte er vor einer im Mai 1537 versammelten Synode ein befriedigendes Bekenntniß ab, worauf Caroli entlassen und bald darauf wieder katholisch ward. Nach dem Sturze der zu Genf den Reformatoren feindseligen Partei, wirkte Viret in dieser Stadt bis zur Rückkehr Calvin's. Zu Lausanne hatte er mit mancherlei Schwierigkeiten zu kämpfen, besonders wegen seiner Bemühungen, die Kirchenzucht einzuführen. Außer der Ausübung des Predigtamts hielt er Vorlesungen über das Neue Testament und verfaßte mehrere Schriften, katechetische Erklärungen der zehn Gebote und des apostolischen Symbolums, Sendschreiben an Protestanten, die unter Katholiken leben, polemische Traktate über das geistliche Amt und die Sakramente, satirische Dialogen gegen das Pabstthum, die Messe, das Fegfeuer. Er machte verschiedene Reisen im Interesse der Reformation, nach Bern zu Gunsten der verfolgten Waldenser, nach Basel, um mit Toussaint über die Lage der Mümpelgardischen Kirche zu berathen, nach Genf, um Calvin in seinem Widerstande gegen die Libertiner zu unterstützen. 1549 erhielt er einen Freund an Beza, der zu Lausanne als Professor angestellt ward. Einige seiner bedeutenderen Schriften gehören in diese Zeit, ein Dialog gegen das neueröffnete Tridentiner Concil, zwei Traktate über das geistliche Amt und die Sakramente, eine geschichtliche Darstellung der Entstehung des Pabstthums; ferner zwei Sendschreiben an junge Franzosen, welche, die einen zu Lyon, die andern zu Chambéry, von der Inquisition als Ketzer verurtheilt wurden. Mit der Berner Regierung, welcher damals das Waadtland unterthan war, hatte er manchen Zwist; schon 1546 hatte man ihn beschuldigt, Butzer's Ansicht vom Abendmahl angenommen zu haben, und erst nach langen Verhandlungen und in Folge eines, 1549 von ihm übergebenen Bekenntnisses, war er in seinem Amte bestätigt worden. Bern sah ungern, daß zu Lausanne der Geist Calvin's vorherrschend war; es entstanden Zwistigkeiten bald wegen des Kirchenbannes, bald wegen der Prädestination; da man auf beiden Seiten nicht nachgeben wollte, wurde Viret 1559 entlassen. Er ward nun zu Genf als Prediger angestellt; seine Muße benützte er hier zur Abfassung einer Schrift über die Lehren vom Amte und der Kirche,

und eines didaktischen Buches, die christliche Metamorphose betitelt, in dessen erstem Theil er zeigte, wie der Mensch durch die Sünde verunstaltet und durch den Glauben wieder hergestellt wird; im zweiten, die Schule der Thiere, werden diese zuerst als Lehrer der Menschen dargestellt, worauf der Beweis folgt, daß das, was die Menschen von ihnen unterscheidet, das Bild Gottes ist. 1561 ward Viret nach Nismes berufen; als zu Anfang des folgenden Jahres die französischen Reformirten den Katholiken ihre Kirchen zurückgeben mußten, rieth Viret den zu Montpellier versammelten Predigern der Provinz, sich zu unterwerfen. Er begab sich selber in letztgenannte Stadt, zunächst um deren Aerzte, unter denen mehrere Protestanten waren, wegen seiner geschwächten Gesundheit zu Rathe zu ziehen, dann aber auch, um zu predigen. Bald darauf folgte er einem Rufe nach Lyon; in dem durch das Blutbad von Vassy herbeigeführten Bürgerkrieg bemächtigten sich die Hugenotten dieser Stadt; Viret hatte Mühe, die durch den Sieg aufgeregten Gemüther zu besänftigen. Nach dem Frieden von Amboise, 19. März 1563, wurde die Messe wieder hergestellt, der Gottesdienst der Reformirten blieb indessen noch ungestört. Den 10. August präsidirte Viret, als Vorsitzender des Lyoner Consistoriums, die vierte französische Nationalsynode. Außerdem hatte er mit italienischen Antitrinitariern und mit Mönchen zu kämpfen; zwei der Letzteren forderten ihn zu einer schriftlichen Disputation über einige Artikel auf, die sie ihm übergaben; er beantwortete sie in würdigem Tone. Trotz zunehmender Körperleiden entwickelte er eine außerordentliche literarische Thätigkeit; in den Jahren 1563—1565 gab er nicht weniger als neun Schriften heraus, darunter sein Hauptwerk: Instruction chrestienne en la doctrine de la loy et de l'Evangile, et en la vraye philosophie et théologie tant naturelle que supernaturelle des chrestiens, et en la contemplation du temple et des images et oeuvres de la providence de Dieu en tout l'univers, et en l'histoire de la création et chute et réparation du genre humain. Genf 1564, III. Vol., Fol. Dieses Werk ist eines der merkwürdigsten Erzeugnisse der reformatorischen Literatur; die Exposition über die zehn Gebote ist ein vollständiges System der Moral und der Politik; der der natürlichen und christlichen Theologie gewidmete Theil ist eine Art Apologetik des Christenthums, besonders gegen Atheisten und Deisten, voll tiefer, origineller Gedanken; zu den schönsten Abschnitten gehört der über die Unsterblichkeit der Seele. Das Buch, das wie die meisten anderen Viret's, in dialogischer Form abgefaßt ist, zeichnet sich aus durch ungemeine klassische und theologische Belesenheit, durch reiche Einbildungskraft, ernste Frömmigkeit, scharfen Witz; diese Eigenschaften finden sich übrigens in allen Werken des Reformators, alle leiden aber auch an den nämlichen Mängeln, nämlich an Weitschweifigkeit und Incorrektheit, Folgen der großen Schnelligkeit seines Arbeitens. 1565 mußte Viret Lyon verlassen; er ging nach Orange und von da an die 1566 von Johanna von Albret zu Orthez errichtete Akademie. In dem Kriege von 1569 wurde er von katholischen Truppen als Gefangener weggeführt, bald aber wieder befreit. Er starb zu Orthez 1571. Bei aller evangelischen Tapferkeit war er ein milder, sanftmüthiger Mann; er besaß weniger Feuereifer als Farel, weniger Kraft und Strenge der Gedanken, als Calvin, aber ebenso viel Treue als der eine und der andere. Das theologische System hat er nicht weiter entwickelt, sondern nur den Laien zugänglich gemacht und gegen Katholiken und Philosophen vertheidigt. Seinen Schriften gehören alle zu den größten literarischen Seltenheiten.

Siehe seine Biographie in der Sammlung: Leben der Väter und Begründer der reformirten Kirche, Bd. IX., erste Hälfte, Elberfeld 1860. C. Schmidt.

Virgilius, bayrischer Priester. Dieser Mann kommt als ein Gegner des Bonifacius, des Apostels der Deutschen, in Betracht. Er stammte aus Irland und war einer der Vertreter der freieren Kirchenformen seines Vaterlandes gegen den angelsächsischen Hierarchen, welcher die Franken kirchlich romanisirte und unter dem Schutze ihrer siegreichen Waffen Deutschland in die wohlthätige Zucht einer wohlgegliederten Bischofsherrschaft zu bringen, bemüht war. Virgilius war im Jahre 743 nach Chiersy zu

Pipin gekommen und wurde nach der Ueberwindung des Aufstandes gegen die ostwärts vordringenden Franken dem Herzog Odilo von Bayern zur Verwaltung des Bisthums von Salzburg empfohlen. In diese Stellung trat er auch im Jahre 744 oder 745 ein und hatte alsbald Streit mit Bonifacius. Dieser gebot ihm und dem Sidonius von Passau, die Taufen, welche ein unwissender Priester mit der Formel baptizo te in nomine patria et filia et spiritus sancti vollzogen hatte, zu annulliren und zu wiederholen. Virgilius und Sidonius schickten eine Protestation gegen dieses Ansinnen nach Rom. Der Pabst Zacharias verbot die Wiedertaufe und erklärte das Auflegen der Hände selbst dann für hinreichend, wenn die Taufe von einem Ketzer vollzogen worden wäre. Drei Jahre darauf beschwerte sich Bonifacius über Virgilius und Sidonius beim Pabste und klagte, daß sie den Herzog Odilo von Bayern gegen ihn aufzubringen suchten, und daß sie behaupteten, der Pabst habe sie zur Einnahme von bayrischen Bisthümern berechtigt. Besonders Virgilius wird beschuldigt, dem Bonifacius darum feindlich zu begegnen, weil derselbe ihn einer ketzerischen Meinung überführt habe. In der Antwort des Pabstes ist zu lesen: De perversa autem doctrina ejus, qui contra Deum et animam suam locutus est, si clarificatum fuerit eum confiteri, quod alius mundus et alii homines sub terra sint, seu sol et luna, nunc habito concilio ab ecclesia expelle. Attamen et nos evocatorias praenominato Virgilio mittimus litteras, ut nobis praesentatus et subtili indagatione requisitus, si erroneus inventus fuerit, canonicis sanctionibus condemnetur. Obgleich sich der Pabst auch sonst ganz zu Gunsten der hierarchischen Vollmacht des Bonifacius erklärte, scheint doch nicht das Geringste gegen Virgilius unternommen worden zu seyn. Seine gerügte Ansicht ist als Annahme mehrerer Welten oder bewohnten Himmelskörper und als Annahme der Kugelgestalt der Erde und der Antipoden verstanden worden. Das Letztere scheint den Vorzug zu verdienen. Unglaublich ist, daß Virgil von einer Welt unter der Oberfläche der Erde gesprochen habe. Wir werden übrigens durch jene Klage des Bonifacius auf das Widerstreben der Bayern gegen die neue kirchliche Unterwerfung unter den Erzbischof von Mainz aufmerksam gemacht, welches Hand in Hand ging mit dem Widerstreben gegen die staatliche Unterwerfung unter die Könige der Franken. Die letztere wurde durch den Herzog Thassilo völlig zu beseitigen gesucht, und man darf annehmen, daß Virgilius ihm zur Seite stehend, die Freiheit der bayrischen Kirche zu bewahren gesucht hat. Er suchte mit Umgehung des Erzbischofs gleich beim Pabste Recht und der Pabst hat eine kurze Zeit zwischen dem neuen Plane der Gründung einer umfassenden christlichen Monarchie des Abendlandes und der Gewinnung vieler einzelner, dem Pabste unmittelbar gehorsamen Völkerschaften geschwankt. Jener Plan kam zur Ausführung, weil die Franken unter ihren großen Führern in ihrem Siegeslaufe nicht aufzuhalten waren. Bayern ist staatlich und kirchlich ganz und gar dem Frankenreiche einverleibt worden. Virgilius hatte lange Zeit seine altirischen Traditionen aufrecht zu erhalten gesucht und hatte eben deshalb die hierarchisch-gefährliche Würde eines Bischofs gar nicht angenommen, sondern sich als Priester und als Abt des Petersklosters in Salzburg zur Regierung der Diöcese völlig berechtigt gehalten. Deshalb kommt er auch in jenen päbstlichen Briefen nur als Priester und als vir religiosus vor. Er hatte aber für die Funktionen, zu welchen, nach römischer Anschauung, die besondere bischöfliche Weihe erforderlich war, einen ordinirten Bischof, Namens Dabdo, zur Seite. Endlich im Jahre 767 nahm er selbst diese Weihe an, gründete eine besondere bischöfliche Kathedrale, an welcher Weltgeistliche angestellt wurden, und übergab dem Dabdo das Kloster Chiemsee. Das ist der Akt, mit welchem er der Strömung in der Entwickelung der großen Verhältnisse jener Zeit nachgab. Als Bischof von Salzburg hat er sich Verdienste um Kirchen und Klöster und um den Besitzstand des Bisthums und um Ausbreitung des Christenthums in Kärnthen erworben. Er starb am 27. November 784 und wurde in dem von ihm erbauten Rupertsmünster begraben.

Pabst Gregor IX. hat ihn im Jahre 1233 heilig gesprochen. Nun hatte man

freilich einen Heiligen, der bei einem anderen Pabste im Verdachte der Ketzerei gestanden hatte. Diesen Anstoß wegzuräumen, haben sich manche katholische Schriftsteller bemüht. Siehe außer den Salzburger Chronisten auch Mémoires de Trévoux, Janvier 1708. Sonst vergleiche über Virgilius Schröckh's Kirchengeschichte, Theil 19, S. 219 f. Gfrörer's Kirchengeschichte, Bd. III. S. 522 f. und besonders Rettberg's Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. II. S. 233—237 und 557. — Als Quellen sind die ältesten Bischofsverzeichnisse Salzburgs und jene Briefe des Pabstes Zacharias, unter den Briefen des Bonifacius (ed. Würdtwein) ep. 62 und 82, anzusehen.

Albrecht Vogel.

Visitantinen, Nonnen von der Heimsuchung, visitatio, der Elisabeth, Mutter des Täufers durch Maria, Mutter des Herrn (Luk. 1, 39), sind ein weiblicher Orden, gestiftet durch Franz von Sales (s. d. Art., daher auch Salesianerinnen genannt), in Verbindung mit Frau v. Chantal. Franz nennt sich selbst den Vater, die genannte Dame die Mutter jener Nonnen. So sind sie ganz eigentlich die in einer Art von geistlicher Ehe durch jene beiden Heiligen erzeugten Töchter. Daher ist hier der Ort, von dieser Ehe oder Verbindung, die im Artikel Franz v. Sales nur obenhin erwähnt wurde, Genaueres zu berichten. Dieß ist um so mehr angemessen, da katholischerseits Alles in das Werk gesetzt worden ist, damit man der Sache nicht auf den Grund schauen könne. Man lernt sie nicht recht kennen, weder aus Marsollier (dessen Biographie des Franz abgedruckt ist vor der neuen Ausgabe der Werke des Bischofs von Genf, Paris 1836, 4 Bde.), noch aus Maupas, dem Biographen der Frau v. Chantal (la vie de la vénérable mère Jeanne Françoise Frémiot etc., 7. Ausgabe, Paris 1658). Diese beiden Biographen heben nur das rein Geistliche in jener Verbindung hervor und schmücken es obendrein mit allerlei mythischen Zügen aus. Nach diesen Schriftstellern hat Franz, ehe er etwas von seiner Freundin wußte, im Traume die Person gesehen, die ihm in Stiftung eines weiblichen Ordens behülflich seyn sollte und hat sie später in Frau v. Chantal wieder erkannt; diese hat, ohne Traum, eine Erscheinung des Bischofs gehabt, der bestimmt war, ihr geistlicher Führer und Freund zu werden. Nach ihrem Tode hatten verschiedene, ihnen nahestehende Personen, Visionen betreffend ihre unzertrennliche Vereinigung; eine sah die beiden bei einander und hörte die Worte: „wir haben nur Ein Herz und Eine Seele in Gott"; eine andere sah, bei dem Tode der Frau v. Chantal, einen glänzenden Stern am Himmel aufsteigen und sich mit einer großen Feuerkugel vereinigen, worin sie sich gänzlich auflöste, worauf Alles in einem Meere von Feuer unterging. Dies und Anderes verdient nur insofern Beachtung, als es uns zeigt, wie man das Verhältniß zwischen jenen beiden Heiligen auffaßte, dasselbe zu idealisiren, zu kanonisiren sich bemühte. Die authentische Wahrheit darüber schöpfen wir aus der Correspondenz des Franz von Sales, abgedruckt im dritten Bande der genannten neuen Ausgabe seiner Werke (von welchem Bande wir, der Kürze wegen, in unserer Anführung nur die Seitenzahl anführen). Leider hat Frau v. Chantal alle ihre Briefe, die ihr der Bischof kurz vor seinem Tode zurückgestellt hatte, eigenhändig verbrannt, und anderwärts sind nur wenige in Klöstern aufbehalten worden, so daß die genannte Correspondenz deren nur 12 mittheilt. Dieser Verlust ist um so mehr zu bedauern, da es mitunter solche Briefe waren, worin sich die größte Innigkeit des Verhältnisses aussprach, worin sie den Bischof geradezu ihren Freund nannte (S. 140). Desto zahlreicher sind die Briefe von Franz; es sind deren 139 in die genannte Correspondenz aufgenommen. Einen Hauptbestandtheil des Inhalts bilden zunächst Mittheilungen, betreffend die christliche Vollkommenheit. Frau v. Chantal wird eingeweiht in den mystischen Quietismus und eignet sich dessen Grundsätze und Anschauungen an. Welch eine gelehrige Schülerin des Bischofs sie wurde, das haben wir im Artikel: Quietismus Bd. XII, 433. 434 gezeigt. Nur zwei Beispiele davon wollen wir hier noch aus Maupas (209. 362) nachtragen: sie wollte auf eine Zeit so stille im Gebete seyn, daß sie keinen Willen mehr haben wollte selbst für die Ausübung der Tugenden und die

Verabscheuung der Laster. — Als sie sich vorwarf, ihrem sterbenden Kinde die Taufe nicht verschafft zu haben und so Ursache zu seyn, daß es ewiger Unseligkeit verfallen, als sie deswegen den Bischof um Verzeihung bat, sagte ihr dieser: „Woher kommt es, daß Sie einen Rückblick auf sich werfen? Haben Sie denn noch irgend eigenes Interesse?“ (quelque interêt propre). Die Briefe des Franz und ihre eigenen Briefe weisen nach, wie sie nicht ohne schwere Kämpfe und Versuchungen sich in diese Gemüthsstimmung hineinlebte, und wie der Bischof sie zur völligen Selbstentäußerung anleitete, indem er sie zugleich mit den festesten Banden an seine eigene Person, als des Seelsorgers, kettete, so daß sie sagte, es komme ihr vor, sie dürfe nichts mehr denken und fühlen, ohne daß ihr Seelsorger es ihr befehle (S. 315).

Daneben zeigt sich uns aber in diesen Briefen etwas Anderes, das wir nicht umhin können, natürliche Liebe zu nennen, wobei das Geschlechtliche nicht ohne Einfluß ist. Es wäre ebenso unrichtig, dieß zu verkennen, als zu behaupten, daß das ganze Verhältniß nur eine unter geistlichem Gewande versteckte, geschlechtliche Liebe gewesen sey: es ist vielmehr eine Idiosynkrasie von Geistlichem und Weltlichem, von Göttlichem und Menschlichem, worin sich uns das eigenste Wesen der katholischen Religion darstellt. Es ist schwer davon zu reden, weil man leicht geneigt ist, den einen oder den anderen Faktor der Verbindung nicht zu seinem Rechte kommen zu lassen. Es ist aber passend darauf einzugehen, weil Beispiele solcher Verbindungen katholischer Geistlicher mit frommen Frauen nicht ganz selten sind und wir hier an dem gepriesensten und heiligst erachteten Beispiele ersehen können, was von solchen Verbindungen zu halten ist. Im Allgemeinen verweisen wir auf die Abhandlung: „Franz v. Sales und Frau v. Chantal. Ein Beitrag zur katholischen Mystik“ in der deutschen Zeitschrift, 1856, S. 27—34; S. 123—133; S. 221—227. Was das rein Biographische betrifft, so benützen wir die beiden genannten Biographen, so weit ihre Angaben als beglaubigt gelten können.

Als Franz v. Sales (geboren 1567), im Auftrage des Parlaments von Burgund, während der Fasten des Jahres 1604 in Dijon einige Predigten übernommen hatte, richteten sich schon in der ersten Predigt seine Blicke unwillkürlich auf eine Dame, die mit besonderer Andacht und Bewegung ihm zuzuhören schien. Nach beendigtem Gottesdienste hatte er nichts Eiligeres zu thun, als sich nach jener Dame zu erkundigen. Die Baronin v. Chantal, Jeanne Françoise, Tochter des Herrn Frémiot, Präsidenten des Parlamentes von Burgund, geboren 1572, war eine Wittwe; einige Jahre vorher war ihr Mann auf der Jagd von einem Freunde, der ihn wegen seines braunen Kleides für ein Wild hielt, erschossen worden. Sie ertrug dies Unglück mit vieler Fassung und zog auf das Landgut ihres Schwiegervaters mit ihren vier kleinen Kindern (einem Knaben und drei Töchtern), weil der Schwiegervater es gewünscht hatte. In diesem Hause hatte sie viel zu leiden von einer Magd des alten Herrn v. Chantal, die gerne die Herrin spielte. Dies und der herbe Schmerz über das Unglück, das sie getroffen, erweckten in ihr den Gedanken, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen, um Gott besser dienen zu können. „Wenn die vier Kinder mich nicht gebunden hätten, sagte sie, so wäre ich nach dem heiligen Lande geflohen, um daselbst den Rest meiner Tage zu verbringen“ (Maupas S. 55). Es scheint, daß der Beichtvater auf diese Gedanken durchaus nicht eingehen wollte. Sie war überhaupt mit demselben nicht zufrieden, fastete, betete, gab Almosen, um von Gott einen zu erlangen, der ihr mehr zusagte. Als sie zum ersten Male Franz auf der Kanzel sah, sagte ihr, wie sie später bekannte, eine innere Stimme, daß er der für sie bestimmte Seelsorger sey. Das Nächste war nun, daß sie beide einander sahen und sprachen — im Hause des Präsidenten Frémiot, wo Franz bereits eingeführt war. Sie war entzückt von allen Worten, die aus dem Munde des verehrten Bischofs floßen. Allein, obschon sie öfter mit ihm sich unterhielt, wagte sie es noch nicht, ihm ihr Herz zu öffnen: „obwohl die Güte dieses großen Dieners Gottes mich mehrmals einlud, zu ihm mit Vertrauen zu reden, und ich übrigens von Verlangen, dieß zu thun, fast verging“ (bien que j'en mourusse d'envie. Maupas S. 81). Sie war nämlich durch

das Versprechen gebunden, das sie ihrem Beichtvater gegeben, niemals von ihm zu lassen, Niemand zu sagen, was sie ihm sagte, mit Niemand Anderem über ihr Inneres zu reden. Während ihr Beichtvater gerade um diese Zeit eine kleine Reise machte, gerieth sie in so heftige Versuchungen, daß sie fürchtete, darüber den Verstand zu verlieren. Da faßte sie Muth und öffnete dem Bischof ihr Herz. Sie empfing von ihm so reichen Trost, daß sie sagte, es sey ihr vorgekommen, als habe nicht ein Mensch, sondern ein Engel mit ihr geredet (Maupas S. 163). Sie hatte aber keine Ruhe, bis sie ihm eine vollständige Beichte abgelegt. Sie sprach ihm von ihrem Verlangen, die Welt zu verlassen, der Bischof sagte zunächst weder Ja, noch Nein; sie drückte ihm den Wunsch aus, gänzlich unter seine Leitung gestellt zu werden. Franz ließ sie hoffen, daß dieß einst geschehen könne; sie müßten aber Beide Gott bitten, daß er ihnen seinen Willen offenbaren möchte. Doch schon nach einigen Tagen eröffnete er ihr, daß es ihm scheine, es sey der Wille Gottes, daß er sie unter seine Leitung nehme; es dürfe aber nichts dabei übereilt werden, damit sich nicht etwas Menschliches in diese Sache einschleiche. Darauf reiste er von Dijon ab, mit dem Versprechen, ihr öfter zu schreiben.

So war der Bund geschlossen, der immer fester und inniger wurde. Zunächst aber schien die Befriedigung ihres Herzenswunsches nur ihre innere Unruhe zu vermehren. Sie machte sich Vorwürfe darüber, daß sie sich unter die Leitung des Bischofs gestellt; es kam ihr dieß wie eine Uebertretung der kirchlichen Verordnungen vor, und befreundete Personen bestärkten sie in diesen Strupeln. Franz gelang es nicht, in mehreren Briefen ihr dieselben auszureden, indem er ihr das Beispiel der heiligen Theresia vorhielt, die neben dem ordentlichen Beichtvater noch einen besonderen Vertrauten gehabt habe. Frau v. Chantal meinte, da Franz nicht ihr gesetzmäßiger Seelsorger sey, so müsse seine Verbindung mit ihr auf einer besonderen, persönlichen Zuneigung (Affection) beruhen; aber wie hätte sie diese ohne Weiteres voraussetzen dürfen? Der Bischof nun kann nicht genug Worte finden, um sie seiner Zuneigung zu versichern. „So wie Sie mir ihr Inneres eröffneten, schrieb er am 14. Oktober 1604, gab mir Gott eine große Liebe zu ihrem Geiste. Als Sie sich gegen mich noch näher erklärten, war es ein herrliches Band für meine Seele, Ihre Seele mehr und mehr zu lieben. Jetzt aber, geliebte Tochter, ist eine gewisse neue Eigenschaft (une certaine qualité nouvelle) hinzugekommen, die sich nicht benennen läßt, wie mir scheint, aber ihre Wirkung ist eine große, innere Süßigkeit, die ich empfinde, Ihnen die Vollkommenheit der Liebe zu Gott zu wünschen. Ich überschreite nicht die Wahrheit. Ich rede als vor dem Gott Ihres und meines Herzens. Jede Zuneigung hat ihren besonderen Karakter, wodurch sie sich von anderen unterscheidet. Diejenige, die ich zu Ihnen habe, hat eine gewisse Besonderheit (particularité), die mich unendlich tröstet, und die, um Alles zu sagen, mir äußerst förderlich ist." Er fügt noch hinzu, daß er bei dem Beten des Unser Vater zuerst an sie denke — oder zuletzt, wobei er dann bei ihr um so länger im Geiste verweile. „Aber, um Gottes Willen, theilen Sie dieß Niemand mit, denn ich sage ein wenig zu viel, obwohl mit völliger Wahrheit und Reinheit u. s. w." — Doch diese und ähnliche Ergießungen vermochten nicht, ihr völlige Ruhe und Befriedigung zu gewähren. Sie äußerte zwar gegen den Bischof nicht mehr, daß sie Zweifel an seiner Zuneigung hege, aber sie schrieb ihm als Antwort auf jenen Brief vom 14. Oktober 1604: „Es ist etwas in mir, was noch niemals befriedigt worden ist, ich wüßte aber nicht zu sagen, was es ist." (Il y a quelque chose en moi, qui n'a jamais été satisfait, mais je ne saurois dire ce que c'est). So schrieb sie auch dem Bischof, sie komme sich vor, wie eine von Durst gequälte, der man ein Glas Wasser darreicht, und wie sie es an die Lippen bringt, um den brennenden Durst zu stillen, hindert sie eine unbekannte Macht, das Glas zu trinken. Franz versteht das Alles rein geistlich und gibt ihr darauf bezügliche Belehrungen, Ermahnungen und Tröstungen. In der That verschlingt sich die Sache in das Geistliche. Frau v. Chantal leidet an großen, geistlichen Anfechtungen: ihr Glaube ist geradezu wankend geworden; sie hat Mühe, sich

der Zweifel am Glauben ihrer Kirche zu erwehren. Ihre Andachtsübungen gewähren ihr keine Befriedigung mehr; es kommt ihr vor, sie esse, aber finde alle Nahrung, die sie zu sich nehme, fade und kraftlos. Wie sonderbar! wie unerwartet! gerade zu der Zeit, wo sie den Mann gefunden hat, der ihr durch eine innere Stimme als ihr geistlicher Führer bezeichnet worden ist. Sollte man nicht eher erwarten, daß sie in der Verbindung mit Franz die höchste, geistliche Erquickung und Trost fände?

Die Sache läßt sich psychologisch erklären; es ist aber schwer, die rechten Worte dafür zu finden. Denn woher den richtigen Ausdruck nehmen für Gefühle und Empfindungen, die sich Frau v. Chantal niemals eingestanden hat, deren sie sich nicht vollständig bewußt ist, obschon diese Gefühle und Empfindungen gewißlich in ihrer Seele sich regen? Des Bischofs Persönlichkeit hat auf sie einen außerordentlichen Eindruck gemacht und hat ihr das zum Bewußseyn gebracht, daß etwas in ihrer Seele ist, was noch niemals befriedigt worden, doch ohne daß sie anzugeben wüßte, was es ist. Franz ist ihr noch etwas Anderes und mehr als Priester und Seelsorger, und sie weiß sich davon keine Rechenschaft zu geben. Es ist nichts Bestimmtes, es hat keinen Namen. Immerhin aber befindet sie sich in Folge davon im Widerspruche mit der Kirche. Daher die heftigen Versuchungen, worin sie fürchtet, den Verstand zu verlieren. Daher auch die Autorität und das Dogma der Kirche in ihrem Gemüthe eine Erschütterung erleiden. Da die Person des Priesters und des Seelsorgers überschattet wird von etwas Anderem, so ist auch die Kirche, deren Stellvertreter er ist, mit ihrem Dogma in ihrem Geiste verdunkelt. — Sie ist wirklich die von Durst gequälte, die, zurückgehalten durch eine unbekannte Macht, den dargereichten, labenden Trunk Wassers nicht einschlürfen darf, und daher kommt ihr Alles, was sie genießen soll, fade und geschmacklos vor. Es ist ihr zu Muthe, als ob der Herr selbst sich ihr entziehe; sie wagt kaum zum Herrn zu beten: „Komm in meine Seele.“ Selbstverständlich aber läßt sie darum nicht ab von ihren Andachtsübungen und ascetischen Werken, so wenig Befriedigung sie ihr auch gewähren mögen. Sie gibt auch den Gedanken nicht auf, sich von der Welt zurückzuziehen. Ja, sie mußte durch die innere Leere um so mehr dazu sich angetrieben fühlen, freilich ohne Aussicht und Hoffnung, die innere Leere damit ausfüllen zu können.

Oefter sprach sie mit Franz von ihrem Wunsche, die Welt zu verlassen. Der Bischof hielt sie nicht, wie vordem, ganz in suspenso zwischen Furcht und Hoffnung, sondern ließ sie hoffen, daß sie einst Alles verlassen und daß er sie in gänzliche Selbstentäußerung und Nacktheit*) um Gottes Willen bringen werde (Maupas 110). Das stimmt zu dem, was er ihr am 6. August 1606 schreibt, wo er aber, wohl bemerkt, hinzufügt, er habe noch nicht bei sich ausgemacht, ob sie solle eigentliche Nonne werden (S. 122). Er nahm ihr in einer persönlichen Zusammenkunft das Gelübde der Keuschheit und des Gehorsams gegen ihn ab und billigte es, daß sie daran dachte, ihre Töchter in Klöstern zu versorgen. Zu welcher Zeit er den bestimmten Gedanken gefaßt habe, einen Verein frommer Frauen unter seiner und der Frau v. Chantal Leitung zu stiften, das läßt sich nicht genau bestimmen; wahrscheinlich viel früher, als er es ihr und Anderen sagte. Er wollte sie nach Annecy, dem Sitze des Bischofs von Genf seit der Reformation, ziehen, und den Verein so frei gestalten, daß seine Verbindung mit seiner Freundin keinen Abbruch erlitte, ja, durch die Unterordnung unter den Bischof noch enger würde. Es scheint, daß er im Jahre 1607 ihr die ersten, dahin bezüglichen positiven Eröffnungen machte; aber er hielt die Sache sehr geheim. Einem Jesuiten,

*) Der Bischof ist mit dem Gebrauche dieses Ausdruckes offenbar unzart und fast unschicklich, so besonders in dem Briefe, worin er ihr die Selbstentäußerung unter dem sehr oft wiederholten Bilde der Nacktheit empfiehlt, ausgehend von der leiblichen Nacktheit, worin sie auf diese Welt gekommen. Was soll man erst sagen, wenn er in einem anderen Briefe, ebenfalls von der sainte nudité sprechend, ausruft: „O meine Mutter, wie sehr waren Adam und Eva glücklich, so lange sie keine Kleider hatten“ (S. 316). Er deutet das Alles geistlich, es ist aber doch gefährlich, mit solchen Ausdrücken zu spielen.

der ihn später um Auskunft über sein Vorhaben befragt hatte, schrieb er am 24. Mai 1610, daß Andere ihm den Gedanken eingegeben hätten, und zwar erst seit einem Jahre (also seit 1609), welches letztere nur in Betreff der eigentlichen Verwirklichung des Vorhabens wahr ist; denn um diese Zeit, da Alles schon zwischen ihm und Frau v. Chantal verabredet war, da schon einige Fräuleins sich gemeldet hatten, um in den Verein aufgenommen zu werden, handelte es sich nur noch darum, das Oekonomische in Ordnung zu bringen, für ein Haus u. dgl. zu sorgen. Frau v. Chantal that auch das Ihrige, verließ den alten Vater, der aus Gram darüber bald starb, riß sich von ihren Kindern los, verzichtete auf den größten Theil ihres Vermögens und begab sich im Frühjahre des Jahres 1610 nach Annecy, wo gegen den Willen des Vaters, der Dijon vorgeschlagen, das erste Haus der neuen Genossenschaft eingerichtet werden sollte. Als Vorwand dafür hatte Franz den Umstand geltend gemacht, daß Frau v. Chantal in Annecy ihrer verheiratheten Tochter, der Baronin v. Thorens, näher seyn würde. In der Nacht vor der Einweihung des neuen Hauses hatte sie noch eine große Anfechtung zu bestehen. Sie glaubte, Vater und Kinder zu sehen, die Gott um Rache gegen sie anflehten. Es kam ihr vor, daß sie den Geist des Franz irre geführt habe, — mithin war sie sich ihres Einflusses auf ihn bewußt, und daß sie eigentlich die Ursache sey, warum er den Gedanken der Stiftung des neuen Vereines gefaßt habe. Diese Anfechtung, die drei Stunden lange währte, suchte sie durch Gebet zu überwinden: „Es mögen meine Verwandten, meine Kinder und ich selbst zu Grunde gehen, wenn du, o Gott, es befohlen hast; das kümmert mich nicht (cela ne m'importe). Mein einziges Interesse in dieser Zeit und in der Ewigkeit ist, dir zu gehorchen und zu dienen“ (Maupas 211. 212).

Von nun an wurde die Verbindung noch weit inniger, und neue Anfechtungen, die Frau v. Chantal zu bestehen hatte, riefen von Seite des Bischofs nur noch stärkere Erklärungen seiner geistlichen Liebe hervor. Das bezeugen die Briefe, die Beide sich schreiben, sey es, daß Beide in Annecy sind, sey es, daß er in seinen Angelegenheiten oder sie in Angelegenheiten des Ordens von Annecy abwesend sind. Schon längst redet er sie auf ihren ausdrücklichen Wunsch nicht mehr „Madame“ an, er nennt sie Tochter, Schwester, Mutter; alle diese Namen gibt er ihr zuweilen in demselben Briefe und schmückt sie mit den zärtlichsten Beiwörtern: „einzig liebe, unvergleichlich liebe“ u. dgl. Es besteht eine mystische Vereinigung zwischen beiden Seelen. „Was von den Christen der ersten Kirche gesagt ist, daß sie Ein Herz und Eine Seele hatten, das ist, schreibt er (10. Sept. 1611), zwischen uns verwirklicht“ — darum spricht er von unserem Herzen — „der Herr gibt Ihnen niemals ein heftiges Verlangen nach Reinheit und Vollkommenheit, ohne mir dasselbe Verlangen einzuflößen. Er gibt uns dadurch seinen Willen zu erkennen, daß wir in Verfolgung desselben Werkes Eine Seele seyn sollen“ (14. September 1611). Darum sagt er ihr geradezu: „Meine geliebte Tochter, Sie sind wahrhaftig ich selbst (vous êtes vraiment, tout uniquement et véritablement moi-même, 19. Mai 1612).“ — Gott hat mich mir selbst genommen, nicht um mich Ihnen zu geben, sondern um mich in sie zu verwandeln. (Dieu m'a ôté à moi-même, non pas pour me donner à vous, mais pour me rendre vous-même.) So möge es denn geschehen, daß wir uns selbst entrissen, in Ihn verwandelt werden durch die Vollkommenheit seiner heiligen Liebe (8. Dezember 1612). — „Meine Seele stürzt sich in ihren Geist, wenn anders zwischen Ihnen und mir das mein und dein am Platze ist, da wir nichts getrenntes sind, sondern ein und dasselbe Ding (qui ne sommes rien du tout de séparé, mais une seule et même chose, 10. Mai 1615). Kurze Zeit vorher hat er ihr nach Lyon Folgendes geschrieben, woraus hervorgeht, wie ernst und eigentlich er das mystische Einsseyn mit ihr verstand: „Sehen Sie, meine sehr liebe Mutter, wenn ich unsere Töchter (die Visitantinen von Annecy) besuche, wandelt dieselben die Lust an, durch mich Nachrichten von Ihnen zu erhalten, und wenn ich den Nonnen Ihre Briefe zeigen könnte, so würde ihnen das große Freude bereiten. Nun weiß meine Nichte Brechard (welche in Abwesenheit der Frau v. Chantal dem Hause vorstand) sehr wohl,

daß ich Sie selbst bin (que je suis vous-même); denn sie hat Billete gesehen, welche diese Wahrheit bezeugen, doch habe ich ihnen Ihre drei letzten Briefe nicht zeigen mögen" (4. März 1615). Versteht sich, daß seine Erklärungen, er sey sie selbst, er sey Ein Ding mit ihr, noch öfter wiederkehren (S. 273. 389. 419. 563), so an dieser letzten Stelle: je suis, comme vous savez, vous-même, sans réserve ni différence quelconque.

So sagt er ihr auch, daß seine Zuneigung zu ihr mit gar nichts verglichen werden könne, daß sie weißer denn der Schnee, reiner denn die Sonne sey (S. 116). Er freut sich, zu denken, daß sie Beide im zukünftigen Leben vollkommen Eins seyn werden (S. 89. 101. 238. 504 u. a.). Wie oft denkt er täglich an sie! Niemals liest er die Messe, ohne ihrer zu gedenken, ja, er liest sie hauptsächlich für seine Freundin (S. 106). An sie denkt er, wenn er das heilige Sakrament in der Procession herumträgt (S. 112), wenn er das Abendmahl genießt (S. 88), wenn er auf dem Altar das geweihte Tüchlein, das corporale, ausbreitet, auf welches er die geweihte Hostie niederlegt, — mit dem Wunsche, daß der Herr sich auch so auf ihr Herz niedersetzen und in dasselbe seine heiligen Einflüsse eindringen lasse. Der Gedanke an sie durchkreuzt seine Gedanken bei allen seinen religiösen Uebungen. Wenn er in ihrer Gegenwart die Messe liest, so erscheint er ihr als wie ein Engel, wegen seines glänzenden Angesichtes (I, 246). Nirgends predigt er mit so vieler Wärme, wie in der Klosterkirche, wo sie unter seinen Zuhörern ist (S. 418). Nur für sie schreibt er seinen Traktat: „Von der Liebe Gottes"; er nennt dies Buch ebenso wohl das ihrige, als das seine, daher nennt er es ohne Weiteres unser Buch (S. 412), um anzudeuten, daß der Verkehr mit ihr ihm die Gedanken dazu eingegeben. So nennt er auch von Anfang an die Kinder der Frau v. Chantal die seinen, die unserigen; er spricht von unserer jüngsten Tochter, von unseren Kleinen, von unserem Celsus-Benignus. Schon im Jahre 1608 hat er sich ein Pettschaft nach dem Muster desjenigen seiner Freundin machen lassen (S. 148). Lange bevor sie als Nonne seine Untergebene geworden ist, regelt er alle ihre Andachten, ihre Arbeiten, ihre Mußezeit; er gibt ihr Verordnungen, betreffend ihre Gesundheit, wann sie aufstehen, wann sie sich niederlegen soll (S. 111). Ist sie krank, so beneidet er die Schwester, die ihrer pflegt (S. 193). Er zeigt ihr den Platz im Chor an, den sie einnehmen soll, damit sie sich nicht erkälte (S. 416). Anderwärts macht er ihr Mittheilungen über seinen physischen Zustand mit einer Vertraulichkeit, wie sie kaum unter Ehegatten größer seyn könnte (S. 311).

Wie hätte Frau v. Chantal solchen Liebesergießungen widerstehen können? Sie überhäuft den Bischof mit Beweisen der zärtlichsten Sorgfalt für Leib und Seele. Sie gibt ihm Verordnungen für seine Gesundheit, die er sich befleißigt, getreu zu befolgen, „aus Liebe zu Ihnen, die Sie es so haben wollen" (S. 114). Frau v. Chantal liebt es, für den Bischof schöne Kirchengewänder zu verfertigen. Er fühlt sich glücklich, zu predigen, angethan mit Kleidern, die sämmtlich von seiner so liebenswürdigen Mutter verfertigt sind (S. 498). So hat sie für ihn auch eine köstliche bischöfliche Cappa gemacht und darein viele Male die Buchstaben Phi hineingestickt (S. 502). — Sie wünscht, daß der Bischof zur Ehre Gottes sie überlebe (S. 110). Sie wünscht seiner Seele größere Vollkommenheit, als der ihrigen (S. 126); sie bittet Gott, daß er aus Franz einen großen Heiligen mache (S. 312). Hingegen ist die Liebe zu ihren Kindern in ihrem Herzen dermaßen abgeschwächt, daß Franz ihr zuspricht, sie solle ihren Sohn, der sie einst in Annecy besuchen wollte, herzlich empfangen (S. 413). Als die Baronin von Thorens, Gattin eines Bruders von Franz, gestorben war, schrieb sie an diesen: „ich fühle, wie sehr dieses Kind das geliebte Kind unseres Herzens war. In meinem Schmerze ist mir das ein großer Trost, die Liebe zu fühlen, welche Sie ihm gewidmet haben. Es tröstet mich, mit Ihnen davon gesprochen zu haben, denn alle irdische Creatur gilt mir nichts mehr in Vergleichung mit meinem geliebten (geistlichen) Vater." Daher sie auch in ihren fortwährenden Anfechtungen, die noch öfter einen fürchterlichen Grad

der Heftigkeit erreichten und worin sie auf ihre Seligkeit völlig Verzicht leistete, doch den Gedanken an den Bischof nicht aufgab; gänzlich abgestorben für Alles, selbst für das Verlangen nach der ewigen Seligkeit, behielt sie eine Neigung der Rückkehr zum Bischof im Herzen, sie fühlte sich einzig und allein dazu geneigt, ihn wieder zu sehen, so daß, wenn sie sich vorstellte, wie sie wieder zu seinen Füßen hingeworfen seyn und seinen Segen empfangen werde, sie bis zu Thränen gerührt wurde (29. Juni 1622). Denn auch sie hat den Gedanken der mystischen Einigung und Verschmelzung mit der Person des Bischofs lebhaft ergriffen: „Es kommt mir vor, ich sehe die zwei Theile unserer Seele nur noch eine bilden“ (S. 315). Auch sie schreibt ihm: „Sie wissen, daß ich sie selbst bin“ (vous savez que je suis vous-même, S. 378). Daher sie von Paris aus, wo sie in Ordensangelegenheiten gerade verweilte, bei Anlaß einer geistlichen retraite, die sie vorhatte, dem Bischof schrieb: „Ich will in der nächsten Woche die Seele sammeln, die Sie hier haben;“ — sie meint, fügt der katholische Herausgeber der Briefe hinzu, ihre eigene Seele, die sie als Eins mit der Seele des Bischofs ansieht und daher dessen eigene Seele nennt. Diese Verbindung bewährte sich im Tode und nach dem Tode. Franz hatte ihr versprochen, im Tode bei ihr zu seyn. Als er in Lyon starb, am 28. Dezember 1622, befand sie sich gerade in Grenoble und hörte, als er den Geist aufgab, eine Stimme, die zu ihr sagte: „er ist nicht mehr.“ Sie wußte damals noch nicht, daß er gestorben war und legte sich jene Stimme so aus: „er lebt nur noch für Gott und um mich zum Leben in Gott anzuleiten.“ — Mehrere Jahre hindurch hatte sie eine geistige Erscheinung (vision intellectuelle) vom Bischof auf ihrer rechten Seite, ihr süßen Duft und außerordentliche Gunstbezeugungen zuwehend. Als im Jahre 1631 sein Grab geöffnet wurde, erhielt sie, wie Maupas berichtet, die Erlaubniß, die Hand des Todten zu ergreifen. Sie bückte sich, um dieselbe auf ihren Kopf zu legen, und der Bischof, als ob er noch am Leben gewesen wäre, streckte die Hand aus und drückte sie in zärtlicher und väterlicher Liebe auf ihren Kopf; deutlich wollte Frau v. Chantal den Druck gefühlt haben. Auch die anwesenden Nonnen behaupteten, so etwas gesehen zu haben, und bewahrten den Schleier, den sie damals trug, als doppelte Reliquie. So wurde die abgöttische Verehrung der Creatur noch durch deren todten Leichnam besiegelt! — Frau v. Chantal lebte noch bis 1641; sie wurde im Jahre 1751 selig gesprochen, im Jahre 1767 kanonisirt.

Doch wir müssen noch einige nähere Angaben machen über den weiblichen Orden, der die Frucht der Verbindung dieser beiden Heiligen war. Zunächst handelte es sich gar nicht um die Stiftung eines eigentlichen Ordens. Als im Juni 1610 der neue Verein eingeweiht wurde, gab ihm Franz höchst einfache Verordnungen. Er sollte so wenig wie möglich ein klösterliches Gepräge haben, daher keine feierlichen Gelübde, keine Clausur, keine besondere Tracht, die Kleidung hatte den gewöhnlichen Schnitt, war aber von schwarzer Farbe, den Kopf bedeckte ein schwarzer Schleier. Frau v. Chantal legte sich zwar schon seit langer Zeit harte Kasteiungen auf, aber der Bischof schrieb sie dem Vereine nicht vor. Alles sollte auf innere Abtödtung hinzielen. Nur das kleine officium Mariae sollten die frommen Jungfrauen herzusagen verbunden seyn (S. 295); denn Franz hatte sich, wie aus seinen Briefen zu ersehen, überzeugt, wie mißlich es sey, wenn weibliche Personen unverstandene lateinische Gebete hersagen; daher wollte er ihnen wenigstens das große officium Mariae nicht auferlegen. Frommen weiblichen Personen sollte behufs ihrer geistlichen Stärkung der zeitweilige Aufenthalt in den Häusern des Vereins gestattet seyn. Hingegen lag den Schwestern ob, nach dem Vorbilde der Mutter des Herrn, welche Elisabeth, die Mutter des Täufers, heimsuchte, Kranke und Arme zu besuchen. Nach der Sitte der älteren Kirche sollten alle Häuser der Genossenschaft dem Diöcesanbischof unterworfen seyn. Eine von Anfang an eingeführte Besonderheit bestand darin, daß alle Jahre die Schwestern ihre Rosenkränze, Breviere, Krucifixe u. a. wechselten. Die milde Lebensweise und das Ansehen, worin Franz stand, führte dem Vereine bald eine ziemliche Zahl von Mitgliedern zu. Um aber Unordnungen und übel-

wollendem Verdachte vorzubeugen, mußte Franz, auf das Dringen eines Cardinals, bald die ursprüngliche Form des Vereines, bis dahin bloß congrégation genannt, ändern. So wurde er denn unter Paul V. im Jahre 1618 als religion, d. h. als Orden de visitatione B. V. M. anerkannt und erhielt eine eigene Regel, welche den Namen Augustin's trug; die Constitutions, die Franz auffetzte, wurden nach seinem Tode im Jahre 1626 von Urban VIII. bestätigt. Es verblieb dabei, daß der Orden kein besonderes Oberhaupt erhielt, sondern dem Diöcesanbischof unterworfen blieb. Eine besondere, doch im Vergleiche zu anderen einfache schwarze Tracht mit langem, schwarzem Schleier und schwarzem Stirnbande wurde vorgeschrieben, die Clausur eingeführt, damit der Besuch der Kranken und Armen ausgeschlossen. Die ascetischen Uebungen wurden nicht verschärft, das kleine officium Mariae beibehalten. Bis zum Tode des Bischofs waren bereits 13 Häuser des Ordens entstanden; unter der Oberleitung der Frau v. Chantal, die zu diesem Zwecke viele Aufenthalte in verschiedenen Städten Frankreichs machte, waren 87 neue Häuser dazu gekommen. Gegenwärtig zählt der Orden gerade noch 100 Häuser, vertheilt auf Italien, Frankreich, Schweiz, Oesterreich, Polen, Syrien, Nordamerika, mit ungefähr 3000 Mitgliedern. Schon bei der Stiftung des Ordens, im Jahre 1618, wurde die Bestimmung gemacht, daß er sich der Erziehung der weiblichen Jugend annehmen solle. Der Orden hat sich in dieser Beziehung bis auf den heutigen Tag Verdienste erworben. — In den jansenistischen Streitigkeiten wurden die Visitantinen in das verlassene Kloster Port-Royal des champs, an der Stelle der vertriebenen einheimischen Bernhardinernonnen, eingeführt und benahmen sich gegen diese nicht sehr human (s. Reuchlin, Geschichte von Port-Royal, II. Bd. S. 203). Wohlthuend ist es, anzuführen, wie die Visitantinen von Toulouse sich gegen die jüngere Tochter des unglücklichen Calas benahmen, die durch lettre de cachet bei ihnen untergebracht worden war, um katholisch dressirt zu werden. Auf der Schwelle dieses Nonnenklosters, kann man sagen, erlosch jener blutdürstige Fanatismus, der dem Vater des Mädchens den Tod auf dem Rade bereitet hatte. Diejenige Nonne, welche besonders mit dem Unterrichte der jungen Calas beauftragt war, Anne Julie Fraisse, blieb auch, nachdem die junge Calas das Kloster verlassen, und obwohl diese niemals Neigung zur Annahme der katholischen Religion gezeigt hatte, mit ihr bis zu ihrem Tode in eifrigem Briefwechsel. Die gute Nonne deutet in vielen Briefen an, wie sehr sie wünsche und bete, daß die junge Calas katholisch und gar Nonne werde, aber sie kann nicht umhin, dem vortrefflichen, frommen Mädchen die zärtlichste Freundschaft zu beweisen. Sie bewahrte ihr dieselbe auch, nachdem sie den Prediger der holländischen Gesandtschaft in Paris geheirathet hatte. Diese Briefe, worauf Ch. Coquerel in seiner Geschichte der Kirchen der Wüste aufmerksam gemacht hatte, sind von Athanase Coquerel seiner verdienstvollen Schrift: „Jean Calas et sa famille." (Paris 1858, bei Joel Cherbuliez) im Appendix beigegeben worden. Herzog.

Visitatio liminum SS. Apostolorum. Der Besuch der Kirche der heiligen Apostel, nämlich des Petrus und Paulus zu Rom und damit zugleich der römischen Curie, kann auf Grund eines Gelübdes oder vermöge gesetzlicher Vorschrift erforderlich seyn. Das Erstere geschah im Mittelalter sehr häufig und es ist vielfach die Rede von peregrini qui propter Deum Romam vadunt, Romipetae Apostolorum limina visitantes u. a. und denen besonderer Schutz gewährt wird (Zeugnisse bei Du Fresne im Glossar. s. v. Romipeta u. a.), indem insbesondere in der Chardonnerstagsbulle (s. den Artikel Bulla in coena Domini Bd. II. S. 439 ff.) über Diejenigen der Bann ausgesprochen ward, welche illos, qui ad sedem Apostolicam venientes vel recedentes ab ea . . . capiunt etc. (Gregor. XII. a. 1411 bei Raynald Annal. ad h. a. nro. 1). Von solchen Gelübden zu dispensiren, stand eigentlich den Bischöfen zu. Mißbräuche gaben aber den Päbsten Anlaß, eine Beschränkung eintreten zu lassen (vgl. J. H. Boehmer jus eccl. Protestantium lib. III. tit. XXXIV. §. XXVII.), und so kam es zur Einführung einer päbstlichen Reservation für das votum peregrinationis ultramarinae

(c. 9 X. de voto et voti redemtione. III, 34. Innocent. III.) und demnächst der visitatio liminum SS. Apostolorum (vgl. c. 5. Extrav. comm. de poenitentiis et remissionibus. V, 9. Sixtus IV. a. 1478). Die Anwendbarkeit des päbstlichen Reservats wurde aber durch Doctrin und Praxis an besondere Bedingungen geknüpft (Ferraris bibliotheca canonica s. v. votum Art. III. nro. 78 ff., nro. 112), welche dahin geführt zu haben scheinen, daß den Bischöfen diese Dispens ganz überlassen wurde. In den Quinquennalfakultäten ist die päbstliche Reservation nicht mehr ausgesprochen.

Wichtiger als die visitatio liminum ex voto ist die ex lege, welche von der Curie zum Zwecke der kirchlichen Verwaltung eingeführt ist.

Der Pabst hat vermöge des Primats der Jurisdiktion auch das Recht und die Pflicht der höchsten kirchlichen Aufsicht. Um diese ordnungsmäßig zu üben, muß ihm jederzeit die genaueste Bekanntschaft mit den Verhältnissen der gesammten Kirche zu Gebote stehen und die geistlichen Oberen müssen deshalb bald in Person, bald durch ausführliche Relationen dem Pabste die ihm unentbehrliche Auskunft über die Lage der Kirche ertheilen. Die Grundsätze, nach welchen hierbei verfahren wird, haben sich erst allmählich ausgebildet.

Eine römische Synode vom Jahre 743 traf in Bezug auf die dem Bischofe von Rom als Metropoliten untergebenen Bischöfe folgende Bestimmung: „Juxta sanctorum Patrum et canonum instituta omnes episcopi, qui hujus apostolicae sedis ordinationi subjacent, qui propinqui sunt, annue circa idus maji sanctorum principum Apostolorum Petri et Pauli liminibus praesententur, omni occasione reposita. Qui vero de longinquo, juxta chirographum suum impleant. Qui autem hujus constitutionis contemptor extiterit, praeterquam si aegritudine fuerit detentus, sciat se canonicis subjacere sententiis" (c. 4. dist. XCIII). Diese Festsetzung geht zwar zunächst auf die Pflicht der Bischöfe, der jährlichen Synode beizuwohnen, enthält aber doch zugleich einen herkömmlichen Akt der Obedienz gegen den römischen Stuhl, indem die demselben subjicirten Bischöfe sich zu einem öfteren Besuche verpflichteten. Darauf weist der liber diurnus cap. III. tit. VII. hin, indem es in der Cautio episcopi heißt: „Promitto, me etiam ad natalem Apostolorum, si nulla necessitas impedierit, annis singulis occursurum esse." (Man sehe diese Stelle mit älteren Zeugnissen im liber diurnus opera et studio Garnerii. Paris 1680, 4⁰. p. 66.)

Diese Verpflichtung wurde seit Gregor VII. allen Metropoliten auferlegt und von ihnen eidlich übernommen: „Apostolorum limina singulis annis aut per me aut per certum nuntium meum visitabo, nisi eorum absolvar licentia" (c. 4 X. de jurejurando II, 24. Gregorius VII. a. 1079). Sie ging dann bald auf andere Prälaten, insbesondere alle Bischöfe über, wobei zugleich mit Rücksicht auf die Entfernung derselben von Rom verschiedene Fristen bestimmt wurden (vgl. Gieseler, Kirchengesch. Bd. II., Abth. 2. (4te Auflage), S. 234. Philipp's Kirchenrecht Bd. II. §. 81. 82). Die völlige Befreiung von der Pflicht, welche einzelne Bischöfe durch besondere Privilegien erlangt hatten, revocirte aber schon Alexander IV. im Jahre 1257. Genauere Bestimmungen traf Sixtus V. am 20. Dezember 1584 in der Bulle: Romanus Pontifex (Bullarium Magn. ed. Luxemburg. Tom. II. fol. 551), wonach die Bischöfe Italiens, der benachbarten Inseln, Dalmatiens und Griechenlands alle drei Jahre, Deutschlands, Frankreichs, Spaniens, Portugals, Belgiens, Böhmens, Ungarns, Englands, Schottlands, Irlands alle vier Jahre, des übrigen Europa's, Nordafrika's und der Inseln diesseits des amerikanischen Festlands alle fünf Jahre, aller übrigen Länder alle 10 Jahre nach Rom kommen sollten, um über den Zustand ihrer Kirchen zu berichten. Benedikt XIV. bestätigte diese Anordnung in der Constitution: Quod sancta vom 23. November 1740 (Bullarium cit. Tom. XVI. fol. 11) mit dem Zusatze, daß nicht nur die Patriarchen, Primaten und Erzbischöfe, wie die übrigen Bischöfe, selbst wenn sie Cardinäle seyen, sondern auch Aebte, Prioren, Pröpste und alle anderen, welche sich im Besitze eines Territoriums befinden und eine jurisdictio quasi episcopalis be-

sitzen, als Praelati nullius dioecesis (vgl. den Art. Exemtion Bd. IV. S. 286) zur Obedienz, Berichterstattung, und daher auch visitatio liminum verpflichtet seyen. Daß auch bloße Titularbischöfe dazu gehalten seyen, wird fast allgemein angenommen (s. Ferraris a. a. O. s. v. limina Apostolorum nro. 7, 41—43), desgleichen der Coadjutor, falls nicht der Coadjutus der Pflicht nachkommt (Ferraris a. a. O. nro. 8, 44—45). Die allgemeine Verpflichtung wird bei der Eidesleistung jetzt in der Form übernommen, welche das Pontificale Romanum enthält und so lautet: „Apostolorum limina singulis trienniis personaliter per me ipsum visitabo, ut Domino nostro ac successoribus rationem reddam de toto meo pastorali officio, ac de rebus omnibus ad meae ecclesiae statum, ad cleri et populi disciplinam, animarum denique, quae meae fidei traditae sunt, salutem quovis modo pertinentibus, et vicissim mandata apostolica humiliter recipiam et quam diligentissime exsequar. et rel."

Die visitatio liminum soll zu der bestimmten Zeit eigentlich in Person erfolgen; im Falle der Behinderung darf indessen ein Stellvertreter mit Specialvollmacht gesendet werden, ein Mitglied des Capitels oder ein auch nicht zum Capitel gehöriger Prälat, oder ein sonst geeigneter Priester des Sprengels.

Die visitatio selbst enthält drei Momente, welche das Zeugniß über deren Erfüllung ausspricht, welches von der Congregatio super statu ecclesiarum ausgestellt wird: „Nos — S. R. E. Presbyter Cardinalis . . . . attestamur Rev. . . Episcopum . . Constitutioni fel. Sixt. V. — cumulate satisfecisse: nam et sacras beatorum Petri et Pauli basilicas humiliter et devote praesens veneratus est, et Sanctissimi Dom. N. pedibus provolutus Sanctitati Suae et Sacrae Congregationi ore scriptoque retulit de statu ecclesiae suae." Unter Umständen muß sich dieß aber faktisch ändern, denn unter: limina Apostolorum wird die Kirche verstanden, in welcher sich der Pabst mit der Curie aufhält, so daß mit der Verlegung der Residenz auch die limina Apostolorum wechseln (Ferraris a. a. O. nro. 29).

Ueber die relatio de statu ecclesiae, welche theils mündlich, theils schriftlich erfolgen soll, gibt es eine besondere Instruktion, welche Prosper Lambertini, der spätere Pabst Benedikt XIV., ausgearbeitet hat, gedruckt hinter dem zweiten Bande seines Bullariums, sowie im Anhange zu seiner Schrift: de synodo dioecesana, auch wiederholt hinter der Ausgabe des Conc. Tridentin. von Richter und Schulte (Lipsiae 1853).

Früher mußten die Berichte häufig die visitatio liminum ersetzen. Die Erleichterung der Verkehrswege und der Fortfall der Hindernisse, welche von Seiten des Staats den Verkehr der Bischöfe und des Pabstes erschwerten, hat eine Veränderung herbeigeführt, so daß der persönliche Besuch nunmehr ordentlicher Weise stattfindet.

Weitere Details finden sich, außer in den bereits citirten Schriften, bei Benedict XIV. de synodo dioecesana lib. XIII. cap. 6 seq. Bangen, die römische Curie S. 177 ff. Mejer, die römische Curie, in der Zeitschrift für Recht und Politik der Kirche von Jacobson und Richter, Heft 2. H. F. Jacobson.

Visitation, kirchliche, s. Kirchenvisitation Bd. VII. S. 690.

Vitalian, Pabst von 657 bis 672, war von keiner Bedeutung in der Reihe der Oberhäupter der römischen Kirche, und von ihm ist nur Weniges bekannt. Da der Pabst damals noch Unterthan des Kaisers war und von demselben die Bestätigung erhalten mußte, schrieb Vitalian, als er den päbstlichen Stuhl bestiegen hatte, zu gleichem Zwecke an den Kaiser Constanz II. In dem monotheletischen Streite, der zu dieser Zeit lebhaft im Gange war, mußte sich Vitalian vor der kaiserlichen Partei beugen, die den Monotheletismus (s. d. Art.) begünstigte. Ebenso vermochte er auch nicht die Superiorität, die er über den Bischof Maurus von Ravenna in Anspruch nahm, zur Geltung zu bringen. Wohl berief er den Bischof nach Rom, doch Maurus folgte der Ladung nicht. Als darauf Vitalian den Maurus für abgesetzt erklärte und mit dem Banne belegte, sprach auch Maurus den Bann über Vitalian aus. Am meisten scheint Vitalian noch auf England Einfluß gehabt zu haben, wo der Erzbischof Theodorus von

Canterbury für das Interesse des päbstlichen Stuhles thätig war und es sich angelegen seyn ließ, eine Gleichförmigkeit mit der römischen Kirche herzustellen. Von Vitalian sind nur noch einige Briefe vorhanden; er starb, wie angegeben wird, am 27. Januar 672.
N.

Vitringa, Campegius, der bedeutendste unter den älteren Auslegern des Propheten Jesaja, war am 16. Mai 1659 zu Leeuwarden geboren, wo sein Vater, Horatius Vitringa, eine hohe Stelle beim obersten Gerichtshofe Frieslands bekleidete (als Supremae Frisiorum curiae a secretis et Scabinus). Schon in früher Jugend beschäftigte er sich außer mit den klassischen Sprachen auch mit dem Hebräischen und ging im 16ten Jahre auf die Universität Franeker, wo er seinen philosophischen und theologischen Cursus vollendete und dann nach Leyden, um hier die berühmten Lehrer dieser Universität zu hören. Hier erwarb er sich auch die akademischen Grade und wurde schon 1681 Professor der orientalischen Sprachen in Franeker; im Jahre 1683 erhielt er die theologische Professur und 1693 folgte er dem Perizonius als Professor der Kirchengeschichte. Im J. 1698 erhielt er einen ehrenvollen Ruf mit vermehrtem Gehalt und günstigen Bedingungen nach Utrecht, schlug ihn aber aus, weßhalb auch in Franeker sein Gehalt auf 2000 Thlr. erhöht wurde. Er war mit Wilhelmine Hell, Tochter des Harlemer Predigers Simon Hell, vermählt, in welcher Ehe er vier Söhne und eine Tochter erhielt. Die letzten Jahre seines Lebens waren von körperlichen Leiden heimgesucht und am 31. März 1722 starb er am Schlagfluß, 63 Jahre alt. Der berühmte Alb. Schultens hielt ihm die Leichenrede.

Literarische Streitigkeiten hat er nur zwei gehabt, die eine mit Coccejus, dessen Schüler er war, über die Form des Tempels bei Ezechiel, die andere mit Rhenford über die Müssigen (בטלנים) der Synagoge (s. über diesen Streit Carpzov apparat. p. 311). Unter seinen Schriften nimmt der Commentar über den Propheten Jesaja (Commentarius in librum Prophetiarum Jesaiae. Leovardiae. T. I. 1714. T. II. 1720. Fol. Edit. nov. Basil. 1732. 2 Vol. Fol. Auch Nachdrucke in Herborn 1715, Tübingen 1732. Eine deutsche Uebersetzung mit Auslassung der mystischen Erklärungen von Ant. Friedr. Büsching: Camp. Vitringae Auslegung der Weissagungen Jesaia. Thl. 1. mit einer Vorrede von Mosheim. Halle 1749. Thl. 2. 1751. 4.) eine noch jetzt beachtenswerthe Stellung ein. Es sey erlaubt, hier das Urtheil eines competenten Richters über dieses Werk beizubringen. Gesenius (Comment. über den Jesaia. S. 132 f.) sagt: „Vitringa's Commentar macht Epoche in der Geschichte der Auslegung dieses Propheten und mag allein leicht die früheren und einen guten Theil der späteren aufwiegen. Zwar ist er der coccejanischen Interpretationsmethode zugethan, und die häufigen Nachweisungen, wann und wiefern die Weissagungen des Propheten in der späteren Geschichte bis in's Mittelalter hinab eingetroffen, wird der heutige Ausleger überschlagen müssen; aber bei seinen sonstigen Vorzügen verzeiht man ihm diese Krankheit seines Zeitalters gern. Denn man findet den Sinn jeder Stelle und jedes irgend schwierigen Wortes mit Hülfe einer ausgezeichneten Kenntniß der Bibelsprache und des übrigen Alterthums, mit der Benutzung des ganzen bis dahin vorhandenen gelehrten Apparats und einer oft bewundernswürdigen Sorgfalt und Umsicht erwogen. Vorzüglich wichtig sind auch seine Zusammenstellungen der historischen Notizen über die auswärtigen Völker, gegen welche viele Weissagungen gerichtet sind. Wegen der oben erwähnten Ansicht, und weil er die übrigen Dialekte wenig und gewöhnlich nur, wo sie schon von Anderen verglichen worden sind, benutzt, hat man seinen Werth öfter zu gering angeschlagen; aber mancher biblische Literator, der vornehm auf ihn herabsieht, hätte besser gethan, ihn bei seinen Arbeiten zu gebrauchen, was nicht ohne Nutzen für dieselben gewesen seyn würde." — Neben diesem Commentare hat unter Vitringa's übrigen Werken einen bleibenden Werth seine Schrift über die alte Synagoge, welche zuerst unter dem Titel Archisynagogus observationibus novis illustratus, quibus veteris synagogae constitutio tota traditur, inde deducta episcoporum presbyterorumque primae ec-

clesiae origin. Franequer. 1685. 4., wovon eine neue Ausgabe unter dem Titel „de Synagoga vetere libri tres" 1696. 4. erschien. Von geringerer Bedeutung und daher jetzt so ziemlich vergessen sind seine übrigen Werke: Sacrarum observationum libri VI. Franequ. 1683—1708. 8. und ebendas. 1711. 1712. u. 1719. Die hierin gegebenen Erklärungen einiger Stellen der heil. Schrift zogen ihm von Seiten einiger Kritiker die Anklage der Heterodoxie zu. — Anacrisis Apocalypseos Joannis apostoli. Franequ. 1705. Amstelod. 1719. Leovard. 1721. 4. Er sucht hierin die Beziehungen, welche Bossuet in der Apokalypse auf die protestantische Kirche gefunden hatte, auf die katholische zurückzuwenden. — Hypotyposis historiae et chronologiae sacrae a mundo condito usque ad finem saeculi primi aerae veteris. Franequ. 1708. Leovard. 1716. Jenae 1722. 8. — Typus theologiae practicae. Franequ. 1716. Bremae 1717. 8. Eine nachgelassene Schrift: Commentarius in librum prophetiarum Zachariae, quae supersunt cum prolegomenis etc., gab H. Venema, Leovard. 1734. 4., heraus. — Von seinen vier Söhnen starb der älteste, Simon, frühzeitig voll Reue über ein ausschweifendes Leben; der zweite, Horatius, starb schon zwei Jahre nach seiner Geburt und auch ein anderer Horatius starb schon in seinem 16. Jahre (geb. 1680, gest. 1696), hatte sich aber schon in diesem Alter den Ruf eines Gelehrten erworben. Seine hinterlassenen Bemerkungen zu Vorst de Hebraismis sind von Lambert. Bos in den Observatt. miscellaneae. Franequ. 1717. 8. herausgegeben. Ein vierter Sohn, Campegius, erbte mit dem Namen des Vaters auch dessen Ruf und Gelehrsamkeit. Er wurde am 24. März 1693 in Franeker geboren und zeigte einen solchen Eifer für die Wissenschaften, daß er schon in seinem 15. Jahre, 1708, Student wurde, als welcher er in dem ersten Jahre nach der löblichen Ordnung damaliger Zeit sich allein mit dem griechischen und römischen Alterthume beschäftigte und dann erst seine philosophischen und theologischen Studien machte, letztere vornehmlich unter Leitung seines Verwandten Lambert Bos und seines Vaters. Das zur Erlangung der Würde eines Dr. theol. nöthige Examen bestand er, nachdem er schon 1711 eine philosophische und 1713 eine theologische öffentliche Disputation ehrenvoll gehalten hatte, am 26. März 1714, hielt sich den übrigen Theil des Jahres in Leyden und Utrecht auf und erwarb dann am 23. Mai durch eine öffentliche Disputation über seine Dissertation De facie et posterioribus Dei (ad Exod. 33, 18—22.) die theologische Doktorwürde. Noch in demselben Jahre erhielt er eine außerordentliche und im folgenden, als er eine Vokation nach Zerbst erhalten und ausgeschlagen hatte, die ordentliche Professur der Theologie. Er starb plötzlich an Lungenentzündung am 11. Januar 1723. Seine Leichenrede hielt T. Hemsterhuis. Außer einer Epitome theologiae naturalis. Franequ. 1731. 4. hat man von ihm nur eine Anzahl Dissertationen (De luctu Jacobi. De serpente veteratore. De festo tabernaculorum. De genuino titulo epistolae ad Ephesios. De facie et posterioribus Dei ad Exod. 33, 18—22. De spiritu et litera religionis), welche von Herm. Venema gesammelt und als Dissertationes sacrae mit der Gedächtnißrede des Hemsterhuis auf Vitringa zu Franeker (1731. 4.) herausgegeben wurden.

Arnold.

Vitus (Veit), ein Heiliger und einer der sogen. vierzehn Nothhelfer der römischen Kirche, soll der Sohn eines heidnischen Vaters und aus Sicilien gebürtig gewesen seyn. Die Tradition setzt sein Leben in die Zeit des Kaisers Diokletian und gibt an, daß er schon als Kind mit solcher Begeisterung dem Christenthume ergeben gewesen sey, daß er zum Abfalle von demselben auf keine Weise habe gebracht werden können. Der kirchlichen Sage nach floh er, um den Verfolgungen zu entgehen, nach Unteritalien, dann kam er nach Rom, vollzog hier wunderbare Heilungen, wurde aber wegen seiner unwandelbaren Treue zum Christenthume zum Feuertode verurtheilt. Da ihn die Flammen nicht verletzten, wurde er einem Löwen vorgeworfen, doch auch dieser ließ ihn unversehrt; endlich soll durch die Folter seinem Leben ein Ende gemacht, sein Leib aber zuerst nach St. Denis in Frankreich und von da nach Corvey gebracht worden seyn; angebliche

Reliquien von ihm werden in Prag, Salzburg und anderwärts aufbewahrt. Die römische Kirche hat ihm den 15. Juni als Festtag geweiht. Uebrigens soll es noch einen zweiten Märtyrer Namens Vitus gegeben haben, dessen Leib man von Pavia nach Prag gekommen seyn läßt. N.

Vives, Jo. Lud. de, einer der kenntnißreichen und freisinnigen Gelehrten des 16. Jahrhunderts, welche, angeregt durch die neuerwachten humanistischen Studien, die in Barbarei ausgeartete Scholastik des Mittelalters mit Glück bekämpften und zur Begründung eines selbstständigen, immer tiefer eindringenden Forschens in den Wissenschaften durch ihre Schriften hauptsächlich beitrugen, wurde im März des Jahres 1492 zu Valencia in Spanien geboren. Den ersten Unterricht in der Grammatik erhielt er in einer Schule seiner Vaterstadt, worauf er sich nach Paris begab, um daselbst die Philosophie zu studiren. Doch sagten die dialektischen Spitzfindigkeiten, sowie der schlechte und geistlose Vortrag der Nominalisten Kaspar Lax und Dullandus, welche er eine Zeit lang hörte, seinem lebhaften und wißbegierigen Geiste so wenig zu, daß er sich aus Ueberdruß unwillig von ihnen abwandte und von Paris nach Löwen ging, um sich mit erneuertem Eifer dem Studium der alten Sprachen zu widmen. Je vertrauter er hier mit dem Geiste der klassischen Schriftsteller des Alterthums wurde, desto lebendiger erkannte er die Gedankenarmuth und Geschmacklosigkeit, womit damals von den Lehrern auf den Universitäten die scholastische Philosophie und Theologie vorgetragen wurde, und bald fühlte er sich nach hinlänglicher Vorbereitung gedrungen, dieselben nicht nur in öffentlichen Vorlesungen, sondern auch in mehreren rasch auf einander folgenden Schriften anzugreifen und zu bekämpfen. Am schärfsten tritt diese feindliche Richtung gegen die scholastische Wissenschaft in dem „liber in Pseudo-Dialecticos" hervor, in welchem er einestheils in den stärksten Ausdrücken die Blößen derselben darstellt und die barbarische Sprache, sowie den geschmacklosen Vortrag der Lehrer tadelt, anderntheils eindringlich vor den Nachtheilen warnt, denen Geist und Karakter der Schüler dabei ausgesetzt sey. Sein unermüdeter Eifer in Bekämpfung des Scholasticismus, verbunden mit dem ernstlichen Bemühen, das Studium des klassischen Alterthums zu befördern, erwarb ihm die Freundschaft des Thomas Morus, Budäus, Erasmus und anderer gleichstrebenden Gelehrten, während seine dem Könige Heinrich VIII von England gewidmete Ausgabe der Bücher des Augustinus de civitate Dei den einflußreichen Cardinal Wolsey veranlaßte, ihn nach England einzuladen. Er folgte dem Rufe um so lieber, da er sich durch einige kühne und freisinnige Urtheile, welche er in dem ausführlichen Commentare zu diesem Werke ausgesprochen hatte, mit den Doktoren zu Löwen unerwartet in mancherlei Unannehmlichkeiten verwickelt sah. Bei seiner Ankunft in England fand er als eifriger Humanist und muthiger Bestreiter der scholastischen Barbarei eine über sein Erwarten glänzende Aufnahme. Die Universität Oxford verlieh ihm unaufgefordert die Würde eines Doktors der Rechte, und der König bewies sich so gnädig gegen ihn, daß er sich nicht nur gern mit ihm über wissenschaftliche Gegenstände unterhielt, sondern ihm auch den Unterricht seiner Tochter, der nachherigen Königin Maria der Katholischen, in der lateinischen und griechischen Sprache übertrug; ja, es wird erzählt, daß er mehrmals mit seiner Gemahlin nach Oxford gekommen sey, um die Vorträge des Vives mit anzuhören. Indessen verwandelte sich die fürstliche Gunst schnell in Ungnade, als Heinrich VIII. im Jahre 1529 die Ehe mit seiner ersten Gemahlin Katharina von Aragonien widerrechtlich auflösen wollte und deshalb von Vives, sowie von mehreren anderen berühmten Gelehrten, ein schriftliches Gutachten über die Rechtmäßigkeit der Scheidung verlangte. Da Vives die verlangte Zustimmung verweigerte, weil er sie nicht mit seinem Gewissen zu vereinigen vermochte, ließ ihn der launenhafte und despotische König in's Gefängniß setzen und über sechs Monate darin zurückhalten. Kaum hatte er daher seine Freiheit wieder erlangt, als er, um nicht noch Härteres zu erfahren, sich aus England eiligst entfernte und die Stadt Brügge in Flandern zu seinem bleibenden Wohnsitze wählte. Von hier schrieb er an den König einen Brief, in welchem

er ihn auf das Eindringlichste von seinem Vorhaben einer Ehescheidung abmahnte und die nachtheiligen Folgen eines solchen Schrittes für Staat und Kirche vorstellte (vergl. Epistola ad Henricum VIII. Angliae regem, in Opp. omnia. Tom. VII.).

Die wenigen Jahre, welche Vives zu Brügge, nachdem er sich daselbst verheirathet hatte, verlebte, verflossen ihm in ungestörter Ruhe und waren ausschließlich schriftstellerischen Arbeiten gewidmet. Die reifste Frucht seines Geistes ist sein Werk de disciplinis. Libri XX. (Antwerpen 1531), eine encyklopädische Darstellung der Wissenschaften, welche sich durch vielumfassende gelehrte Belesenheit, manche treffende und selbstständige Urtheile, durch Gedankenreichthum und helle Blicke auszeichnet, obgleich sie hin und wieder die engherzigen Vorurtheile des Zeitalters nicht verläugnet und die Sprache in einzelnen Stellen an Härte und Trockenheit leidet. Nicht minder beachtenswerth ist sein letztes mit großem Fleiße ausgearbeitetes Werk de veritate fidei christianae in fünf Büchern. Er wollte dasselbe dem Pabste Paul III. (s. d. Art. Bd. XI, 218 ff.) widmen; allein ehe dieß geschah, ereilte ihn in dem Alter von 49 Jahren am 6. Mai 1540 unerwartet der Tod, und erst seine treue Lebensgefährtin führte seinem ausdrücklichen Wunsche gemäß das Vorhaben aus. Auch in diesem Werke, sowie in seinen übrigen theologischen, theils die Moral, theils die Ascetik betreffenden Schriften hat Vives sehr viel Wahres gesagt, was nachher in der katholischen Kirche nicht mehr so frei ausgesprochen werden durfte und seinen Schriften unter den Händen der späteren Herausgeber an einzelnen Orten das Schicksal der Verstümmelung zuzog (vgl. Henke, Allgem. Gesch. der christlichen Kirche. Th. 3. S. 256 der 4. Aufl. 1806). Ungeachtet er der katholischen Kirche äußerlich treu blieb, konnte er doch bei seiner Freimüthigkeit im Urtheilen dem Verdachte einer Hinneigung zur protestantischen Lehre nicht entgehen (vergl. Lucas Osiander, Epitome hist. eccles. cent. XVI. lib. 2. c. 50).

Unter seinen philologischen, rhetorischen und philosophischen Schriften sind außer den oben schon angeführten besonders seine Erläuterungen zu Isokrates, Aristoteles, Cicero, Virgil und Sueton; ferner die Exercitatio linguae latinae sive dialogi; de ratione studii puerilis epistolae II.; de conscribendis epistolis libellus; Rhetoricae sive de relatione dicendi libri III.; declamationes sex; de causis corruptarum artium und de initiis, sectis et laudibus philosophiae zu nennen. Seine sämmtlichen Werke wurden zuerst in Basel 1555 in zwei Foliobänden herausgegeben. Die vollständigste und beste Ausgabe ist auf Kosten des Erzbischofs Francisco Fabian und Fuero 1782 ff. zu Valencia unter dem Titel Jo. Ludov. Vives Valentini Opera omnia distributa et ordinata a Gregorio Majansio. Tomi VIII. in 4. erschienen. — Wichtige Beiträge für seine Biographie liefern seine durch den Druck bekannt gemachten Briefe. Außerdem sind zu vergleichen: Antonius, Biblioth. Hisp. Romae 1672. T. I. p. 553 sqq.; Du Pin, Biblioth. T. XIV. p. 99; Teissier, Eloges. T. I. p. 266; Niceron. Th. 23. S. 12 ff.; Morhofi Polyhistor a. v. St.; Jöcher, Allgem. Gel.-Lexikon. Th. IV. S. 1661 f.; Tennemann, Geschichte der Philosophie. Bd. 9. S. 42 ff.; Ritter, Gesch. der christl. Philosophie. Th. V. S. 438 ff.; Wachler, Gesch. der Literatur. Th. IV. S. 3; Schröckh, christliche Kirchengesch. seit der Reformation. Th. I. S. 47 ff. G. H. Klippel.

Voetius und seine Schule. Einer der belangreichsten und berühmtesten Männer in der niederländisch-reformirten Kirche des 17. Jahrhunderts war Gysbertus Voetius, Professor der Theologie zu Utrecht und daselbst im Jahre 1676 gestorben. Er ward am 3. März 1588 zu Heusden in Holland von achtungswürdigen Eltern geboren, und nachdem ihn der Rektor seines vaterstädtischen Gymnasiums für die akademischen Studien vorbereitet hatte, im Jahre 1604 nach Leyden geschickt, um dort die Theologie zu studiren. Unter die Stipendiaten des Staatencollegiums aufgenommen, zeichnete sich der jugendliche Student sehr bald durch einen eisernen Fleiß aus, dem ein stählernes Gedächtniß zu Hülfe kam; dort wohnte er nach weiteren propädeutischen Vorbereitungen bald den theologischen Vorträgen eines Gomarus, Arminius und Trelcatius Jr. bei.

Es war jedoch ganz besonders der erste dieser drei Männer, welcher einen entscheidenden Einfluß auf die Richtung seines Denkens und Arbeitens erlangte und in seinen Augen bald der „magnus theologus et venerandus praeceptor" war. Früh schon trat er als Privatdocent in der Logica auf und machte durch seinen Scharfsinn und seine Kühnheit im Vertheidigen der streng calvinistischen Prädestinationslehre schon bald von sich reden. Nach vollbrachter akademischer Laufbahn erhielt er im Jahre 1611 die Predigerstelle in dem Dorfe Blymen, mitten unter einer zahlreichen, römisch-katholischen Bevölkerung und sah seine Bemühungen zur Ausbreitung des Protestantismus in deren Mitte mit so erwünschtem Erfolge gekrönt, daß sich die Zahl seiner Gemeindeglieder bald verdoppelt hatte. Nachdem andere Plätze ihn vergebens verlangt hatten, nahm er im Jahre 1617 einen Ruf nach seiner Vaterstadt Heusden an, theilweise aus Anhänglichkeit an diese; doch insonderheit trieb es ihn, dem dort mehr und mehr zunehmenden Remonstrantismus entgegen zu arbeiten. Mit großem Eifer war er im Dienste am Evangelio dort thätig, so daß er selbst acht Mal in der Woche predigte und manchmal zugleich auch als Vorleser und Vorsänger auftrat. Von dort wurde er im Jahre 1618 als Abgeordneter nach der Dordrechter Synode entsendet, wo er einen bedeutenden Einfluß auf den Gang der Verhandlungen in dieser Kirchenversammlung ausübte, und für die Zwecke der Contra-Remonstranten mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln eiferte. Nach und nach dehnte er von seinem kleinem Standorte aus, seine unermüdete Thätigkeit weiter und weiter aus, so daß er stets mehr bekannt und bei Allen, die einer strengen Rechtgläubigkeit zugethan waren, geliebt und geschätzt wurde. Eine Zeitlang predigte er zu Gouda, um dort den in dieser Gemeinde eingedrungenen Arminianismus mit Stumpf und Stiel auszurotten, und als im Jahre 1630 Herzogenbusch durch die Truppen der Generalstaaten den Spaniern entrissen worden, entledigte er sich mit gleicher Treue der ihm übertragenen Aufgabe, in jener Stadt nämlich die Angelegenheiten der reformirten Gemeinde zu ordnen. Sein fester Standort blieb indessen Heusden, bis er im Jahre 1634 (nicht 1637, wie Max Göbel, Geschichte des christl. Leb. in der Rhein. Westph. Evangel. Kirche II, 1. S. 142 berichtet) als Professor der Theologie und morgenländischen Wissenschaften an der neugegründeten Illustre-Schule zu Utrecht angestellt wurde, wo er nun für den Rest seines Lebens arbeiten und kämpfen sollte.

Mit einer oratio de pietate cum scientia conjungenda (herausgegeben mit seinen Exercitia Pietatis, Gorinch. 1644) trat Voetius in seiner Würde als Professor auf, wo sein Wirkungskreis sich noch mehr ausdehnte, als er drei Jahre später noch dazu das gewöhnliche Hirten- und Lehramt bei der Utrechter Gemeinde übernahm. Groß wurde besonders sein Einfluß, als die Illustre-Schule von Utrecht im Jahre 1636 zu einer wirklichen Hochschule erhoben ward, wo Voetius, der kurz zuvor zu Gröningen, promotore Gomaro, den Doktorrang erlangt, berufen war, eine ansehnliche Stelle zu bekleiden. Er weihete die neue Universität ein mit einer Predigt über die „Nützlichkeit der Akademieen und Schulen, sowie der Wissenschaften und Künste, die in denselben gelehrt werden, über den Text Luk. 2, 46" und gab in demselben Jahre eine „Probe von der Kraft der Gottseligkeit" heraus, die zur Karakterisirung seiner Richtung höchst merkwürdig genannt werden darf. So sehr nämlich Voetius ein Vertheidiger der kirchlichen Rechtgläubigkeit war, ebenso sehr war er zugleich von dem Bewußtseyn durchdrungen, daß ein rechtgläubiges Bekenntniß nichts bedeute ohne einen Gott geheiligten Wandel. Zur Beförderung hiervon hatte er schon früher, als Prediger zu Heusden, das Büchlein von Thomas a Kempis: de imitatione und die ascetischen Schriften des Praktikalisten Teelinck seinen Gemeindegliedern öfter ausdrücklich empfohlen, und auch unter den Studenten der Theologie suchte er denselben praktischen Geist möglichst anzuregen, ungefähr in gleicher Weise, wie sein Amtsgenosse Amesius dieses an der Hohenschule zu Franeker es that. Auch von der Kanzel herab bestrafte er laut die Irrlehre der Remonstranten, sowie die üppige Lebensweise der Utrechter Aristo-

kratie. Musterhaft, in Bezug auf pastorale Pflege und Thätigkeit, unterrichtete er sogar die kleinen Kinder in dem Waisenhause mit der aufmerksamsten Sorgfalt, so daß er von Groß und Klein auf den Händen getragen wurde. Seine Amtsgenossen ehrten ihn, die Magistratspersonen achteten ihn und schmeichelten ihm. Man verglich ihn mit Jethro, der Israel in der Wüste zum Führer diente, mit Joseph, den seine Brüder zwar heftig bekämpften, den aber Gott sichtbar gestärkt hatte. Noch heutiges Tages wird die Straße zu Utrecht, in der seine Wohnung stand, nach seinem Namen genannt, und sein gut getroffenes Bild ziert das Senatszimmer.

Es war indessen nicht nur seine Frömmigkeit, sondern hauptsächlich seine ausgedehnte Gelehrsamkeit, weshalb Voetius von so Vielen als eine Zierde seines Kreises und ein Licht seines Jahrhunderts betrachet wurde. Ein unbegränzter Forschungstrieb spornte ihn an, wo möglich Alles zu lesen, was nur einigermaßen in seinen Bereich kam, insonderheit von der polemischen Literatur seiner Tage, weshalb man ihn, nach dem Berichte eines Zeitgenossen, einen Bücherverschlinger (helluonem librorum) zu nennen pflegte. In der strengsten Jahreszeit konnte man ihn schon Morgens um 4 Uhr in seinem Studirzimmer finden, umringt von seinen Büchern, deren Inhalt er seinen akademischen Zuhörern mittheilte oder in seine zahlreichen Werke aufnahm. Außer der Gottesgelehrtheit gab er auch noch Unterricht im Hebräischen, Arabischen und Syrischen, nicht nur publice, sondern auch privatim, während er noch außerdem die Studirenden durch Wort und Beispiel ermunterte, exercitia pietatis zu halten, wodurch man in brüderlicher Zusprache und Ermahnung so viel wie möglich das geistliche Leben unter einander zu erwecken und zu stärken suchte. Von Fern und Nah kamen Zuhörer zusammen, die seinen Rath und seinen Unterricht suchten und in dem christlich-wissenschaftlichen Kreis, der sich rings um ihn bildete, sehen wir den unermüdeten Professor Dr. Andreas Essenius, den gottesfürchtigen Prediger und geistlichen Liederdichter Jodocus van Lodensteyn und die reichbegabte und fromme Jungfrau Anna Maria van Schurman, als Sterne der ersten Größe hervortreten. Nicht weniger als 42 Jahre lang war es ihm vergönnt, seinen Katheder mit Ehre zu betreten, unerschütterlich und getreu auf dem einmal eingenommenen Standpunkte. Viele Stürme im Staate und in der Kirche hat er entstehen sehen, doch auch die Ruhe nach dem Sturme hat er erlebt. So war es ihm insonderheit ein peinlicher Augenblick, als er die altehrwürdige Domkirche, in welcher er seit vielen Jahren das Evangelium der Reformation gepredigt hatte, im Jahre 1672 bei dem nur kurzen Triumphe Ludwig's über die vereinigten Provinzen eine Zeitlang dem katholischen Gottesdienste zurückgegeben sah. Sein Vertrauen auf den Herrn blieb aber unerschütterlich und das Wort des Anastasius: „nubicula est, transibit," war das Trostwort, das er öfter seinen bekümmerten Freunden zurief. Wirklich sah er denn auch diese dunkle Wolke wieder vorbeiziehen, er durfte noch hienieden die Befreiung der Kirche und des Vaterlandes mitfeiern. Nach einem Leben reich an Mühe und Streit sehnte sich der 88jährige Greis nach Frieden und Ruhe und entschlief den 1. November 1676 mit den Worten auf den Lippen: „desidero te millies, mi Jesu, quando venies, me laetum quando facies, me de te quando saties?" Er hinterließ vier Kinder, einen Sohn Paulus, berühmter Professor in der Rechtswissenschaft zu Utrecht, Daniel, Professor der Philosophie, Nikolas, Prediger, erst zu Heusden, später zu Utrecht, während sein Enkel Johannes das juridische Professorat erst zu Herborn und später zu Utrecht bekleidet hat.

Es ist nicht leicht über die Licht- und Schattenseiten in der theologischen Wirksamkeit von Voetius ein vollkommen unparteiisches Urtheil auszusprechen, das Urtheil wird immer verschieden ausfallen, je nach der Stellung, in der man selbst zu den von ihm bekannten und vertheidigten Wahrheiten steht. So war es schon während seines Lebens: derselbe Mann, der von den einen bis in den Himmel erhoben wurde, ward von den anderen bis in den tiefsten Abgrund verwünscht. Man hat eine Medaille zu seiner Ehre geprägt, aber auch getrachtet, ihn zu beschimpfen mit dem Distichon:

Voetius odit, alit, fallit, defendit, adoptat,
Pacem, dissidium, patres, absurda, malignos.

Wem es jedoch Ernst ist mit dem Spruche: „non ridere, nec ludere, sed intelligere," der muß zuvörderst sich ganz auf den Standpunkt jener Zeit zu versetzen trachten. Der Arminianismus suchte, im Bunde mit einer mächtigen Staatspartei, in der niederländisch-reformirten Kirche die einmal gelegten Fundamente der kirchlichen und weltlichen Autorität so viel wie möglich zu untergraben und unter dem schönen Wahlspruch der Liberalität, Grundsätze einzuführen, welche nach Voetius innigster Ueberzeugung den calvinistisch-niederländischen Kirchen nicht nur gefährlich, sondern todtbringend waren. In seinem Gemüthe hielt er sich für verpflichtet, diese Grundsätze ohne Ansehen der Person bis auf's Blut zu bekämpfen. „Cogitabam mihi divinitus dici: hoc age," schreibt er irgendwo (Polit. Eccles. I. p. 813), wo er von den Beweggründen spricht, die ihn bestimmt hatten, in seiner Jugend den Ruf nach seiner Vaterstadt anzunehmen und zu allen Zeiten war es sein höchster Ehrgeiz, ein kirchlicher Herkules zu seyn, der den Augiasstall so viel wie möglich reinigte und die gräulichen Ungeheuer erlegte. Darauf war denn auch sein ganzes Leben und Wirken gerichtet. Seine Exegese war nicht darauf eingerichtet, erst noch einmal zu untersuchen, was nach dem Schriftwort religiöse und christliche Wahrheit genannt werden sollte, sondern um auf philologischem Wege die Wahrheit des schon angenommenen kirchlichen Systems zu beweisen, von dem nun einmal kein Titel noch Jota fallen durfte. So fehlte ihm oft, bei aller Gelehrsamkeit jene Geistesfreiheit und Unabhängigkeit, die jetzt mit Recht als die erste Zierde des wissenschaftlichen Auslegers der heiligen Schrift angesehen wird. Als Exeget stand er weit unter Calvin, dessen Lehre er vertheidigte. Seine Dogmatik trug sowohl hinsichtlich der Form als des Inhaltes, einen ganz scholastischen Karakter und gewiß hat Tholuck nicht Unrecht, wenn er sich (das akademische Leben des 17. Jahrhunderts II. S. 216) über die „barbarische Kunstterminologie" in seinen Schriften beklagt. Zum Beweise hiervon nennen wir seine selectae disputationes theol. Traj. 1648, 5 tomi, von denen besonders die drei ersten als Darstellung eines ganzen theologischen Systems betrachtet werden können. Die ganze Methode der Behandlung verräth den Scholastikus, der durch endlose Begriffsbestimmungen und sophistische Unterscheidungen nicht selten die Dinge eher dunkeler, als deutlich macht. Seine Sprache ist nichts weniger als gereinigt, seine Methode nicht syllogistisch, sondern trocken, und wenn der Apostel Paulus zurückkäme und vernähme die oft von Voetius mit großer Weitschweifigkeit behandelten Fragen, so würde er nicht angestanden haben, seine Warnung gegen die *ζητήσεις καὶ γενεαλογίαι καὶ ἔρεις κ. τ. λ.* Tit. 3, 9 zu wiederholen. Diese Scholastik war ihm das willkommene Hülfsmittel zur Vertheidigung eines strengen Calvinismus, von welchem er nicht die geringste Abweichung duldete. In Folge dessen wurde seine Richtung vorwiegend polemisch, und die aristotelische Philosophie, wie diese nach und nach durch die christliche Lehre modificirt und verbessert worden, war eine der festen Säulen seines Gebäudes und die demüthige Dienerin der von ihm vorgetragenen und gelehrten Theologie. Auf Grund der Autorität der heiligen Schrift forderte er von seinen Schülern ein gläubiges Annehmen der theologischen Mysterien und unterwarf jedes Dogma einer haarfeinen Analyse, der alsdann eine scholastische Synthese folgte. Für die Zwinglianische oder auch Melanchthonische Richtung vieler Theologen seiner Zeit hatte er keine Sympathie, auch fanden nicht allein die bekannten Gegner, sondern ebenso auch die halben Freunde und verzagten Vertheidiger alles dessen, was bei ihm als Wahrheit galt, keine Gnade in seinen Augen. Von dem „Philologen" Grotius war er weniger als viele Andere eingenommen und Erasmus nannte er einen Arianer, Pelagianer, Socinianer und Sceptiker. „Dubitatio non potest dici principium sapientiae theologicae, sive inchoans, sive praeparans aut disponens, sive fundans," war sein Wahlspruch (Disp. Sal. III. S. 831) und Jeder, der also auch nur einigermaßen dafür angesehen werden konnte, den Samen des Zweifels auszustreuen, den haßte er mit einem vollkom-

menen Haß. Calvinist in der Lehre, war er es auch in seiner Vorstellung von der Stellung der Kirche zum Staate. Deßwegen war er denn auch ein heftiger Gegner jedweden Patronats, das der Staat über die Kirche ausübte (s. seine Politic. Eccles. Amsterd. 1663, 4 Vol.) und stets drang er darauf, daß die Kirche ihre eigenen geistlichen Güter regieren und ihre Diener anstellen sollte. Seine Begriffe hierüber wurden von Ludovicus Molinäus bestritten, der ihn in einer scharfen Gegenschrift, London 1668, der allgemeinen Verachtung preiszugeben suchte. Heftiger noch und anhaltender war sein Streit mit dem kampflustigen Maresius, Professor und Prediger in Herzogenbusch. Der Streit betraf eine sehr alte katholische Brüderschaft in letztgenannter Stadt, die bei ihrer Uebergabe aus den Händen der Spanier in die der Generalstaaten, geschont worden war, von welcher nun Voetius behauptete, kein reformirter Magistrat dürfe eine solche innerhalb der Stadtmauern dulden. Mehr als 25 Jahre lang wurde dieser Streit von beiden Seiten mit abwechselndem Glücke geführt, auch andere Punkte wurden nach und nach in diesen Kampf hereingezogen und vielleicht würde er nur mit dem Tode einer der beiden Parteien ein Ende genommen haben, hätten es nicht beide für nöthig erachtet, sich die Hand der Versöhnung zu reichen, um vereinigt einen neuen Kampf zu beginnen gegen den gemeinschaftlichen Feind — Johannes Coccejus.

Joh. Coccejus (s. den Art. Bd. II. S. 762) trat als Vertheidiger einer freieren Richtung auf, die durch eine selbstständige Exegese unterstützt wurde und die Praxis des Christenthums vielleicht zu viel in den Hintergrund stellte. Ursache genug für Voetius, dem Wunsche seiner Freunde zu willfahren und gegen ihn, wie ein vom Scheitel bis zur Sohle geharnischter Ritter, in die Schranken zu treten. Im Jahre 1666 ließ er eine Dissertation über die beiden Worte ἄφεσις und πάρεσις ἁμ. vertheidigen, welchen Worten Coccejus eine scharf geschiedene Bedeutung beigelegt hatte, nachdem schon einige Jahre früher sein Amtsgenosse Essenius die Ansicht des Leydener Professor, hinsichtlich des Sabbaths, mit allem Nachdruck bekämpft hatte. Das Bedenken, daß die coccejanische Föderal-Theologie sich in ihrer consequenten Entwickelung mit einer strengen Prädestinationslehre auf die Dauer unmöglich vereinigen ließe, trieb Voetius zu verdoppelter Heftigkeit an. Nach dem Zeugnisse aller seiner Freunde gewann er schon in seiner ersten Gegenschrift gegen den neuentdeckten Ketzer einen glänzenden Sieg, während bei Weitem der größte Theil der Lehrer und Glieder der Kirche sich auf seine Seite schaarten. Indessen auch Coccejus schwieg nicht und so brach ein Streit los, der eine lange Reihe von Jahren hindurch die niederländisch reformirte Kirche bis in ihre Grundvesten erschüttert hat. Wir können hier die Geschichte dieses Streites nicht verfolgen (vgl. Max Göbel a. a. O. S. 155 u. ff.), genug, daß er bald nicht nur einen theologischen und kirchlichen, sondern auch einen politischen, ja persönlichen Karakter erlangte, wobei leider von beiden Seiten das Gebot der Liebe nur allzusehr vergessen wurde. Die strengen Voetianer hatten gewöhnlich eine orangistische, die Coccejaner hingegen eine republikanische Richtung und erst Jahre nach dem Tode der ersten Kämpfer wurde der Friede ohne Auflösung der Kirche wieder hergestellt, oder wenigstens ein Waffenstillstand geschlossen, als man, nicht ohne Einfluß des Staates, gezwungen ward, einander in Liebe zu tragen und man z. B. in Amsterdam bei jeder Berufung eines Predigers beschloß, abwechselnd und der Reihe nach, erst einen Voetianer, dann einen Coccejaner und dann einen Lampianer (die praktisch ascetische Richtung) zu berufen.

Heftig insonderheit war der Streit, welchen Voetius gegen die nach seiner Ueberzeugung mit der christlich reformirten Theologie unvereinbare cartesianische Philosophie geführt hat. Anfänglich hielt er sich still, als (1637—1639) der Professor der Philosophie zu Utrecht, H. Renerius, bei seinen öffentlichen Vorlesungen der Methode von Descartes folgte. Als aber darauf (1639—1642) dessen Nachfolger Rhegius (H. le Roi) dieselben Fußtapfen betrat, stand Voetius, dem er theilweise seine Anstellung als Professor zu verdanken hatte, als Rector magnificus der hohen

Schule öffentlich gegen die neue Methode auf und ließ verschiedene Dissertationen gegen ihn vertheidigen. Er wußte es sogar so weit zu bringen, daß Rhegius seine philosophischen Vorlesungen einstellen mußte, obschon man ihn in seinem Amte ließ. Besonders fühlte er sich jedoch berufen, auch den Cartesius selbst zu bekämpfen (1642 bis 1647), da er ja Rhegius nur als einen „simia mendacis Galli, mendacior ipso," betrachtete. Er behauptete, daß die Studenten, welche sich mit der alten scholastischen Methode nicht vereinigen könnten, sondern ein neues Heil aus der Schule des Cartesius hofften, den Juden gleich wären, die noch immer den zweiten Elias erwarteten, während doch der Messias schon lange erschienen sey. Er wußte ein öffentliches Judicium von der Mehrzahl der Utrechter Professoren herauszulocken, in welchem es verboten wurde, die neuere Methode der Philosophie bei dem Unterrichte zu gebrauchen und die Ruhe der Hochschule durch einen Angriff auf die alte Schule zu stören; auch nahm er keinen Anstand, die Grundsätze seiner Gegner, denen des berüchtigten atheistischen Philosophen Vanini gleichzustellen. Durch seinen Schüler und Freund Schoock, Professor zu Gröningen, ließ er eine Streitschrift verfertigen unter dem Titel: „Philosophia cartesiana, vel admiranda methodus novae philosophiae Ren. de Cartes, Traj. 1643. Cartesius antwortete in einer Epistola ad celeber. virum G. Voetium, Amstel. 1643, die er nicht allein diesem, sondern auch dem Magistrate zu Utrecht zukommen ließ und wegen der er bald zur Verantwortung vor diesen letzteren gerufen wurde. Voetius seinerseits fuhr fort, Cartesius als einen verkappten Jesuiten anzuschwärzen, der heimlich von seinem Orden ausgesandt sey, Zwist und Zwietracht in den niederländischen Gegenden auszustreuen und zugleich jeden Antheil an der Schrift von Schoock, wovon Cartesius ihn verdächtigte, mit allem Nachdruck in Abrede zu stellen. Er wußte es so weit zu bringen, daß dieser Letztere durch eine öffentliche Akte des Magistrats als Lästerer und Verbreiter lügnerischer Schriften verurtheilt wurde. Die unerwartete Rückkehr des Cartesius nach Frankreich (1645) stellte diesen persönlich außer aller Gefahr, ohne daß jedoch damit der Streit definitiv beendigt gewesen wäre. Bei der officiellen Untersuchung der Sache durch den akademischen Senat zu Gröningen erklärte Schoock, daß er die „admiranda methodus" nicht nur auf das Zureden von Voetius herausgegeben, sondern daß dieser auch nicht wenig darin zum Nachtheil von des Cartes verändert habe. Der Utrechter Magistrat hielt es, in Folge dieser Erklärung, welche Voetius vergebens zu widerlegen suchte, und von Cartesius wiederholt angegangen, für das beste, das ausgesprochene Urtheil zurückzunehmen und die Schmach wieder von ihm zu nehmen, die Sache ferner unberührt zu lassen und wo möglich der Vergessenheit anheimzugeben. Indessen fuhr Voetius noch eine Zeitlang fort mit ungeschwächtem Muthe die „fanatica et fantastica philosophia cartesiana" zu bekämpfen. Die Geschichte jener Zeit ist in allen ihren Einzelheiten genau beschrieben in der interessanten (freilich mit kritischer Sichtung zu benutzenden) Disquisitio hist. theol. de pugna Voetium inter et Cartesium, Lugd. Bat. 1861. Vor Allem ist es bei der Beurtheilung dieses Streites nöthig, den strengen kirchlichen Standpunkt des Voetius wohl im Auge zu behalten. Jetzt, nachdem schon zwei Jahrhunderte nach dem Streite vorbeigegangen sind und die cartesianische Philosophie schon ein halbvergessenes Glied in der Entwickelungskette der neueren Philosophie geworden ist, jetzt ist es nicht schwer, auf ihren bekümmerten Antagonisten mit vornehmer Geringschätzung als auf einen beschränkten Zionswächter herabzusehen. Es sey auch ferne von uns, behaupten zu wollen, daß der persönliche Karakter des Voetius sich in diesem Streite immer von einer günstigen Seite geoffenbaret habe. Von der weisen Vorschrift des Herrn: Seyd klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben, hat er nur gar zu oft die zweite Hälfte vergessen, und auch hier hat es sich erwiesen, daß man nicht gerade zu der katholischen Kirche zu gehören brauche, um bis zu einem gewissen Grade wenigstens jenem traurigen Principe zu huldigen: Der Zweck heiligt die Mittel. Andererseits darf

jedoch nicht vergessen werden, daß Voetius nach seiner Ueberzeugung meinte, die Sache des Herrn und seiner Kirche mehr als seine eigene Ehre zu vertheidigen, und daß ihm, bei seiner bekannten Individualität und scholastisch-engbegränzten Richtung, nichts so schwer fallen mußte, als sich mit vollkommener Objektivität auf den Standpunkt seiner Gegner zu versetzen. Kein Wunder, daß er ihn öfter mit einer unseligen Consequenzmacherei oder in Folge eines jämmerlichen Mißverständnisses, Behauptungen andichtete, von denen Cartesius wahrlich nicht mit Unrecht erklärte, es schaudere ihm davor. Wenn er der Person des Cartesius und seinen Schülern entgegenarbeitete, so hatte er indessen nichts anderes im Auge, als die cartesianische Philosophie selbst zu hemmen, deren Grundsätze und Resultate er als völlig unvereinbar mit der von ihm vertheidigten Kirchenlehre betrachtete. Der Dualismus, der in der Methode und Weltanschauung des Cartesius, theilweise durch den überwiegenden Einfluß der französischen Geistlichkeit auf seine Denkungsart, noch zurückblieb, konnte einem so scharfen Blicke, wie der des Voetius war, schwerlich entgehen und ebenso wenig Gnade vor ihm finden. Er sah voraus, daß, sobald man den cartesianischen Idealismus und Rationalismus auch auf die Lösung der theologischen Streitigkeiten anzuwenden anfinge, das Gebäude der Orthodoxie nicht nur untergraben, sondern völlig geschleift werden würde. Darum konnte er auf alle Friedensvorschläge lediglich, wie so oft die römische Curie, mit einem non possumus antworten. Die fernere Geschichte der niederländisch-reformirten Kirche und was sich mit Balthasar Bekker, Roëll und anderen Cartesianern zugetragen, zeigt deutlich, daß die bösen Tage, welche Voetius durch den Triumph der von ihm bestrittenen Principien fürchtete, nicht lediglich in seiner Einbildung bestanden.

Weniger leicht erklärlich, als sein Streit mit Cartesius, scheint der Streit zu seyn, den er noch in den letzten Decennien seines Lebens gegen den berühmten Kirchenlehrer Jean de Labadie (siehe über ihn und die Seinigen: Max Göbel a. a. O. I. S. 181 bis 435) geführt hat. Er selbst hatte über diesen Mann eine sehr günstige Meinung gehegt und kräftig an dessen Berufung von Genf nach Middelburg in Seeland mitgewirkt, in welch letzterer Stadt er bei der wallonischen Gemeinde im Jahre 1666 Prediger wurde. Das Streben de Labadie's, um dem in der niederländisch-reformirten Kirche herrschenden dürren Orthodoxismus gegenüber neues geistliches Leben anzuregen, ward anfänglich von Voetius, der viel Großes von ihm erwartete, möglichst ermuthigt. Aber sehr bald schon nahm die Thätigkeit des feurigen de Labadie nicht einen reformatorischen, sondern vielmehr einen separatistischen Karakter an, und er schloß sich mit den Seinigen auf ächt donatistische Weise, als eine ecclesiola in corrupta ecclesia und später extra ecclesiam, aus. Hieran stieß sich Voetius sehr, der zwar Gewissenhaftigkeit und geistliches Leben sehr schätzte, ja, in seiner ganzen Theologie ebensowohl eine mystische, als eine scholastische Seite hatte — aber immer die Kirche in der Kirche verbessern wollte und gleich sehr Allem widerstand, was über und unter dem Maße seiner kirchlichen Rechtgläubigkeit oder dem zuwider war. Er ließ deßhalb (1669) gegen de Labadie eine Dissertation vertheidigen: „De ecclesiarum separatarum unione et syncretismo," die zwar durch de Labadie mit einer scharfen Gegenschrift beantwortet wurde, aber ihm und seinem Anhange doch einen empfindlichen Schlag beibrachte. Die mehr und mehr zunehmende Schwärmerei unter der neuen Sekte trug ebenfalls viel dazu bei, das Aergerniß des greisen Professors zu erhöhen, der sich in seiner auf den Stifter gegründeten Hoffnung so jämmerlich getäuscht fand. Sicherlich ward auch durch diese Täuschung sein Herz mehr abgelöst von der Welt und von so vielen Freunden, mit welchen er früher auf gleichem Grunde gestanden hatte, von welchen er sich aber jetzt innerlich getrennt fühlte. Es war ihm indessen nicht vergönnt, noch vor seinem Tode den Frieden der Kirche wieder hergestellt zu sehen.

Ueberblicken wir nochmals das Leben und Wirken des Voetius, so macht er auf uns den Eindruck eines Mannes, den man, wie in unserem Jahrhunderte Wellington, einen iron duke nennen dürfte; eines Mannes, welcher wußte, was er wollte und warum,

der aber nicht immer auf entsprechende Weise zart war in der Wahl seiner Mittel, der in mancher Hinsicht ein Typus alt-holländischer Gelehrsamkeit und Frömmigkeit genannt werden darf, der aber dabei auch an den rauheren Seiten seines Wesens und Streitens die Verwandtschaft mit Calvin nicht verläugnete, vielmehr sie standhaft bekannte und offenbarte. Sehr wenige haben größeren Einfluß in der Kirche auf die Zeitgenossen und Nachkommen ausgeübt, als er, und in welchen Punkten man auch von ihm verschieden seyn möge, so wird doch die Kirche, wie die Wissenschaft, nicht schlecht dabei fahren, wenn sie viele Diener zählen, die ein gleiches Streben an den Tag legen, wie es lebenslang Voetius gethan, Frömmigkeit und Wissenschaft zu vereinigen. Wer in unserer Zeit fast in Allem in direktem Gegensatze zu seinen Glaubensüberzeugungen steht, der wird ihn schwerlich würdigen können, wer aber mit ihm in demselben Glauben lebt und für denselben Glauben streitet, der hält gewiß die ihm von seinem Collegen Essenius in seiner Leichenrede (1677) dargebrachte Huldigung nicht für übertrieben und wird trotz aller menschlichen Schwachheiten und theologischen Einseitigkeiten das Wort des Herrn auf ihn anwenden können: Joh. 15, 16.

An einer eigentlich guten Biographie von Voetius fehlt es noch immer. Außer der schon genannten Schrift von Max Göbel und den dort angeführten Quellen vergleiche man noch Burman, Traj. erud. p. 396 sq. Ypey, Geschichte der christ. kerk in de 18 eeuw. T. VIII. p. 122 u. ff. Seine vorzüglichsten Schriften sind außer den schon in diesem Artikel genannten, de exercitia pietatis, Gorinch. 1664. Diatribe de theologia, 1668. Erpenii, Biblioth. arabica cum augmento, 1667. Exercitia et Bibliotheca studiosi Theologiae, Lips. 1688 und Andere. Dr. J. J. van Oosterzee.

Volk Gottes. Die Geschichte des Volkes Gottes, welche in diesem Artikel übersichtlich, doch zugleich mit näherem Eingehen auf das in anderen Artikeln noch nicht Behandelte dargestellt werden soll, fällt nach ihren Hauptmomenten zusammen mit dem Entwicklungsgange der Offenbarung, da diese, um dem Werke des Heils eine geschichtliche Grundlage zu geben, ihren Ausgang nimmt von der Erwählung eines Volkes und der Stiftung einer göttlichen Lebensordnung unter demselben, sodann stufenmäßig fortschreitet in der Führung dieses erwählten Volkes für den göttlichen Reichszweck, dessen Ziel (Offenb. 21, 3.) eben die Herstellung und Verklärung des aus allen Nationen zu sammelnden λαὸς ϑεοῦ ist. (Vergl. den Art. „Religion und Offenbarung" in Bd. XII. S. 683 ff.). Da aber die Erwählung des Volkes Gottes selbst wieder beruht auf der Erwählung seiner Stammväter und der Gesetzesbund, durch welchen die Theokratie gegründet wird, den mit diesen geschlossenen Verheißungsbund voraussetzt, so ist auch auf die patriarchalische Vorgeschichte ein Blick zu werfen. Die Geschichte des Volkes Gottes hebt in Wahrheit an mit Abraham, und zwar steht dieser nicht bloß — als der Fels, aus dem Israel gehauen ist (Jes. 51, 1.) — an der Spitze des Volkes des alten Bundes, sondern auch der neutestamentliche λαὸς ϑεοῦ bleibt vermöge des organischen Zusammenhangs, in welchem er mit dem ersteren steht, σπέρμα Ἀβραάμ (Gal. 3, 29.). Zwar weist die Berufung Abraham's selbst wieder rückwärts auf die 1 Mos. 9, 26. dem Sem zugewiesene bevorzugte Stellung; aber erst in jenem Berufungsakte ist das für die Idee des Volkes Gottes wesentliche Moment der göttlichen Erwählung bestimmt ausgeprägt. Der Zug der Therachiten von Ur-Chasdim nach Haran im nordwestlichen Mesopotamien (11, 31.) mag im Zusammenhang stehen mit der mächtigen Völkerbewegung jener Zeit; doch von Haran an ist dem Abraham sein Weg durch besondere göttliche Leitung gewiesen (12, 1.). Während die Nationen der Erde ihre eigenen Wege gehen, auf denen sie ihre Natureigenthümlichkeit zur Entfaltung bringen, soll in Abraham's Nachkommenschaft ein ewiges Volk (Jes. 44, 7.) gegründet werden, das in seiner eigenthümlichen Volksgestalt nicht das Produkt natürlicher Entwicklung, sondern ein Erzeugniß der schöpferischen Macht und Gnade Gottes ist (5 Mos. 32, 6.) und eben dadurch einen Gegensatz gegen die

Weltvölker (גּוֹיִם, ἔθνη) bildet, freilich so, daß bereits auch die Aufhebung dieses Gegensatzes in Aussicht genommen wird, indem alle Geschlechter der Erde in dem Samen Abraham's sich segnen sollen (1 Mos. 12, 3. 18, 18 u. s. w.). Was zum Karakter dieses Volkes Gottes gehört, ist bereits vorgebildet in der Geschichte seiner Stammväter, die so nicht minder als die Urgeschichte der Genesis ein Stück der „Dogmatik des Gesetzes" bildet. (Vergl. Nitzsch, akademische Vorträge über die christliche Glaubenslehre, 1858. S. 73.). — Als Fremdling, als der Mann von drüben (עִבְרִי, LXX περάτης 1 Mos. 15, 13.) kommt Abraham in das bereits (12, 6.) von kanaanäischen Stämmen besetzte Land; Fremdling bleibt er in demselben sein ganzes Leben hindurch, so daß er sogar die Grabstätte für seine Familie sich erkaufen muß (23, 4.); denn der Offenbarungsstamm soll nicht seiner Autochthonie sich rühmen, überhaupt nicht vermöge natürlichen Rechtes seinen Boden zu besitzen meinen, sondern ihn der freien Gnade Gottes verdanken, der, als er die Gränzen der Nationen feststellte, auch den Platz für sein Volk vorher ersehen hat (5 Mos. 32, 8.). Abraham, dem eine zahllose Nachkommenschaft verheißen ist (1 Mos. 13, 16. 15, 5.), bleibt doch kinderlos bis in sein hohes Alter; der nach menschlichem Rath erzeugte Sohn der Hagar darf nicht der Erbe und Träger der Verheißung seyn; denn nur auf den Glauben ist das Volk Gottes schon in seinem Ursprung gestellt, auf den Glauben an den El-Schaddai, der in Isaak's Geburt seine die Natur für seine Reichszwecke bewältigende Macht offenbart. Abraham ist des Einblicks in die göttlichen Rathschlüsse gewürdigt („sollt' ich verbergen vor Abraham, was ich thue?" 18, 17.), während Sodom blind dem göttlichen Gerichte entgegentaumelt; er hat als Prophet das Vorrecht des freien Zutritts zu Gott in erhörlichem Gebet (20, 7.). Aber dieser Kunde göttlicher Wege soll zur Seite gehen der Wandel in demselben (17, 1.); denn dazu hat ihn Jehovah „erkannt (d. h. in aneignender Liebe ausersehen), daß er gebiete seinen Söhnen nach ihm, daß sie bewahren Jehovah's Weg, zu thun Gerechtigkeit und Recht, auf daß Jehovah kommen lasse über Abraham, was er über ihn geredet hat" (18, 19.). Hiernach ist der Karakter des Volkes Gottes von Anfang an ethisch bestimmt. — Die Grundzüge seines Wesens und seiner Führung sind weiter vorgezeichnet in Jakob, der mit Umgehung des nach dem Recht der Natur bevorzugten Esau zum Träger der Verheißung erkoren wird, ἵνα ἡ κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένῃ (Röm. 9, 11.). Der Lebensführung Jakob's liegt der Gedanke zu Grunde, daß durch alle von Menschen bereiteten Hindernisse hindurch der göttliche Erwählungsrath zu seinem Ziele kommen muß, daß auch menschliche Sünde seiner Verwirklichung dient, dabei aber ihre entsprechende Strafe findet, ja daß die Naturkraft, welche die Erfüllung der Verheißung durch fleischliche Mittel erzwingen zu können meint, gebrochen werden muß und nur dem im Flehen ringenden Glauben der Sieg verliehen wird. In dem Namen יִשְׂרָאֵל, d. h. Gotteskämpfer (in dem 1 Mos. 32, 39. Hos. 12, 4. angegebenen Sinne) ist der geistliche Karakter des von Jakob ausgehenden Volkes ebenso bezeichnet, als in dem natürlichen Wesen seines Stammvaters, des ränkevollen „Fersenhalters", sein Naturkarakter vorgebildet ist. In dem nächtlichen Vorgange am Jabok ist das die Geschichte des Bundesvolks beherrschende Gesetz ausgeprägt, „daß Jehovah immer und immer wieder als Strafrichter über Israel kommt und dieses zwar gesichtet und geläutert aus seinen Gerichten hervorgeht, so aber, daß immer die Selbstmacht seiner Hüfte verrenkt wird. Israel siegt nicht wie andere Völker; es siegt immer erst, nachdem es flehend und weinend Jehovah besiegt hat" (Delitzsch, Comm. über die Genesis, 3te Aufl. S. 490). Welches Resultat aber die Geschichte dieses Volkes haben werde, ist ebenfalls schon auf der patriarchalischen Offenbarungsstufe ausgesprochen. Drei Stücke sind in den dem Abraham (12, 2 f. 7. 13, 15 f. 15, 5. 17, 6—8. 18, 8. 12, 16—18.) gegebenen, dem Isaak (26, 2—5.) und dem Jakob (28, 14. 35, 11.) erneuerten göttlichen Verheißungen enthalten: zahllose Nachkommenschaft, Besitz des Landes Kanaan, zum Segen gesetzt seyn für alle Geschlechter der Erde, woneben noch in 22, 17. 27, 29. 49, 10. auf eine künftige Siegesherrschaft über die Völker gedeutet wird. So ist das

Volk Gottes von Anfang an als ein Volk hingestellt, das eine Zukunft hat, die ihm verbürgt ist in dem Verheißungsbunde, in den Gott zu den Patriarchen getreten ist, weßhalb er es nicht verschmäht, der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's zu heißen (2 Mos. 3, 6. 15.).

Die Idee des Volkes Gottes, wie sie sich nach dem Bisherigen bereits aus der Vorgeschichte Israel's ergibt, ist wesentlich supranaturalistisch, und nur diese Auffassung gibt den Schlüssel zum Verständniß der israelitischen Geschichte, die, wenn sie nicht, wie sie selbst fordert, im Lichte der göttlichen Erwählung und Führung angeschaut wird, ein Räthsel, ja ein „finsteres Räthsel" bleibt. (Vgl. was Rosenkranz in Hegel's Leben S. 49 über des letzteren Ansicht von der jüdischen Geschichte bemerkt: „sie hat ihn ebenso heftig von sich abgestoßen als gefesselt und als ein finsteres Räthsel ihn lebenslang gequält."). Wir meinen hiebei allerdings nicht eine supernaturalistische Auffassung, welche die göttliche Reichsoffenbarung wie einen Deus ex machina in die natürliche Entwicklung der Menschheit hereinbrechen läßt. Wenn nach dem A. T. der theokratische Bund den noachischen Weltbund zu seiner Voraussetzung hat und durch die Treue Gottes in diesem seine Treue in jenem verbürgt wird (Jes. 54, 9.), wenn überhaupt nach biblischer Anschauung die Natur- und die Heilsordnung in der Weltordnung zu organischer Einheit verknüpft sind, so darf auch Israels Erwählung und Führung von dem Naturgrunde, auf dem sie operirt, nicht mechanisch abgelöst werden. Aber daß die alttestamentliche Religion ein direktes Erzeugniß der monotheistisch gearteten Natureigenthümlichkeit des semitischen Stammes sey, das im jüdischen Volke durch seine Aristokratie mittelst „ununterbrochener Tradition religiöser Eiferer" besser als bei den übrigen Semiten conservirt worden wäre (so Renan zuletzt in den nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques etc. im journal asiat. 1859. Tom. XIII. p. 284 sqq. 417 sqq.), daß die exklusive Stellung Israel's und seines Gottes aus dem egoistischen Wesen des semitischen Geistes abzuleiten sey (so Lassen, Ind. Alterthumskunde, Bd. I. S. 414 ff.), oder daß, wie Andere zu höherem Ausdrucke greifend sagen, Israel vermöge besonderer religiöser Genialität im Finden und Darstellen der vollkommenen Religion besonderes Glück gehabt und so neben dem Kunstvolk der Hellenen und dem Rechtsvolk der Römer sich zum eigentlichen Religionsvolk der alten Welt entwickelt habe, — das alles sind Ansichten, gegen welche fast jedes Blatt der alttestamentlichen Geschichte Zeugniß ablegt, die darüber keinen Zweifel aufkommen läßt, was Israel auf Naturwegen gesucht und gefunden hat. Das semitische Heidenthum bietet allerdings in seiner Sphäre lehrreiche Analogieen mit dem Jehovismus. Hier wie dort die Anschauung des Göttlichen als einer Gesetzesmacht; denn die semitischen Sterngötter sind nicht bloß Leben zeugende, sondern namentlich das Leben ordnende, alles geschöpfliche Daseyn in einen bestimmten Verlauf bannende, ihm hiernach Maaß und Ziel setzende Mächte. Stellen des B. Hiob, wie 9, 13. 25, 2. 26, 12. 38, 31—33., mit ihren Anklängen an heidnische Vorstellungen, lassen die Berührungspunkte beider Religionssphären leicht erkennen. Und dem gegenüber findet sich auf menschlicher Seite hier wie dort neben der tiefen Scheu vor dem dräuenden Eifer der Gottheit jener energische, selbstsüchtige Trotz, der sein heidnisches Bild in dem an den Himmel gefesselten Riesen (כְּסִיל) hat, der sich uns noch in dem sprichwörtlichen Hochmuth Edom's und Moab's (s. besonders Obad. V. 3. Jes. 16, 6.) zu erkennen gibt, der auch in Hiob aufflammt, da er in der Stunde der Anfechtung mit dem heidnischen Gedanken einer fatalistischen Macht ringt. Diese zähe, unbändige Naturkraft des semitischen Stammes hat auch das israelitische Volk nach dem Vorgange seines Stammvaters nie verläugnet. Nach der Natur ist sein character indelebilis: „eine Sehne von Eisen ist dein Nacken und deine Stirne von Erz" (Jes. 48, 4). Und darum gilt auch das Gotteswort (ebendas. 43, 24): „Du hast mir Arbeit gemacht mit deinen Sünden, hast mir Mühe gemacht mit deinen Verschuldungen." Nur von hier aus kann die in der alttestamentlichen Geschichte sich vollziehende göttliche Pädagogie ver-

standen werden, deren Ernst durch das vage Gerede von der religiösen Genialität des israelitischen Volkes gebrochen wird. Wenn die Götter der heidnischen Nationen eben ein Reflex des natürlichen Volksgeistes sind, so ist dagegen Israel als Bundesvolk und Organ zur Aufrichtung des göttlichen Reichs ein göttliches Gnadenwerk: „das Volk, welches ich mir gebildet habe, sie sollen meinen Ruhm erzählen“ (Jes. 43, 21).

Das patriarchalische Zeitalter schließt mit der Wanderung Jakob's und seiner Söhne, in denen bereits die Grundlage der natürlichen Gliederung des Volkes gegeben ist (s. den Art. „Stämme Israel's“), nach Aegypten. Dort, in der Fremdlingschaft, soll Israel zum Volke heranwachsen. Ueber den größten Theil dieses Zeitraumes von vier Jahrhunderten geht der biblische Bericht, der eben nur Geschichte der Offenbarung seyn will, mit Stillschweigen hinweg. Ueber den Zustand des Volkes in Aegypten ergibt sich aus den Andeutungen des A. T. Folgendes. Theilweise scheint dasselbe in Gosen bei der nomadisirenden Lebensweise seiner Stammväter geblieben zu seyn; es mögen von dort aus auch Wanderungen in die angränzenden östlichen Landstriche stattgefunden haben, wie in 1 Chron. 7, 21. (nach der wahrscheinlichsten Erklärung der vieldeutigen Stelle) ein vermuthlich zunächst vom südlichen Hochland Kanaans ausgegangener Streifzug der Ephraimiten nach Gath berichtet wird. (S. hierüber Kurtz, Geschichte des Alten Bundes. Bd. II. 2te Aufl. S. 42). Aus 4 Mos. 32. ist zu schließen, daß besonders die zwei Stämme Ruben und Gad sich auf Viehzucht legten. Im Allgemeinen aber muß das Volk, das in festen Sitzen, beziehungsweise selbst in Städten angesiedelt war, bereits in Aegypten einen Anfang agrarischen Lebens gemacht haben (2 Mos. 1, 14. 4 Mos. 11, 5. 5 Mos. 11, 10). Da Aegypter und Israeliten unter einander wohnten (2 Mos. 3, 22. 12, 33 ff.), so konnte das Volk von der in jener Zeit bereits weit gediehenen ägyptischen Cultur nicht unberührt bleiben. Es ist demnach ganz verfehlt, die Israeliten bei ihrem Auszug aus Aegypten als einen rohen Nomadenhaufen betrachten zu wollen. Von der bürgerlichen Verfassung des Volkes wird nur dieß gemeldet, daß es durch Aelteste, die wahrscheinlich aus den Familienhäuptern genommen waren, vertreten wurde (3, 16) und unter Schoterim stand, die ebenfalls aus seiner Mitte genommen, selbst aber wieder ägyptischen Oberbeamten untergeordnet waren (5, 6 ff.). Was den religiösen Zustand betrifft, so mußte die Erinnerung an den Gott der Väter und die denselben gegebenen Verheißungen in dem Volke erst wieder geweckt werden; bei der Masse war die reinere Gottesverehrung durch Götzendienst zurückgedrängt, was theils aus ausdrücklichen Zeugnissen hierüber (Jos. 24, 14. Ezech. 20, 7 ff. 23, 3. 8. 19) erhellt, theils aus den abgöttischen Culten, denen das Volk während der Wanderung in der Wüste sich hingab, erschlossen werden kann. Die Verehrung des goldenen Kalbes am Sinai ist Nachahmung des ägyptischen Apis oder Mnevisdienstes; die 3 Mos. 17, 7. erwähnte Verehrung der Böcke weist auf den Dienst des Mendes (des ägyptischen Pan, Herod. II, 46) zurück. Auch der in den östlich an Aegypten gränzenden Ländern verbreitete Dienst des Feuergottes Moloch muß, wie die strengen Verbote 3 Mos. 18, 21. 20, 2. zeigen, schon damals bei dem Volke eingedrungen seyn. Indem dieser Götze, der seinem Wesen nach die eifernde Naturmacht ist, die heidnische Karrikatur des Heiligen Israel's, des אֵל קַנָּא, bildet, ist die Am. 5, 26. erwähnte Vermischung der Verehrung desselben mit dem Jehovahdienste um so leichter zu begreifen. Zu dem Religionssynkretismus, der in den folgenden Jahrhunderten in verschiedenen Formen auftaucht und überhaupt für Israel, das in polytheistischen Culten niemals produktiv war, karakteristisch ist, ist schon während des Aufenthalts in Aegypten der Grund gelegt worden.

Der Hergang der Erlösung Israel's wird im 2ten B. Mosis so erzählt. Um die Besorgniß erweckende, außerordentliche Vermehrung des Volkes zu hemmen, belasteten es die Aegypter mit unerträglicher Frohnarbeit und endlich erging der königliche Befehl, daß alle neugeborenen Knaben getödtet werden sollten. In dieser tiefsten Erniedrigung, in der das Volk einem in seinem Blute hingeworfenen hülflosen Kinde zu vergleichen war (Ezech. 16, 5 f.), sollte die Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheißungen

eingeleitet, El-Schaddai als Jehovah (s. den Art.) offenbar werden. Durch wunderbare Führungen wird das göttliche Rüstzeug zur Errettung des Volkes zubereitet (vgl. den Art. „Moses“). Nachdem Moses vor dem Volk als göttlichen Gesandten sich beglaubigt hat, stellt er zuerst an Pharao die Forderung, daß er Israel die Erlaubniß zu einem Zug in die Wüste, um dort Jehovah ein Opferfest zu feiern, ertheilen möge. Da Pharao dieses Gesuch mit Hohn zurückweist, ja nunmehr die Bedrückung des Volkes auf das Aeußerste steigert, erfolgt der göttliche Spruch, daß Israel durch große Gerichte aus Aegypten geführt und so die Realität seines Gottes als des Herrn der Welt für es selbst, wie für die Aegypter thatsächlich erwiesen werden solle (2 Mos. 6, 6 f. 8, 18. 9, 16). In den zehn Plagen, die, zunächst an den naturgemäßen Gang des ägyptischen Jahres sich anschließend, über Aegypten ergehen, wird siegreich der Kampf des lebendigen Gottes mit den Landesgöttern geführt (12, 12. 4 Mos. 33, 4); so dienen sie zum Unterpfand des Triumphes des göttlichen Reiches über das Heidenthum (vgl. 2 Mos. 15, 11. 18, 11). Auch in der Darstellung des Auszugs Israel's bei Manetho (Jos. c. Ap. I, 26), die als Zeugniß einer jedenfalls alten ägyptischen Auffassung der Sache eine gewisse traditionelle Bedeutung für sich in Anspruch nehmen darf, tritt unverkennbar die Erinnerung daran hervor, daß hier durchgreifende religiöse Gegensätze im Kampfe sich gemessen haben. (S. hierüber besonders Ewald, Gesch. des Volkes Isr. II, 57 ff.). — Als nach der zehnten Plage, der Erwürgung der ägyptischen Erstgeburt, welcher in derselben Nacht in Israel die Einsetzung des Passah zur Seite ging, die Aegypter voll Schrecken das Volk zum Lande hinausdrängten, wollte Moses das zum Kampfe mit den Völkern Kanaans noch nicht reife Volk nicht auf der nächsten Straße nach Kanaan führen (2 Mos. 13, 7 f.), sondern wählte den Umweg durch die Wüste der sinaitischen Halbinsel. Allein kaum hatte sich das Volk gegen diese hingewendet und gerade am rothen Meere, wahrscheinlich in der Ebene des jetzigen Suez (s. Kurtz a. a. O. S. 168 ff.; nach Stickel, Studien u. Kritiken 1850, S. 394 ff., weiter nördlich bei Adschrud am alten Meeresbecken) sich gelagert, als Pharao heranzog. Von feindlicher Heeresmacht, Gebirge und Meeresfluthen umschlossen, erhält das Volk die Weisung, im Glauben voranzuziehen. Ein Sturm drängt die Wasser zurück; Israel im Aufruhr der Elemente von seinem Gott wie eine Heerde Schaafe geleitet (Ps. 77, 17—21. Jes. 63, 11 ff.), zieht glücklich durch das Meer; das ägyptische Heer, das nachfolgt, wird von den Fluthen begraben. „Und das Volk fürchtete Jehovah und glaubte an Jehovah und an seinen Knecht Mose“ (2 Mos. 14, 31). So ward in Israel die Gottesthat seiner Erlösung überliefert (vgl. noch Ps. 78, 12 ff. 106, 8 ff. 114), für die Erinnerung immer neu belebt durch die jährliche Gedächtnißfeier, ein Vorbild künftiger Erlösung (Jes. 11, 15 f.) *). Zunächst durfte das Volk in dem großen Ereigniß ein Unterpfand erblicken für die glückliche Vollendung des Zugs, für die siegreiche Ueberwindung aller Feinde und die Einführung in das verheißene Erbe, wie dieß der Lobgesang des Moses (15, 13 ff.) prophetisch verkündigt. Zuvor aber soll das der Knechtschaft, wie den Fleischtöpfen und der Abgötterei Aegyptens kaum entronnene Volk für seinen theokratischen Beruf erzogen, gesichtet und geläutert werden, und diesem pädagogischen Zwecke dient nun die Führung in der Wüste, „wo das irdische Natur- und Geschichtsleben stille steht, wo das Volk allein ist mit seinem Gott. Er übernimmt, da die Wüste ohne Nahrung und ohne Weg, dieses einfachste Zeichen menschlicher Cultur ist, die Speisung durch das Manna, Er die Führung in der Wolken- und Feuersäule, damit auch hierin das Volk unmittelbar an Ihn gewiesen sey und sich gewöhne“ (vgl.

*) In Bezug auf das, was dagegen Ewald, Geschichte Israel's, Bd. II. S. 77 f. aus der Sache gemacht hat, wie nach ihm dieses Ereigniß „nur in Folge eben vorangegangener und noch dauernder außerordentlicher Regungen edelsten Strebens und hoher geistiger Thätigkeit seine unvergleichliche Wichtigkeit erhalten hat“ — wie es eben geht, wenn „zur rechten Zeit ein günstiger Wind die gelegten Keime an's Licht lockt“, s. Auberlen, die göttliche Offenbarung, Bd. 1. S. 101 ff.

Auberlen a. a. O. S. 109. vergl. 5 Mos. 8, 2—5. 14—18. und die typische Deutung Hos. 2, 14). Im dritten Monat und zwar nach der wahrscheinlichsten Deutung der unklaren chronologischen Angabe in 2 Mos. 19, 1. (s. Kurtz a. a. O. S. 247 f.), am ersten desselben gelangt das Volk an den Sinai, an welchem Jehovah als der Heilige, in welcher Eigenschaft er sich zuerst bei der Erlösung des Volkes manifestirt hat (2 Mos. 15, 11. vergl. Ps. 77, 16), die Theokratie gründen und so sein Königthum (vgl. 1 Mos. 15, 18) antreten will. Nachdem dem Volke seine Erwählung zum göttlichen Eigenthum vor allen Nationen, zum priesterlichen Königreich und heiligen Volke angekündigt und es durch Weihungen für den feierlichen Akt vorbereitet ist, erfolgt die Promulgation des Grundgesetzes, durch welches Jehovah die Stämme Israel's zu einem heiligen Gemeinwesen verbindet, und so „ward er König in Jeschurun" (5 Mos. 33, 5). Durch das Bundesopfer wird der Eintritt des Volkes in die Gemeinschaft des heiligen Gottes versiegelt (s. Bd. X. S. 618 f.). In der ganzen Form der Schließung des Gesetzesbundes tritt beides hervor, die erwählende Liebe des Gottes, der hier mit seinem Volke sich verlobt (Ezech. 16, 8) und der dräuende Ernst des Heiligen Israel's und seines Gesetzes (Hebr. 12, 8 ff.). In Hinsicht auf Gnade und auf Gericht ist Israel von nun an das privilegirte Volk (Am. 3, 2).

In Folge des geschlossenen Bundes will Jehovah unter seinem Volke Wohnung machen. Aber ehe die den Bau des Heiligthums betreffenden Gesetze vollzogen werden, hat das Volk in Mose's Abwesenheit bereits durch Zurücksinken in Abgötterei den Bund gebrochen. Was im Herzen des Volkes war (vgl. 5 Mos. 8, 2), wurde offenbar, freilich nichts von den „edelsten und fruchtbarsten Keimen", die nach Ewald in Israel bereits vor seinem Auszug gelegt gewesen seyn sollen*). Moses vollstreckt an den Abgöttischen das Gericht, wobei der Stamm Levi durch seinen Eifer für Jehovah's Ehre sich den Segen erringt (s. Bd. VIII. S. 347); dann aber tritt er, sich selbst zum Fluchopfer darbietend, für das Volk vor Jehovah und beschwört durch wiederholte Fürbitte die göttliche Erbarmung, bis er die volle Vergebung errungen hat. So führt der erste Bundesbruch zu einer neuen Erschließung des göttlichen Wesens, nämlich zur Offenbarung Jehovah's als des Gnädigen und Barmherzigen (2 Mos. 34, 5 ff.) — Während des fast einjährigen Aufenthalts am Sinai wird nun das heilige Zelt aufgerichtet und eingeweiht, der Cultus geordnet und eine Anzahl sonstiger Gesetze gegeben, wobei besonders genau alles dasjenige bestimmt wird, wodurch in der Lebensordnung des Volkes sein Unterschied von den Aegyptern und den kanaanäischen Stämmen sich ausprägen soll. (Vgl. in dieser Beziehung Stellen wie 3 Mos. 18, 2. 34. 20, 23 f. u. n. a.). Hierauf wird eine Volkszählung vorgenommen, welche für das Volk mit Abrechnung des Stammes Levi die Summe von 603,550 waffenfähigen Männern ergibt (über die Sache s. Kurtz S. 342 ff.); der Stamm Levi wird in die ihm verordnete Stellung eingewiesen (s. den betr. Art.), endlich die Lagerordnung festgestellt, in welcher sich das Verhältniß Jehovah's zu dem Volk als seinem Heere (2 Mos. 7, 4) abspiegelt (s. Bd. XIV. S. 769). Nun erfolgt im zweiten Jahre, am 20sten des zweiten Monats der Aufbruch vom Sinai. Durch die Wüste Paran soll das Volk geraden Wegs nach dem verheißenen Lande ziehen. Auch gelangt es — unter wiederholten Erweisungen seiner Halsstarrigkeit und dafür erlittenen Züchtigungen — bis an die Südgränze Kanaan's, nach

*) Wir stellen dem ein Wort des Geographen C. Ritter gegenüber (in der Abhandl.: „die sinaitische Halbinsel und die Wege des Volkes Israel zum Sinai", in Piper's evang. Kalender, 1852. S. 35): „ein seltsames Staunen ergreift uns bei dem Gedanken dieses geheimnißreichen großen Wunders über alle Wunder, daß der erste Keim einer reineren und höheren Entwicklung des Menschengeschlechts in diese schauerliche Gebirgswüste eingesenkt — und durch ein so in Knechtschaft versunkenes, lüstern gewordenes und so oft bundbrüchig bleibendes Volk, wie das Volk Israel damals war, weiter entfaltet, von Geschlecht zu Geschlecht übertragen, ja als das heiligste Kleinod bewahrt werden sollte für alle Zukunft der Völker. Doch freilich fanden hier schon die göttlichen Gleichnisse vom Säemann, vom Senfkorn und vom Sauerteig, dem Hervortreten des Größten aus dem Unscheinbarsten ihre früheste Anwendung."

Kades=Barnea. Von hier aus sendet Moses zwölf Kundschafter aus, um das Land zu erforschen. Die Nachrichten, welche diese zurückbringen, erregen eine allgemeine Empörung. Jetzt ist das Maaß der göttlichen Geduld erschöpft; ein vierzigjähriges Umherziehen in der Wüste wird über das Volk verhängt, bis die ganze Generation, welche das zwanzigste Lebensjahr überschritten hat, also die ganze kriegsfähige Mannschaft, ausgestorben seyn würde (4 Mos. 14, 29 ff. 32, 13. Jos. 5, 6). Ueber die folgenden 37 Jahre, während welcher der göttliche Bann auf dem Volke ruht, geht die Erzählung des Pentateuchs fast ganz mit Stillschweigen hinweg. Im ersten Monat des vierzigsten Jahres befindet sich das Volk wieder in Kades=Barnea (4 Mos. 20, 1); es muß nämlich durchaus eine zweimalige Lagerung des Volkes in Kades angenommen werden (s. Kurtz S. 372 ff. und 407 ff.). Das neu herangewachsene Geschlecht zeigt dieselbe Halsstarrigkeit wie das frühere; es hadert mit Mose und Aaron, und da diesmal der Glaube dieser beiden wankt, wird auch ihnen der Eingang in das Land der Ruhe versagt. Da die Edomiter dem Brudervolke den Durchzug durch ihr Gebiet verwehren, muß Israel sich abermals von der Gränze Kanaan's zurückwenden und das edomitische Gebirge umgehen, um von Osten her einzudringen (20, 14 ff.). Ein neuer Ausbruch der Halsstarrigkeit zieht dem Volk eine abermalige Züchtigung zu, muß aber zugleich Veranlassung geben, die rettende Kraft des Glaubens zu offenbaren (21, 4 ff.). Nun folgen im Ostjordanlande glückliche Kämpfe als Zeugniß der Treue Jehovah's und Unterpfand künftiger Siege. Die Amoriter und König Og von Basan werden überwunden und in der Ebene Moab's, Jericho gegenüber, nur noch durch den Jordan vom heiligen Lande getrennt, schlägt Israel sein Lager auf. Der Moabiterkönig Balak will durch den mesopotamischen Seher Bileam die Gefahr beschwören und durch dessen Bannsprüche den Lauf des siegreichen Volkes hemmen, doch von Jehovah's Geist überwältigt, muß der Seher Israel segnen, ihm seine künftige Herrlichkeit und die glanzvolle, siegesmächtige Herrschaft, die aus ihm erstehen wird (24, 17—19), der heidnischen Welt aber ihren Sturz verkündigen (ebendas. Vs. 20—24.). Der Sinn dieser Stelle ist: das uralte Volk der Amalekiter soll sein Alter, das der Keniter soll die Festigkeit seines Wohnsitzes nicht schützen; sie fallen zum Opfer der asiatischen Weltmacht, die ihren Sitz jenseits des Euphrat hat; diese selbst wird bewältigt durch eine Macht, die vom Westen, vom mittelländischen Meere her kommt; hier bricht der Seher ab, nachdem er die ganze heidnische Welt, so weit sie in seinen Gesichtskreis fällt, zur Schädelstätte geworden geschaut hat. — Besser glückt es den Moabitern und Midianitern mit Bileam's Rath (31, 16), das Volk zum Dienst des Baal Peor und zu der damit verbundenen Unzucht zu verführen (25, 1 ff.). Nachdem hiefür Rache an den Midianitern genommen ist (Kap. 31.), wird das im Osten des Jordans eroberte Land, das sich vorzugsweise zur Fortsetzung des nomadischen Lebens eignet, an die Stämme Ruben, Gad und Halbmanasse vertheilt (Kap. 32.). Diese Landstriche gehören nicht zu dem eigentlichen gelobten Lande, dem Eigenthumslande Jehovah's (Jos. 22, 19). Dieses ist auf das westjordanische Gebiet nach den 4 Mos. 34, 1 ff. angegebenen Gränzen beschränkt. Daneben aber ist dem Volke nach 1 Mos. 15, 18. zwischen den beiden Strömen Nil und Euphrat, oder nach der genaueren Angabe 2 Mos. 23, 31. zwischen dem rothen und dem mittelländischen Meer, der arabischen Wüste und dem Euphrat ein Herrschaftsgebiet von viel weiterer Ausdehnung verheißen (vergl. 5 Mos. 1, 7. 11, 24. Jos. 1, 4). — Die neue Volkszählung, welche nach 4 Mos. 26. in den Gefilden Moab's vorgenommen worden war, zeigte das neu herangewachsene Geschlecht fast in gleicher numerischer Stärke wie das frühere (601,730 Männer); dagegen ist der Unterschied der Zahlen bei den einzelnen Stämmen bedeutend, namentlich bei dem Stamme Simeon, der fast auf ein Drittheil seines früheren Bestandes herabgekommen war und demnach bei den zuletzt ergangenen Strafheimsuchungen vorzugsweise betheiligt gewesen zu seyn scheint. (Simri wird 25, 14. als ein Simeonite bezeichnet). — Bis hieher hat Moses das Volk geleitet; jetzt soll er den Führerstab in Josua's Hände übergeben. Hier ist

nun der geeignetste Ort, das Gotteswerk, zu dessen Begründung Moses als Rüstzeug erkoren war, die Theokratie und ihre Ordnungen in einem allgemeinen Umrisse darzustellen. Zu diesem Behufe aber ist es nothwendig, vorher den Gesetzesbund, auf dem der Gottesstaat beruht, nach seinen wesentlichen Bestimmungen zu erörtern.

Die Form, in welcher der Bund Gottes mit Israel geschlossen wird, ist der Vertrag, beruhend auf gegenseitigen Zusagen der beiden contrahirenden Parteien (2 Mos. 19, 5. 8. 24, 3. 7. vergl. später Jos. 24, 15 f.). Aber es findet hiebei kein rein wechselseitiges Verhältniß statt, wie z. B. von Spencer (de leg. Hebr. rit. ed. Tubing. S. 234 und besonders S. 236 unt.), die Sache durchaus schief gefaßt worden ist. Für's Erste geht in dem Gesetzesbunde ebenso wie in dem Verheißungsbunde, den er zur bleibenden Voraussetzung hat, die Initiative von Gott aus, als Akt der erwählenden freien Gnade („ich habe euch zu mir gebracht", 2 Mos. 19, 4); für's Zweite ist es eben nur Jehovah, der die Bedingungen des Bundes feststellt, so daß das Volk lediglich — allerdings in der Form freier Zusage — in das ihm Vorgelegte einzugehen hat; endlich drittens ist es wieder Jehovah, der zur Aufrechthaltung des Bundes die Vergeltungsordnung handhabt und von dem die endliche Verwirklichung des Bundeszweckes abhängt. In Betreff dieser drei Momente ist nun noch näher Folgendes zu bemerken.

1) Die Annahme Israel's ist freie That Gottes, That seiner Liebe, nothwendig nur insofern, als Jehovah selbst sich durch die den Vätern beschworene Verheißung gebunden hat, also als Aeußerung der göttlichen Wahrhaftigkeit und Treue; sie ist in keiner Weise bedingt durch eine besondere Würdigkeit des Volkes. S. 5 Mos. 7, 6 ff. „Dich hat Jehovah, dein Gott, erwählt, ihm Eigenthumsvolk zu seyn aus allen Völkern, welche auf dem Erdboden sind. Nicht weil ihr mehr seyd als alle Völker, hat Jehovah sich zu euch geneigt und euch erwählt, denn ihr seyd das geringste aus allen Völkern; sondern weil Jehovah euch liebte und um den Eid zu halten, den er geschworen hat euren Vätern." Vgl. 8, 17 f. 9, 4 ff. Auf dem Grunde seines Erwählungsrathes hat dann Jehovah dieses Volk durch Thaten, wie sie keine Nation erlebt hat (2 Sam. 7, 23), aus Aegyptens Knechtschaft losgekauft und so sich zum besondern Eigenthum (סְגֻלָּה) erworben. — Näher prägt sich die göttliche Erwählung in zwei Bestimmungen aus, daß Jehovah der Vater des Volkes ist und Israel sein Sohn, und daß das Volk als Eigenthum Jehovah's ein heiliges, priesterliches Volk ist. In Betreff der ersteren Bestimmung ist daran zu erinnern, daß der Begriff der göttlichen Vaterschaft im A. T. durchaus ethische Bedeutung hat, nämlich das einzigartige Verhältniß der Liebe und sittlichen Gemeinschaft ausdrückt, in das Jehovah Israel zu sich gesetzt hat. Wenn Jehovah 2 Mos. 4, 22. dem Pharao sagen läßt: „mein erstgeborener Sohn ist Israel, so sag' ich dir: entlasse meinen Sohn, daß er mir diene" —, so steht die Bezeichnung „Erstgeborener" nicht comparativ in dem Sinne, als ob die übrigen Völker die nachgeborenen Söhne Gottes wären, sondern der Ausdruck erklärt sich durch den Gegensatz gegen den Erstgeborenen Pharao's; er will sagen, daß Israel für Jehovah dasselbe sey, was für Pharao sein Erstgeborener. Hiernach ist auch 5 Mos. 32, 6. zu erklären, wo die Worte „ist er doch dein Vater, der dich geschaffen" nicht auf die physische Schöpfung des Volkes, sondern auf die Hervorbringung desselben in seiner Eigenschaft als theokratisches Volk, also eben auf die Erwählung des Volkes sich beziehen und sagen wollen, daß Israel Alles, was es vermöge seiner Stellung unter den Nationen ist und hat, nur der Gnadenmacht seines Gottes verdankt (vergl. Jes. 43, 1. 15. 45, 11). Die Vaterschaft Jehovah's hat sich zuerst bethätigt in der Erlösung aus Aegypten (Hos. 11, 1.), die Führung durch die Wüste war eine väterliche Zucht (5 Mos. 8, 5), und so ist auch alle künftige Führung und Erlösung Israel's eine Erweisung seiner Vaterschaft (Jes. 63, 16. Jer. 31, 9). Wie Israel im Ganzen Sohn Gottes heißt, so wird dieser Name auch auf die einzelnen Glieder des Volkes übergetragen, 5 Mos. 14, 1. „Söhne seyd ihr Jehovah's, eures Gottes", welcher Ausdruck V. 2.

erläutert wird: „ein heiliges Volk bist du Jehovah, deinem Gotte, und dich hat Jehovah erwählt, ihm zu seyn das Volk des Eigenthums vor allen Völkern, die auf dem Erdboden sind." Somit ist dem Begriff der Sohnschaft Gottes der des heiligen Volkes correlat. In diesem liegt im Allgemeinen, daß Israel ausgesondert aus der Masse der Weltvölker und versetzt ist in die Gemeinschaft mit dem heiligen Gotte (3 Mos. 20, 24. 26), um ihm dienend zu nahen, worin der priesterliche Karakter des Volkes begründet ist (s. den Art. „Priesterthum"). Die Aussonderung Israel's nun vollzieht sich zunächst in äußerlicher Weise. Es ist ein Volk, einsam wohnend und nicht unter die Weltvölker gerechnet (4 Mos. 23, 9. 5 Mos. 33, 28); ausgeschieden sollen aus der Gemeinde werden alle Unreinen, Eunuchen und im Incest Erzeugte oder auf deren Abstammung sonst ein Makel haftete (5 Mos. 23, 2 f.), wie auch alle Israeliten, welche temporär verunreinigt sind, dem Volksverkehr sich entziehen müssen. Positiv heiligt sich Jehovah sein Volk durch seine Einwohnung in dessen Mitte, durch seine Offenbarung an dasselbe in Wort und That, durch alle Institutionen, welche Zeugniß ablegen von dem ganz einzigen Verhältniß, in welchem Israel zu seinem Gotte steht. Durch dies Alles wird allerdings zunächst nur ein objektiver Heiligkeitsstand des einzelnen Israeliten begründet. An dieser Heiligkeit des Volkes hat nämlich jeder Israelite Antheil vermöge natürlicher Geburt und äußerlicher Einverleibung in die Gemeinde durch die Beschneidung, nicht vermöge geistlicher Neugeburt und innerlicher Lebensgemeinschaft; der Geist Gottes, der in die Gemeinde gelegt ist (vgl. Jes. 63, 11), weiht doch nicht den Bürger der Theokratie als solchen, sondern ruht eben auf den leitenden Organen derselben (4 Mos. 11, 16 ff.), so sehnlich Moses die Ausgießung desselben über die ganze Gemeinde wünscht (ebendas. V. 29). Doch fällt schon in das Alte Testament die innerhalb des theokratischen Verbandes sich vollziehende Scheidung zwischen dem nur vermöge der äußeren Bundesgemeinschaft und des äußeren Zusammenhanges mit den theokratischen Ordnungen geheiligten und dem wirklich Gott suchenden, in Frömmigkeit sich ihm heiligenden Israel (Ps. 24, 6), dem Geschlecht der Söhne Gottes (Ps. 73, 15). Darum sind die Namen „heiliges Volk", „priesterliches Königreich", „Volk des Eigenthums" Benennungen voll Zukunft, weissagende Typen dessen, was erscheinen wird, wenn das erlöste Volk in voller Bedeutung des Wortes heißen wird: „Söhne des lebendigen Gottes" (Hos. 2, 1). — Die Heiden (גּוֹיִם) dagegen bilden eine große profane Masse. Die Einzigkeit Israel's als Volkes Gottes wird ihnen gegenüber nicht in der Weise geltend gemacht, daß auch sie in ihrer Art Völker ihrer Götter sind und einer wirklichen Obhut derselben sich zu erfreuen haben, sondern ihre Götter sind Nichtse; vollends darf nur der Gott Israel's den Anspruch erheben, daß von seiner Herrlichkeit die ganze Erde voll werde (4 Mos. 14, 21). Darum hat der alttestamentliche Partikularismus eine viel durchgreifendere Bedeutung, als der Gegensatz von Hellene und Barbar, und macht Israel zum Gegenstand des grimmigsten Hasses bei anderen Völkern. Doch verbürgt der Mosaismus in der Universalität seiner Gottesidee und der Art und Weise, wie er die Urgeschichte der Menschheit anschaut, auch die künftige Aufhebung der zwischen Israel und der Heidenwelt gezogenen Schranke; und selbst für die Gegenwart verhält sich die Theokratie nicht schlechthin ausschließend in Bezug auf die Heiden. Denn abgesehen davon, daß das Volk schon bei'm Auszug aus Aegypten nichtisraelitische Elemente in sich aufgenommen hatte (2 Mos. 12, 38. vergl. mit 3 Mos. 24, 10. u. 4 Mos. 11, 4) konnte jeder im Lande als Fremdling wohnender Heide durch die Beschneidung dem Bundesvolke einverleibt an allen Gnadengütern desselben Antheil bekommen (vgl. 2 Mos. 12, 48), mit Ausnahme der dem Bann verfallenen kanaanäischen Stämme, denen 5 Mos. 23, 4. die Ammoniter und Moabiter beigefügt werden, hinsichtlich der Edomiter und Aegypter aber mit der Beschränkung, daß ihre Aufnahme in die Gemeinde erst in der dritten Generation erfolgen solle (23, 8 f.); ebenso waren heidnische Sklaven durch Beschneidung der Familie einzuverleiben (2 Mos. 12, 44). [S. die Artt. „Proselyten" und „Sklaverei bei den Hebräern"].

2) Die **Verpflichtung**, welche Israel im Bunde übernimmt, ist enthalten in der Versicherung: „alle Worte, die Jehovah geredet hat, wollen wir thun" (2 Mos. 24, 3. vergl. mit 19, 8). Der Inbegriff dieser Worte, in denen Gott seinen Willen dem Volke kundgibt, ist das **Gesetz** (תּוֹרָה), dessen Princip in dem Worte befaßt ist: „ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig" (3 Mos. 11, 44 f. 19, 2. 20, 7). In einer auf alle Verhältnisse und Zustände sich erstreckenden, denselben das Gepräge der Weihe für den Bundesgott aufdrückenden Ordnung soll sich das Leben des Volkes zum Ausdruck des heiligen Gotteswillens gestalten. In jedem bedeutenderen Lebensmomente ist dem Israeliten Anlaß gegeben, sich die Stimme des gebietenden Gesetzes zu vergegenwärtigen und „weder zur Rechten noch zur Linken zu weichen" (5 Mos. 5, 29). Soll er doch durch Quasten an den Kleiderzipfeln jeden Augenblick daran erinnert werden, aller Gebote Jehovah's zu gedenken und sich nicht nach seines Herzens Dünken und seiner Augen Lust zu richten (4 Mos. 15, 38 f. 5 Mos. 22, 12). Zwischen innerem und äußerem Leben wird hier zunächst nicht unterschieden. Die übliche Eintheilung des Gesetzes in Sitten-, Ceremonial- und Rechtsgesetz kann dazu dienen, die Uebersicht über die mosaischen Ordnungen zu erleichtern; sie ist aber mißverständlich, wenn sie einen inneren Unterschied der Gesetze ausdrücken und für die bezeichneten Theile eine verschiedene Dignität in Anspruch nehmen will. Denn im Gesetze steht das innerlichste Gebot „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" (3 Mos. 19, 18) neben dem: „du sollst dein Feld nicht besäen mit zweierlei Samen" (V. 19). Der Satz, daß Israel heilig seyn soll, wie sein Gott heilig ist, dient eben so zur Begründung des Gebotes, daß es sich nicht durch den Genuß des Fleisches gewisser Thiere verunreinigen soll (11, 44 ff.), wie des Gebotes, Vater und Mutter zu ehren (19, 2 f.). Für das ganze Gesetz in allen seinen Theilen ist die Form die gleiche, nämlich die des unbedingten Gebots. Um dieses streng objektiven Karakters des Gesetzes willen kann menschlichem Ermessen das Recht, einen Rangunterschied unter den einzelnen Geboten eintreten zu lassen, nicht eingeräumt werden. Ob ein solcher besteht, das zu bestimmen, liegt nur in der Macht des Gesetzgebers, der allerdings auf gewisse sittliche Gräuel, so wie auf die Uebertretung solcher Gebote, die in nächster Beziehung zur Bundesidee stehen (wie das der Beschneidung, der Sabbathfeier u. s. w.), eine härtere Strafe setzt, als auf die Uebertretung anderer. Aber für den Menschen fällt auch das geringfügigste Gebot unter den Gesichtspunkt des dem ganzen Gesetze zu leistenden Gehorsams. „Verflucht ist, wer nicht **alle** Worte des Gesetzes erfüllt, daß er darnach thue" (5 Mos. 27, 6). — In diesen Bestimmungen ist dasjenige enthalten, was man die Unfreiheit und Aeußerlichkeit des mosaischen Gesetzes genannt, aber nicht immer richtig gefaßt hat. Es ist nämlich unrichtig, zu behaupten, das mosaische Gesetz fordere nur äußere Angemessenheit des Wandels, also nur Legalität, nicht Moralität. Im Gegentheil dringt das Gesetz auf die Gesinnung, wenn es im Dekalog spricht: „du sollst dich nicht lassen gelüsten" (s. Bd. III. S. 323), wenn es (5 Mos. 6, 5. 3 Mos. 19, 17) zur Liebe Gottes von ganzem Herzen und von ganzer Seele, zur Versöhnlichkeit und dergl. verpflichtet. Dabei fordert es freilich nach dem oben Bemerkten das Aeußerliche wie das Innerliche, beides nebeneinander. Indem aber doch auch die Forderung des Aeußerlichsten unter den Gesichtspunkt des dem persönlichen Gotteswillen zu leistenden Gehorsams gestellt wird, lag schon hierin eine göttliche Pädagogie von dem Aeußeren auf das Innere hin. Eben dadurch, daß auch in solchen Aeußerlichkeiten ein göttliches Gebot zu erfüllen war, sollte das Volk sich gewöhnen, überhaupt Alles ungetheilt auf Gott zu beziehen, sollte es lernen, daß der Mensch unter einen Alles beherrschenden, Allem ohne Ausnahme Maaß und Ziel setzenden absoluten Willen gestellt sey und, nicht nach Regeln, die willkürlicher Abstraktion anheim gegeben sind, sich zu richten habe. So wurde das Gewissen geschärft, das Schuldbewußtseyn geweckt, die Erkenntniß dessen, was es um die wahre Gottesgerechtigkeit sey, angebahnt. Und dieß um so mehr, als die ganze Ritualordnung, der das Leben des Israeliten unterworfen war, von der Beschneidung an darauf angelegt ist,

die Forderung des innerlichen Heiligungsproceßes nahe zu legen, überhaupt das Bewußtseyn sittlicher Aufgaben zu wecken. Ganz richtig bemerkt Nitzsch (a. a. O. S. 67): „Die heidnischen Ceremonieen vereinigen materiell ex opere operato mit der Gottheit, wirken also magisch. Es gibt keinen einzigen Gebrauch in der Stiftung des Moses, in welchem eine sinnfällige Handlung in magischer Weise die Gemeinschaft mit Gott bewirkt, sondern jeder hat eine symbolische Natur. Das gilt von den Reinigungen, von den Opfern, vom heiligen Gebäude und seinen Construktionen, das gilt von jedem Tempelgeräthe und jedem Traftischen." (Vgl. auch das Bd. X. S. 207 u. 620 und Bd. XII. S. 177 unten Bemerkte). Hiezu kommt endlich noch, daß das Gesetz in der an die Spitze des Dekalogs gestellten und auch sonst, besonders im Deuteronomium immer wiederkehrenden Hinweisung auf die gnädige Erwählung und Heilsführung Gottes, so wie in der Hinweisung auf den der Treue gegen Gott verheißenen Segen darauf ausgeht, die Motive der Liebe und Dankbarkeit in dem Volke zu wecken. — In der Gebundenheit an göttlichen Willen sind die Israeliten Jehovah's Knechte. Hierin liegt aber zugleich die Ehre des Volkes, das durch diese Gebundenheit an Gottes Herrschaft jeder menschlichen Herrengewalt entnommen ist (3 Mos. 25, 42. 55); „aufrecht" wird es von seinem Gotte geführt (26, 13). Ebenso begründet das Gesetz mit seinen heiligen, zweckvollen Ordnungen die Größe des Volkes anderen Nationen gegenüber; „das Gesetz wird eure Weisheit und eure Einsicht seyn vor den Augen der Völker, welche, wenn sie von diesem Gesetz hören, sagen werden: gewiß, ein weises und verständiges Volk ist diese große Nation; welches große Volk ist, das so gerechte Gesetze und Ordnungen hätte, wie dieses ganze Gesetz, welches ich euch heute vorlege?" (5 Mos. 4, 6—8. vgl. Ps. 147, 19 f.), — ein Ruhm, der sich bewährt hat in der geistigen Herrschaft, welche Israel durch seine Institutionen über die Völker ausgeübt hat.

Der Verpflichtung des Volkes entspricht 3) die göttliche Vergeltung. Wo in jedem Thun der Wille des heiligen Gottes erfüllt werden soll, muß auch in jedem Geschick das entsprechende Walten desselben erkannt werden, und zwar muß die Natur wie die Geschichte der Offenbarung der göttlichen Vergeltungsordnung dienen. Darin liegt ein entschiedener Gegensatz gegen jede heidnische Zufalls- und Schicksalslehre. Der Inbegriff des göttlichen Segens, welcher der Treue gegen das Gesetz verheißen ist, ist das Leben (5 Mos. 4, 1. 8, 1. 30, 15). Es umfaßt alle Güter, welche zur irdischen Wohlfahrt gehören, langes Leben und zwar auf dem gesegneten Boden des gelobten Landes (2 Mos. 20, 12. 5 Mos. 4, 40. 11, 9 ff. 30, 20), Kindersegen, Fruchtbarkeit des Landes, Sieg über die Feinde (3 Mos. 26, 3 ff. 5 Mos. 28, 1 ff.). Doch sind es nicht diese irdischen Güter für sich, welche das Leben begründen, sondern dieselben bilden einen Glücksstand insofern, als ihr Besitz mit der Erfahrung der gnadenvollen Gegenwart des inmitten seines Volkes wohnenden Bundesgottes verknüpft ist und dieselben ein Unterpfand seiner Huld sind. Darum schließt 3 Mos. 26, 11 ff. alle Verheißung irdischen Segens mit dem Worte ab: „ich setze meine Wohnung in eure Mitte und meine Seele wird euch nicht verschmähen; ich will in eurer Mitte wandeln und euch Gott seyn und ihr sollt mir Volk seyn." Das Bild des glücklichen Zustandes des Volkes, wie es, abgesondert von den Völkern der Erde, ausgestattet mit den reichen Gütern seines Landes, siegreich wider alle Feinde, selig ist in der Erfahrung der Gnade seines Gottes, ist gezeichnet 5 Mos. 33, 27—29. — Auf der anderen Seite hat die Bundesbrüchigkeit des Volkes die Entziehung aller der oben erwähnten Segnungen zur Folge. Verkürzung des Lebens, Kinderlosigkeit, Miswachs und Theuerung, damit Israel inne werde, wie es allen Natursegen nur als Gabe Gottes hat (vergl. Hos. 2, 8 ff.), ferner politisches Unglück, Niederlage vor dem Feinde, und als Vollendung der Strafe, Hingabe des Knechtes Jehovah's, weil er den Dienst seines Gottes verschmäht hat, in die Dienstbarkeit anderer Völker, Verstoßung aus dem Hause Gottes (Hos. 9, 15) und darum aus dem Lande, an welches die Theokratie geknüpft ist, Zerstreuung Israel's unter alle Völker als eines feigen, verachteten und mißhandelten Volkes

(3 Mos. 26, 14—39. 5 Mos. 28, 15 ff.). Wenn für heidnische Völker nationales Unglück ein Zeugniß von der Ohnmacht ihrer Götter ist, so bezeugt Israel's Bestrafung eben die Realität seines Gottes und seiner vergeltenden Gerechtigkeit; „sehet nun, daß ich, ich es bin, und ist kein Gott neben mir; ich kann tödten und lebendig machen, ich zerschlage und ich heile und Niemand rettet von meiner Hand" (5 Mos. 32, 29). Daher kennt auch die alttestamentliche Geschichtschreibung nicht die „patriotische Unwahrheit" der Geschichtschreibung anderer Völker (vgl. die Bemerkungen von M. v. Niebuhr, Geschichte Assurs und Babels S. 5); so wenig wird auf Verschweigung der Unglücksfälle, die Israel treffen, ausgegangen, daß sie vielmehr als Zeugniß für die Wahrhaftigkeit und Macht des Bundesgottes recht geflissentlich hervorgehoben werden. — Wenn nun aber Israel durch Bundbrüchigkeit dem göttlichen Gerichte verfällt und verstoßen wird, ist dann nicht der göttliche Erwählungsrath vereitelt und demnach in letzter Instanz die Verwirklichung des göttlichen Reichszweckes doch nur von menschlichem Thun abhängig? Auch hierauf bleibt der Mosaismus die Antwort nicht schuldig. Gottes erbarmende Liebe steht höher als seine strafende Gerechtigkeit, wie schon in dem Verhältniß von 2 Mos. 20, 6 zu 5. angedeutet ist (vgl. 34, 6 f.); seine Treue kann durch menschliche Untreue nicht gebrochen werden. Sein Richten ist daher ein zweck- und maßvolles Thun (s. besonders Jes. 28, 23—29), das so erfolgt, daß es durch Gericht hindurch zur Wiederbringung Israel's und zur Vollendung des göttlichen Reiches kommen muß. Israel wird nämlich im Gerichte nicht vernichtet; auch in der Verstoßung, in der Zerstreuung unter die Völker der Erde soll es doch nicht mit diesen verschmelzen, sondern als ein abgesondertes Volk zur Erfüllung seiner Bestimmung aufbewahrt werden; „auch wenn sie im Lande ihrer Feinde sind, will ich sie nicht verachten und nicht verschmähen, so daß ich sie nicht vernichte, daß ich meinen Bund mit ihnen bräche" (3 Mos. 26, 44). Wenn sie sich zu Jehovah bekehren, wird Jehovah, eingedenk seines Bundes, sie wieder zum Volke annehmen und zurückbringen (5 Mos. 32, 36 ff. und besonders 30, 1 ff.). „Wenn deine Verstoßenen sind am Ende des Himmels, von dannen wird Jehovah, dein Gott, dich sammeln und von dort dich holen. Dann bringt dich Jehovah, dein Gott, in das Land, welches deine Väter besaßen, daß du es besitzest, und er thut dir wohl und mehrt dich mehr als deine Väter." Dann wird auch die Stellung des Volkes zum Gesetze eine andere seyn; das Sollen wird durch Gottes Kraft zum lebendigen Wollen werden. „Und es beschneidet Jehovah, dein Gott, dein Herz und das Herz deines Samens, daß du Jehovah, deinen Gott, liebst, mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele, auf daß du lebest." So ruht trotz menschlicher Sünde die Verwirklichung des göttlichen Erwählungsrathes, die Vollendung des Volkes Gottes sicher in der Treue und Erbarmung Gottes (Röm. 11, 25—36).

Die Angriffe, welche der Mosaismus wegen seiner Vergeltungslehre besonders von Seiten der Deisten, aber auch noch von neueren Theologen erfahren hat, beziehen sich darauf, daß er für die Gesetzeserfüllung nur die sinnlichen Motive der Lohnsucht und der Furcht vor Strafe geltend zu machen wisse; ferner darauf, daß dieser „Nationalwahn", wie de Wette den mosaischen Vergeltungsglauben genannt hat, das Volk Israel entsetzlich unglücklich gemacht und eine finstere Weltanschauung erzeugt habe, durch welche die schöne Harmonie des Menschen mit der Welt, worin der Grieche so herrlich dasteht, gebrochen worden (s. besonders de Wette's Abhandlung: „Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus", in Daub's und Creuzer's Studien Bd. III.); endlich wurde der Mangel der Lehre von einer jenseitigen Vergeltung gerügt. — Auf diese Einwürfe ist im Allgemeinen bereits durch die obige Darstellung geantwortet. Eine Sittlichkeit, die auf dem Glauben an die Erwählungsgnade und die Führungstreue des Bundesgottes beruht und deren Güterlehre eben in der Hervorhebung der Gemeinschaft mit diesem Gotte culminirt, kann doch in der That nicht eines groben Eudämonismus beschuldigt werden. Daß ein Mensch lediglich um seines äußeren Wohlstandes willen, abgesehen von seiner Freundschaft mit Gott, für wahrhaft glücklich zu halten sey, ist

vom Standpunkte des Mosaismus aus ein ganz unvollziehbarer Gedanke; hat derselbe doch in dem Bilde der Patriarchen das Ideal menschlichen Glückes deutlich genug gezeichnet. Darin freilich, daß die Gemeinschaft des Frommen Gott nicht ohne entsprechenden Gottessegen in irdischen Gütern gedacht werden kann, das Leben noch nicht als ewiges erfaßt ist, liegt eine Beschränktheit des Mosaismus der neutestamentlichen Offenbarungsstufe gegenüber: wogegen derselbe durch die Art und Weise, wie er Ernst macht mit dem Postulate einer sittlichen Weltordnung, wie er im Unglück alle fatalistischen Tröstungen abschneidet und das Gewissen weckt, wie er überhaupt das ganze Leben der Scheu vor einer in jedem menschlichen Geschick ihr Walten bezeugenden heiligen Gottesmacht unterwirft, sich hoch über alles Heidenthum stellt. Eben in dem Glauben an diese unverbrüchliche göttliche Vergeltungsordnung gewinnt das Leben des Israeliten eine Frische und sittliche Energie, die im entschiedenen Gegensatze zu dem ägyptischen Wesen steht, daß sich immer mit dem Tode und dem Zustande nach demselben zu schaffen macht. Für eine inhaltsvolle Unsterblichkeitshoffnung, die nicht erstehen konnte außerhalb des Zusammenhangs mit dem Faktum der Todesüberwindung, wird doch der Grund gelegt durch Stiftung einer Gemeinschaft des Menschen mit Gott, dem ewig Lebenden, die ihrer Unvergänglichkeit zunächst in der durch die Ewigkeit Gottes verbürgten ewigen Dauer seines Volkes gewiß wird (vergl. Ps. 102, 28 f.), aber, je intensiver sie sich in der weiteren Entwicklung der alttestamentlichen Religion auch dem einzelnen Frommen zu erfahren gibt, in demselben Maße auch die Ahnung der ewigen Bestimmung des Individuums zu erwecken im Stande ist. (S. meine Comment. ad theol. bibl. pert. S. 71 ff.).

Die auf dem Gesetzesbunde ruhende Staatsordnung ist Gottesherrschaft, *θεοκρατία*, wie die mosaische Verfassung zuerst von Josephus, c. Ap. II. 16. bezeichnet wird (*Οἱ μὲν μοναρχίαις, οἱ δὲ ταῖς ὀλίγων δυναστείαις, ἄλλοι δὲ τοῖς πλήθεσιν ἐπέτρεψαν τὴν ἐξουσίαν τῶν πολιτευμάτων. Ὁ δ' ἡμέτερος νομοθέτης εἰς μὲν τούτων οὐδοτιοῦν ἀπεῖδεν, ὡς δ' ἄν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον, θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, θεῷ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθεὶς, καὶ πείσας εἰς ἐκεῖνον ἅπαντας ἀφορᾶν* etc.). Jehovah ist der König des Volkes. Die Idee des göttlichen Königthums drückt nämlich im Alten Testamente nicht das allgemeine Machtverhältniß Gottes zur Welt aus, daß er ihr Schöpfer und Erhalter ist, sondern das besondere Herrschaftsverhältniß, in das er zum erwählten Volke getreten ist und durch dieses auch zu den übrigen Nationen treten will (vergl. Bd. VIII. S. 8). Während die Patriarchen ihn als Herrn und Hirten bezeichnet hatten, heißt er zuerst, nachdem er durch die Ausführung Israel's aus Aegypten sich ein Volk erworben hatte, 2 Mos. 15, 18. der, der König ist für immer und ewig. Der eigentliche Anfang seines königlichen Regiments aber ist der Tag, an dem er durch Promulgation des Gesetzes und Schließung des Gesetzesbundes die Stämme Israel's zu einem Gemeinwesen, dem priesterlicheu Königreich, verband (5 Mos. 33, 5., wo das Subjekt Jehovah, nicht Moses ist). In diesem Staate sind alle Gewalten in Jehovah vereinigt; wie das Gesetz, die Offenbarung des Willens Jehovah's, alle Sphären des Lebens umfaßt, so auch seine Königsherrschaft. Hier sind, wenn man sich so ausdrücken will, Staat und Kirche in unmittelbarer Einheit zusammengeschlossen; auch das bürgerliche Recht und die Polizei sind ein Ausfluß des göttlichen Willens. Manches allerdings, was auf herkömmlicher Sitte beruht, wird festgehalten, beziehungsweise um der *σκληροκαρδία* des Volkes willen geduldet (Matth. 19, 8); doch wird solches wenigstens durch gesetzliche Bestimmungen geregelt und eingeschränkt. — In der Art und Weise, wie die göttliche Regierungsgewalt gehandhabt wird, und überhaupt in den Ordnungen der Theokratie erscheinen in merkwürdiger Weise Stabilität und Bewegung, Gebundenheit und Freiheit neben und in einander. Die gesetzgebende Thätigkeit hat Jehovah geübt durch Moses, indem er Israel ewige Satzungen und Rechte gegeben hat (vgl. 2 Mos. 12, 14. 17. 27, 21. 28, 43. u. viele andere Stellen). Von einer künftigen Abrogation des Gesetzes weiß

der Pentateuch nichts; nur die innere Stellung des Volkes zum Gesetz soll nach dem oben Bemerkten in der letzten Zeit eine andere werden. Hiemit soll aber die Offenbarung des göttlichen Willens nicht abgeschlossen seyn, vielmehr wird neben dem priesterlichen Urim und Thummim zu fortgehender Vermittelung des göttlichen Zeugnisses an das Volk die **Prophetie** eingesetzt (s. Bd. XII. S. 211 ff.); doch diese beruht auf dem göttlichen Geist, den Jehovah verleiht, wem er will (s. 4 Mos. Kap. 11.). Jehovah ist als König und Gesetzgeber auch der **Richter** des Volks (vergl. Jes. 33, 22); die ganze Rechtspflege ist Ausfluß der göttlichen Richtergewalt (5 Mos. 1, 17; im Uebrigen vergl. Bd. V. S. 57 ff.); doch hat sich neben der geordneten Rechtsverwaltung Jehovah das unmittelbare Eingreifen wie gegen das Volk im Ganzen gemäß der oben erörterten Vergeltungsordnung, so auch gegen Einzelne, wo es sich um besondere Zeugnisse seiner Strafgerechtigkeit handelt (s. z. B. 4 Mos. Kap. 16), vorbehalten. Dieß führt uns auf die dritte Staatsgewalt, die **vollziehende**. Für diese fehlt es in der mosaischen Verfassung an einem festen Institut. Zwar die Zuversicht darf das Volk hegen, daß Jehovah immer wieder einen Mann über die Gemeinde bestellen werde, „der ausziehe und einziehe vor ihnen her, und der sie ausführe und einführe, daß die Gemeinde Jehovah's nicht sey wie Schafe, die keinen Hirten haben" (4 Mos. 27, 16). Aber die Erweckung solcher Führer des Volkes hängt eben wieder ab von der Sendung des Geistes, welche Jehovah's freie Sache ist. (Im Uebrigen vergl. das über den Mangel einer geordneten Exekutive im mosaischen Staat bereits Bd. VIII. S. 9 Bemerkte.) — Jehovah, der Kriegsmann (2 Mos. 15, 3), bleibt namentlich der eigentliche Heerführer des Volkes, der *στρατηγὸς αὐτοκράτωρ*, wie ihn Josephus (ant. IV, 8. 41) nennt; Israel bildet die צבאות יהוה (2 Mos. 12, 41). Er zieht als Vorkämpfer ihnen voran (4 Mos. 11, 35); von ihm allein hat Israel den Sieg über seine Feinde zu erwarten; zum bleibenden Zeugniß, wie das Gottesvolk überwinden soll, ist der Kampf gegen Amalek (2 Mos. 17, 8 ff.) hingestellt. — Das eigentlich stabile Element in der Theokratie ist die von göttlicher Geistesausrüstung unabhängige, stufenweise aufsteigende priesterliche Vertretung des Volkes vor Gott (s. Bd. XII. S. 174 ff. vergl. mit Bd. V. S. 198 f.). Wenn auch objektiv der Bestand der Theokratie auf der Einwohnung Jehovah's in seiner Gemeinde beruht, so ist doch, da die Gemeinde wegen ihrer natürlichen Unreinheit und ihrer fortgehenden Versündigungen nicht unmittelbar, wie sie vermöge ihrer priesterlichen Bestimmung sollte, ihrem Gotte nahen kann, zur Bewahrung des Bestandes der Theokratie nothwendig ein Amt, das den Dienst der Versöhnung führt und den im Cultus sich vollziehenden Verkehr Gottes und der Gemeinde vermittelt. (Ueber die Principien des mosaischen Cultus s. Bd. X, S. 619 ff.). — Wie die Stammverfassung, in die theokratische Ordnung aufgenommen, dem Leben der Stämme, Geschlechter und Familien seine selbstständige Entwicklung gewährt, eine die Eigenthümlichkeiten derselben unterdrückende Centralisation fern gehalten wurde, darüber s. das in Bd. XIV. S. 771 Ausgeführte. Die Bewahrung der theokratischen Einheit war besonders den unter die übrigen Stämme zerstreuten **Leviten** anheimgegeben (s. Bd. VIII. S. 352). Im Uebrigen werden alle privatrechtlichen Verhältnisse dem theokratischen Princip unterworfen. Wie die Auktorität der Aeltern den Kindern gegenüber geheiligt und doch zugleich ihrer Ausartung in ein willkürliches Hausregiment gewehrt wurde, s. Bd. III. S. 774; wie, wenn auch noch die Polygamie geduldet war, doch eine höhere Auffassung des ehelichen Verhältnisses, als eines von Gott geschlossenen Bundes, unter dem Volke begründet und durch die vom Gesetz statuirten Ehehindernisse die Reinheit des Familienlebens geschirmt wurde, s. Bd. III. S. 662 f.; wie in den das Recht der dienenden Klasse bestimmenden Gesetzen die Idee des in seiner Gebundenheit an Gott von menschlicher Knechtschaft freien theokratischen Bürgers sich ausprägte und, insoweit noch Sklaverei geduldet war, doch die Anerkennung der Menschenwürde im Sklaven gefordert wurde, s. Bd. XIV. S. 464 ff.; wie in den den Grundbesitz betreffenden Ordnungen das theokratische Princip, vermöge dessen Jehovah der eigentliche und einzige

Herr des Landes ist, durchgeführt, von dem Israeliten die thatsächliche Anerkennung des göttlichen Eigenthumsrechts gefordert, zugleich aber der Fortbestand der Familien gesichert und dem Proletariat gewehrt wurde, s. Bd. XIII. S. 208 u. 210 f.; wie noch in einer Reihe sonstiger Gesetze ein göttliches Recht der Armen und die Armenpflege sanktionirt wurde, s. Bd. I. S. 506 ff. — Wie endlich das Leben des Einzelnen in Bezug auf seinen natürlichen Verlauf, Essen und Trinken, geschlechtliche Funktionen u. s. w., der theokratischen Ordnung unterworfen wurde, so daß hier überall die Aussonderung des Volkes aus der profanen Masse und die Aufgabe derselben, sich in einer das ganze Daseyn durchdringenden Reinheit darzustellen, zum Bewußtseyn kommen mußte und namentlich auch die Ahnung der an natürlichen Vorgängen haftenden ethischen Beziehungen geweckt wurde, darüber s. die Artt. „Reinigungen", „Speisegesetze" u. s. w.

Wie wenig das Wesen der mosaischen Theokratie verstanden wird, wenn man nach der früher üblichen rationalistischen Auffassung derselben den Begriff der Hierarchie unterschiebt, bedarf nach dem Bisherigen nicht erst ausführlich gezeigt zu werden. Um einen Priesterstaat zu begründen, fehlt der mosaischen Verfassung eben das Haupterforderniß, nämlich daß die höchste Macht im Staate wirklich in das Priesterthum gelegt gewesen wäre: wogegen, wie der weitere Gang der Geschichte Israel's beweist, gerade die anderen theokratischen Aemter einen viel durchgreifenderen Einfluß auf die Entwicklung der Theokratie ausübten. War doch schon die Art und Weise, wie für den Unterhalt der Priester und Leviten gesorgt war, ganz und gar nicht darauf berechnet, ihnen eine irdische Machtstellung zu sichern (s. Bd. VIII. S. 352 und Bd. XII. S. 182).

Wir verfolgen nun weiter die Geschichte der Theokratie vom Tode des Moses an. Nachdem Josua in seinem Führeramt bestätigt worden war (Jos. 1, 1—9), erfolgte auf wunderbare Weise der Uebergang über den Jordan, dem Volke zum unterpfandlichen Zeugniß, daß dieselbe göttliche Macht, die mit Moses gewesen, auch unter dem neuen Führer sich offenbaren werde (4, 14. 22—24); deßhalb wird diese Begebenheit ausdrücklich mit dem Durchzug durch das rothe Meer zusammengestellt (4, 23. Ps. 114, 3 ff.). Das Volk lagerte sich in der Ebene von Jericho (Jos. 4, 13); hier wurde zuerst die Beschneidung bei den während des Zugs durch die Wüste Geborenen nachgeholt und dann mit der ersten Passahfeier das Volk in den Genuß der Güter des heiligen Landes eingesetzt (5, 1—12). Durch die Eroberung Jericho's (Kap. 6.) wurde der Schlüssel des Landes gewonnen; hierauf folgte, nachdem ein auf das Volk durch Achan's Ungehorsam gekommener Bann gesühnt war (Kap. 7. vgl. Hos. 2, 17), die Einnahme von Ai, dem zweiten festen Platze des mittleren Kanaan (Kap. 8.), dann nach dem feierlichen Akte am Ebal (8, 30—35., vergl. mit 5 Mos. 27, 4—7) ein siegreicher Feldzug gegen die südlichen (Kap. 10), ein zweiter gegen die nördlichen kanaanäischen Stämme (Kap. 11. — s. Bd. VII. S. 39 f.). An einer Reihe kanaanäischer Städte wurde das 5 Mos. 7, 2. 20, 16—18. (vgl. mit 1 Mos. 23, 32 f. 34, 12 ff.) gebotene Cherem vollzogen (s. Bd. I. S. 678). Dieser Ausrottung der Kanaaniter hat man vergeblich eine mildere Wendung zu geben versucht. Einige faßten das Gebot so, daß den kanaanäischen Städten zuerst sollte Friede angeboten werden, und erst im Falle der Verwerfung dieses Anerbietens die Vertilgung eintreten sollte. Allein dieß folgt weder aus 5 Mos. 20, 10 ff., wo V. 15. das bezeichnete Verfahren ausdrücklich nur für auswärtige, nichtkanaanäische Feinde vorschreibt, noch aus Jos. 11, 20., welche Stelle vielmehr auf die Kanaaniter nur den Satz anwendet, daß der dem Gericht Verfallene nach Gottes Fügung selbst zur Herbeiführung dieses Gerichts behülflich seyn muß. Nicht minder irrthümlich ist es, die Ausrottung der Kanaaniter aus einem älteren, aus der Zeit der Patriarchen stammenden Rechte Israel's auf Palästina rechtfertigen zu wollen. Hiegegen streiten Stellen wie 1 Mos. 12, 6. 13, 7. auf das Bestimmteste. Das Alte Testament kennt keinen anderen Grund für die Zutheilung des Landes an Israel, als die freie Gnade Jehovah's, dem dasselbe gehört, und keinen anderen Grund für die Vertilgung der kanaanäischen Stämme, als die göttliche Gerechtigkeit, welche, nachdem

diese Stämme in unnatürlichen Gräueln (3 Mos. 18, 27 f. 5 Mos. 12, 31) das Maß ihrer Sünden voll gemacht haben, nach langem Zuwarten (1 Mos. 15, 16) endlich rächend hereinbricht. Dabei wird aber Israel für den Fall, daß es der Sünden der Stämme, an denen es die göttliche Strafe vollzieht, selbst sich theilhaftig machen würde, mit gleichem Gerichte bedroht. (Vgl. noch 5 Mos. 8, 19 f. 13, 12 ff. Jos. 23, 15 f. — S. über diesen Gegenstand Hengstenberg, Beitr. zur Einleit. in das A. Test. Bd. III. S. 471 ff.). Daß ein Theil der Kanaaniter vor Josua durch Flucht sich gerettet haben soll, s. Bd. VII. S. 237 f. — Nach etwa 6—7 Jahren war die Eroberung des Landes im Großen und Allgemeinen beendigt, so daß zur Vertheilung desselben geschritten werden konnte (Jos. Kap. 13—21). Das Theilungsgeschäft leiteten der Priester Eleasar und Josua mit den Stammhäuptern. Zuerst wurden die mächtigen Stämme untergebracht, indem Juda den südlichen Theil des Landes erhielt, Joseph (d. h. Ephraim und die andere Hälfte von Manasse) in der Mitte angesiedelt wurde. Hiebei hatte man sich aber anfangs verrechnet, so daß bei der Gebietsanweisung an die sieben übrigen Stämme von diesen Benjamin, Dan und Simeon in das bereits vertheilte Land eingeschoben werden mußten. Zum Behuf dieser Gebietsanweisung war eine Art Landkarte entworfen worden, Jos. 18, 4—8; s. hierüber Ritter, Geschichte der Erdkunde u. s. w., herausg. von Daniel, S. 7 f., wo daran erinnert wird, daß die hiezu erforderlichen Kenntnisse von Aegypten mitgebracht werden konnten, wo Landesvermessung eine uralte Sache war. — Das Heiligthum wurde von Gilgal nach dem ziemlich in der Mitte des cisjordanischen Landes gelegenen Silo verlegt (18, 1), also in das Gebiet des Stammes Ephraim, dem Josua selbst angehörte, und so wurde Silo für die nächstfolgenden Jahrhunderte der Mittelpunkt der Theokratie.

So war nun das „gute Land" (2 Mos. 3, 8. 5 Mos. 3, 25. 8, 7—9), die „Zierde von allen Ländern" (Ezech. 20, 6. vergl. mit Jer. 3, 19. Dan. 8, 9. 11, 16) gewonnen, wo auf der Grundlage des einen geordneten Fleiß erfordernden agrarischen Lebens das Volk zur Erfüllung seiner Bestimmung heranreifen sollte, in stiller und geschützter Zurückgezogenheit (4 Mos. 23, 9. 5 Mos. 33, 28. vgl. mit Mich. 7, 14). Die durch das Gesetz (s. bes. 3 Mos. 20, 14. 26) gebotene Absonderung von den anderen Völkern wurde erleichtert durch die abgeschlossene Lage des Landes, das im Süden und Osten von großen Wüsten, im Norden vom hohen Gebirge des Libanon umschlossen, im Westen von einem an Landungsplätzen armen Gestade mit bloß vorüberziehender, also wegleitender Küstenströmung begränzt ist. Auf der anderen Seite wurde wieder durch die Lage des Landes inmitten der Völker, welche den Schauplatz der alten Geschichte bilden (vgl. Ezech. 5, 5. 38, 12), und durch die an seinen Gränzen vorüberführenden Verkehrsstraßen der alten Welt der künftige theokratische Beruf des Volkes möglich gemacht. „Dieser Verein der größten Contraste in der Weltstellung, einer möglichst isolirten Zurückgezogenheit nebst Begünstigung allseitiger Weltverbindung mit der zu seiner Zeit vorherrschenden Culturssphäre der alten Welt, durch Handels- und Sprachenverkehr, zu Wasser wie zu Lande, mit der arabischen, indischen, ägyptischen wie mit der syrischen, armenischen, griechischen wie römischen Culturwelt, in deren gemeinsamen räumlichen und historischen Mitte, ist eine karakteristische Eigenthümlichkeit dieses gelobten Landes, das zur Heimath des auserwählten Volkes vom Anfange an bestimmt war." (Ritter, Erdkunde, Bd. XV. 1. S. 11). — Mit dem Eingang Israel's zu seiner Ruhe auf dem verheißenen Boden, mit der Mehrung des Volkes gleich den Sternen des Himmels (5 Mos. 1, 10) sind zwei Stücke der den Patriarchen gegebenen Verheißung erfüllt; aber nun hebt ein neuer Geschichtslauf an, in welchem Israel, gleich dem an den Scheideweg gestellten Jüngling, zunächst auf sich selbst verwiesen wird, um in freier Entwicklung in die theokratischen Ordnungen sich hineinzuleben, dann aber, indem es die Wege der Natur vor den Wegen seines Gottes erwählt, in Noth und Kampf erfahren soll, was es mit eigener Kraft vermag und was es dagegen an der rettenden Macht seines Gottes hat.

Je mehr noch durch die zahlreichen Reste von theils versprengten, theils durch den Eroberungszug noch gar nicht berührten Kanaanitern der Besitz des Landes gefährdet war, desto nöthiger wäre ein treues Zusammenhalten der Stämme in fester Anschließung an die theokratische Ordnung gewesen. Aber so bereitwillig das Volk noch in der letzten Versammlung, die Josua vor seinem Tode hielt (Jos. Kap. 24), den Bund mit Jehovah erneuert hatte, so hielt es doch nur so lange treu an demselben, als das Geschlecht lebte, welches die großen göttlichen Thaten geschaut hatte (24, 31. Richt. 2, 7). Bei der Richt. Kap. 19—21. berichteten Begebenheit, welche, da nach 20, 28. Pinehas damals Hoherpriester war, bald nach Josua's Tode fallen muß, zeigt sich der theokratische Eifer des Volkes noch in voller Kraft. Doch ist dieß das letzte vereinigte Auftreten des Volkes für lange Zeit. Schon dadurch, daß Josua den einzelnen Stämmen die Aufgabe überlassen hatte, das Eroberungswerk zu Ende zu führen, hörte dieses allmählich auf, Nationalsache zu seyn, und wurde das überwiegende Hervortreten der Sonderinteressen begünstigt. In dem kleinen Kriege, den die Stämme für sich führten, waren sie nicht immer glücklich; ein Theil der übrig gebliebenen Kanaaniter wurde gar nicht bezwungen, an anderen das Cherem nicht mit Strenge vollstreckt. Die bloß zinsbar gemachten Kanaaniter, welche nun unter den Israeliten wohnten, veranlaßten nicht nur den Abfall des Volkes zu den kanaanitischen Göttern, sondern gewannen auch da und dort im Lande zeitweise wieder die Oberhand. Vom Osten her erfolgten Einfälle großer Nomadenhorden der Midianiter und Amalekiter und wurden überdieß von den feindseligen Nachbarvölkern der Ammoniter und Moabiter dem Volke fortwährend Gefahren bereitet; im Westen auf der Niederung am mittelländischen Meer erhob sich, besonders seit der Mitte der Richterzeit, immer drohender die Macht der philistäischen Pentapolis. Allerdings erstreckten sich die Unterdrückungen, welche die Israeliten von den genannten Völkerschaften erlitten, in der Regel nur auf einige Stämme; aber um so leichter konnte es geschehen, daß nicht einmal solche Bedrängnisse die Stämme zu einer gemeinsamen Unternehmung zu vereinigen im Stande waren. So geißelt das Lied der Debora (5, 15—17) mit scharfem Spotte die trägen, dem nationalen Kampfe sich entziehenden Stämme: „An Ruben's Bächen sind groß die Herzensentschlüsse. Warum saßest du zwischen den Hürden, zu hören das Flöten der Heerden? An Ruben's Bächen sind groß die Herzensbedenken. Gilead ruht jenseits des Jordans, und Dan — warum weilt er bei den Schiffen? (warum) saß Asser am Meeresstrande und ruht an seinen Buchten?“ — In solchen Zeiten des Drucks, wenn „die Kinder Israel schrieen zu Jehovah“ (3, 8. 15. 4, 3 u. s. w.) erhoben sich, geweckt durch Jehovah's Geist, Männer, welche das Volk zu seinem Gotte zurückwandten, in ihm die Erinnerung an die göttlichen Rettungsthaten der Vorzeit wieder anfrischten und in heldenmüthigem, durch neue Beweise der göttlichen Gnade und Macht verherrlichtem Kampfe das feindliche Joch brachen. Dieß waren die Schopheten, deren Beruf (s. Bd. XIII. S. 27 f.) ganz allgemein auf die Geltendmachung des Gottesrechtes nach Außen und Innen zu beziehen ist, deren Name, wie de Wette (a. a. O. S. 247) richtig bemerkt hat, diese Männer eben als Helden des Volkes des Gesetzes erkennen läßt. Die Erzählung, welche das Buch der Richter von den Thaten dieser Schopheten gibt, hebt besonders solche Züge hervor, aus denen erhellt, wie Gott das, was vor Menschen nicht geachtet ist, ja das Niedrigste und Unscheinbarste verwendet, um seinem Volke Hülfe zu schaffen. (So bei Samgar 3, 31., besonders aber in der Geschichte Gideon's, des größten unter den Schopheten vor Samuel, s. Bd. V. S. 151 u. s. w.). Die meisten der Schopheten scheinen, nachdem sie die Rettungsthat vollbracht, bis zum Ende ihres Lebens an der Spitze eines Theils des Volkes geblieben zu seyn; aber wenn auch einige derselben für den Augenblick gewaltig in das Leben einzelner Stämme eingriffen, ging doch von ihnen kein nachhaltiger Einfluß auf das Volk aus, das vielmehr, sobald es sich erleichtert fühlte, wieder in die alten Wege zurücksank. Ein näheres Eingehen auf die Geschichte der Richterzeit — mit ihrem beständigen Wechsel von Abtrünnigkeit des Volkes und

göttlichen Strafheimsuchungen auf der einen Seite, und von Wiederkehr des Volkes zu seinem Gotte und göttlicher Errettung desselben auf der anderen Seite — ist nicht dieses Orts. (S. Bd. XIII. S. 24 ff.) — Aus der geschilderten Lage des Volkes erklärt sich zur Genüge der religiöse Karakter der Richterzeit, die Zerrissenheit des theokratischen Lebens und die Vermischung des Jehovismus mit kanaanäischem Naturdienste, wohin einerseits der Dienst des Baal- oder El-Berith (8, 33. 9, 4. 46), in welchem die jehovistische Bundesidee auf den Baalscultus gepfropft erscheint, andererseits die Trübung des Jehovismus durch den Ephoddienst Gideon's 8, 27. und den Bilderdienst des Micha Kap. 17 u. 18. zu rechnen ist. Man hat häufig aus den Zuständen der Richterzeit gegen die geschichtliche Realität der Theokratie, wie sie in dem Pentateuch und dem Buche Josua vorgeführt wird, argumentirt; die Richterzeit soll nicht den Verfall einer vorher begründeten Ordnung, sondern einen embryonischen Zustand darbieten, in welchem Elemente gährten, aus denen erst später die theokratischen Ordnungen sich herausbildeten. Daß diese Anschauung wenigstens nicht die des Buchs der Richter selbst ist, geht freilich aus 2, 10 ff. deutlich genug hervor; auch zeugt gegen dieselbe das Lied der Debora durch die Art und Weise, wie es 5, 4 ff. die Gegenwart zu der glorreichen Vergangenheit des Volkes in Gegensatz stellt. Wenn das Buch die Cultusordnungen und andere theokratische Institutionen selten erwähnt, so erklärt sich dieß nicht bloß aus seiner bekannten Lückenhaftigkeit und Unvollständigkeit, sondern noch mehr daraus, daß ein Eingehen auf Derartiges dem Buche vermöge seiner ganzen Tendenz ferne lag. Verhält es sich doch in dieser Hinsicht nicht anders mit dem Buche Josua, das anerkanntermaßen im engsten Zusammenhange mit dem Pentateuch steht. Im Uebrigen ist zu vergleichen, was Bd. VIII. S. 353 über den Zustand der Leviten während der Richterzeit, Bd. IV. S. 386 über die Festfeier, Bd. X. S. 650 über den Opfercultus in dieser Periode bemerkt worden ist.

Der Wendepunkt der Richterzeit liegt in der Persönlichkeit **Samuel's** und dem Aufschwung, welchen durch ihn das Prophetenthum nahm. Vorbereitet wurde die neue Wendung der Dinge theils durch den philistäischen Druck, der länger und härter als die früheren Heimsuchungen auf dem Volke lastete, theils durch das Schophetenthum des Eli. Indem nämlich bei Eli die Schophetenwürde nicht auf einem glücklich geführten Kriegszuge oder sonst einer Heldenthat, sondern auf dem Hohenpriesterthum beruhte, so mußte dadurch das Heiligthum wieder an Bedeutung und eben damit die theokratische Gemeinschaft an Kraft in dem Volke gewinnen. Aber der erste Versuch des Volks, in vereinigtem Kampfe das philistäische Joch zu brechen, endete mit einer furchtbaren Niederlage, bei welcher sogar die Bundeslade, die so oft das Volk zum Siege geführt hatte, in die Hände der Feinde fiel (1 Sam. Kap. 4.). Der Druck wurde noch härter; aus 1 Sam. 13, 19. 22. sieht man, daß die Philister das ganze Volk entwaffneten. Der Umstand, daß die Bundeslade, das Vehikel der hülfreichen Gegenwart Jehovah's, in heidnische Hände gefallen war, konnte nicht verfehlen, eine mächtige Wirkung auf das religiöse Bewußtseyn des Volks auszuüben. Die Bundeslade wurde, nachdem sie von den Philistern wieder ausgeliefert worden war, für längere Zeit auf die Seite geschafft; man fragte nicht nach ihr (1 Chron. 13, 3), sie blieb Gegenstand des Grauens, aber nicht des Cultus. Das heilige Zelt wurde von dem verworfenen Silo hinweg nach Nob im Stamme Benjamin verlegt, ohne aber, da es mit der Bundeslade seine wesentliche Bedeutung, die Stätte der Einwohnung Gottes zu seyn, verloren hatte, den religiösen Mittelpunkt des Volkes zu bilden, wenn gleich, wie man aus 1 Sam. Kap. 21 und 22, 17 ff. ersehen kann, der levitische Cultus daselbst fortging. (Im Uebrigen vergl. Bd. XV. S. 116 f.). Das Lebenscentrum des Volkes war jetzt die vom prophetischen Geiste getragene Persönlichkeit Samuel's. Da mit der Verwerfung des Heiligthums die Wirksamkeit des Hohenpriesterthums zurückgedrängt wurde, so ruhte die Mittlerschaft zwischen Gott und dem Volke in dem Propheten, der deshalb auch den Opferdienst vor der Gemeinde verwaltet (s. Bd. X. S. 651). So ward schon

jetzt die Schranke der mosaischen Cultusordnung durchbrochen; daß die Gegenwart Gottes nicht an ein bestimmtes sinnliches Vehikel gebunden sey, sondern daß er überall, wo er mit Ernst angerufen wird, sich hülfreich erweise, bekommt Israel zu erfahren. Der Buß- und Bettag, zu dem Samuel das Volk, nachdem es die Abgötterei ausgestoßen, nach Mizpa im Stamme Benjamin versammelt, wird durch die Hülfe Jehovah's, der zu dem Gebet seines Propheten sich bekennt, ein Tag des Sieges über die Feinde und der Anfang der Befreiung (1 Sam. Kap. 7.). Samuel führt von nun an das Schophetenamt über das ganze Volk (s. Bd. XIII. S. 397), und das Prophetenthum beginnt seine gewaltige Wirksamkeit zu entfalten. (S. hierüber, namentlich über die von Samuel begründeten Prophetenschulen Bd. XII. S. 214 ff.). — Die theokratische Einheit war nun wieder errungen; je mehr aber in dem Volke das nationale Bewußtseyn erstarkt war, desto weniger genügte ihm das Schophetenthum, dessen Bestand von dem unberechenbaren Auftreten einzelner gottbegeister Männer abhing, und das bis dahin immer wieder durch anarchische Zustände, da „ein jeglicher that, was ihm recht däuchte" (Richt. 17, 6. 21, 15), unterbrochen war. Der Mismuth über die Willkür der Söhne Samuel's, so wie (1 Sam. 12, 12) ein gefährlicher Krieg, der von Seiten der Ammoniter drohte, veranlaßte das Volk, die früher an Gideon (Richt. 8, 23) vergeblich gerichtete Forderung eines geregelten Königthums jetzt ernstlich zur Sprache zu bringen. Wie in Folge dessen die Gründung des Königthums unter Wahrung des theokratischen Princips zu Stande kam, und welche Bedeutung überhaupt das Königthum im Organismus der Theokratie hatte, darüber s. die ausführliche Erörterung in Bd. VIII. S. 10 f. Nachdem Saul durch einen siegreichen Krieg sich die Anerkennung beim Volk errungen hatte, zog sich Samuel von der Schophetenwirksamkeit zurück, um hinfort lediglich als Prophet, als Wächter der Theokratie, dem König gegenüberzustehen.

Die Geschichte Israel's während der Zeit des ungetheilten Königthums zerfällt nach den drei Königen in drei karakteristisch verschiedene Abschnitte. Zuerst unter Saul, der anfangs (1 Sam. 28, 9) die reformatorische Thätigkeit Samuel's unterstützte, versucht das Königthum sich von der prophetischen Aufsicht und eben damit von der Unterwerfung unter das theokratische Princip zu emancipiren, unterliegt aber im Kampfe mit demselben. (S. Bd. XIII. S. 432 ff.). Nachdem Saul sein tragisches Geschick erfüllt hat, tritt, da David $7\frac{1}{2}$ Jahre lang nur von Juda anerkannt wird, bereits eine vorübergehende Reichsspaltung ein. Sobald aber David die Krone über ganz Israel erlangt hat, beginnt durch sein kraftvolles Regiment die Zeit der höchsten Blüthe für den israelitischen Staat, welcher jetzt nicht nur seine Selbstständigkeit nach Außen erkämpft, sondern auch seine Herrschaft bis zum Euphrat ausdehnt und so eine gefürchtete Machtstellung unter den Nationen einnimmt. (Vgl. Ps. 18, 44 f.). Doch das Volk Gottes soll seinen Beruf zur Weltherrschaft, die das Wort der Weissagung (Ps. 2) als Ziel der Theokratie bezeichnet, nicht verwirklichen in der Weise eines erobernden Weltstaates; daher die Verurtheilung der von David veranstalteten Volkszählung, die wahrscheinlich die Vollendung der militärischen Organisation des Volkes einleiten sollte (2 Sam. Kap. 24. 1 Chr. Kap. 21. — S. über diese Erzählung Bd. III. S. 305 f., auch Ewald im zehnten Jahrbuch der bibl. Wissenschaft, S. 34 ff.). Dieser Vorgang und das 2 Sam. Kap. 12. Berichtete zeigt, daß auch unter David das Prophetenthum seines Richter- und Strafamtes dem Königthum gegenüber wohl eingedenk war. Im Allgemeinen aber sehen wir jetzt beide Aemter einträchtig zusammenwirken. War doch David durchdrungen von der Idee eines theokratischen Regenten, sein ganzes Leben und Wirken getragen von dem Streben, als Knecht Jehovah's erfunden zu werden, des Gottes, der ihn erkoren und von den Schafhürden genommen, um zu weiden sein erwähltes Volk (Ps. 78, 70—72), und der ihn mit Kraft im Streite umgürtet und über alle seine Widersacher erhöht hatte (Ps. 18.). Um dem Volke die Einigung des Königthums mit der Gottesherrschaft zur Anschauung zu bringen, wurde der nach der Eroberung Jerusalems zum Herrschersitz erkorene Berg Zion durch Einführung der jetzt wieder aus

ihrer Verborgenheit hervorgeholten Bundeslade auch zum Sitz des Heiligthums geweiht. Jerusalem, die Stadt Gottes (Ps. 46, 5), die Stadt des großen Königs (Ps. 48, 3), die festgegründete auf den heiligen Bergen (87, 1), in ihrer festen, abgeschlossenen und rings geschützten Lage selbst Symbol des göttlichen Reichs (125, 1 f.), bildet von nun an den Mittelpunkt des Volkes Gottes, ihre Verherrlichung einen wesentlichen Bestandtheil seiner Heilshoffnung. — Die Institutionen der Theokratie wurden von David besonders durch Organisation des Leviten- und Priesterthums weiter gebildet (s. Bd. VIII. S. 354 ff. Bd. XII. S. 182). — Wie David das Vorbild des theokratischen Königthums wurde, — so daß von seinen Nachfolgern nichts Höheres gesagt werden konnte, als daß sie in David's Wegen gewandelt haben —, so sollte er auch der bleibende Träger desselben werden, vermöge der ihm nach 2 Sam. Kap. 7. durch den Propheten Nathan eröffneten göttlichen Verheißung, welche einen der bedeutungsvollsten Wendepunkte in der Geschichte des göttlichen Reiches bildet. Wie von jetzt an die Vollendung des göttlichen Reiches an einen Davididen geknüpft ist, darüber s. den Art. „Messias" (Bd. IX. S. 411 f.).

Auf David's Kriegs- und Siegesherrschaft folgte unter Salomo eine lange, erst gegen das Ende seiner Regierung getrübte Friedenszeit (1 Kön. 5, 5), die in der Erinnerung des Volkes fortlebte als Vorbild des künftigen großen Gottesfriedens (vgl. Mich. 4, 4. Sach. 8, 10). Durch den Tempelbau erhalten nun nicht bloß die Cultusordnungen für Israel ihre weitere Ausbildung und Befestigung, sondern Salomo hofft auch (1 Kön. 8, 41), daß in diesem Heiligthum von Heiden Jehovah Anbetung dargebracht werden und so von hier aus die Anerkennung des wahren Gottes zu allen Nationen dringen werde. Während durch den aufblühenden Handelsverkehr der geographische Horizont des Volkes sich erweitert, erhebt sich auf dieser Grundlage das Wort der Weissagung von dem großen Friedefürsten, dem die Könige der Erde ihre Schätze darbringen werden (Ps. 72). Wie ferner in Salomo's Zeit, deren Ruhe den Geist zu sinnender Einkehr in sich selbst einlud, die Begründung der alttestamentlichen Chokma fällt, darüber s. Bd. XIV. S. 713 f. Doch hatte Salomo's Regierung bei allem glänzenden Schimmer auch ihre starken Schattenseiten (s. Bd. XIII. S. 336 f.), und als nun vollends der König durch die Errichtung von abgöttischen Heiligthümern in der unmittelbaren Nähe Jerusalems (1 Kön. 11, 7. vergl. mit 2 Kön. 23, 13) die theokratische Ordnung schwer verletzte, erhob sich auf einmal das Prophetenthum, welches, wie es scheint, längere Zeit in den Hintergrund getreten war, um die beleidigte Majestät Jehovah's zu rächen. Nachdem (1 Kön. 11, 11—13) an Salomo ein warnendes Wort ergangen war, erhielt der Ephraimite Jerobeam, ein angesehener Beamter Salomo's, durch den Propheten Ahia die Erklärung, daß zehn Stämme Israel's vom Hause David's abgerissen und unter Jerobeam's Scepter zu einem gesonderten Reiche vereinigt werden sollen. (Zur Beurtheilung dieses Vorganges s. das Bd. XII. S. 218 Bemerkte). Indem Rehabeam durch seinen alle billigen Forderungen des Volkes abweisenden Uebermuth dem herrschsüchtigen Streben Jerobeam's zu Hülfe kam, vollzog sich die politische Spaltung Israel's, die längst vorbereitet war durch die alte Eifersucht der zwei mächtigsten Stämme Ephraim und Juda. (Im Uebrigen s. die Artikel „Jerobeam" und „Rehabeam" und über die Frage, wie die zehn Stämme zu bestimmen seyen, das in Bd. XIV. S. 772 Bemerkte). Mit der Bitterkeit und Hartnäckigkeit, welche dem Bruderhaß eigen ist, bekämpften sich die beiden Reiche fast unaufhörlich; nur in der Zeit Ahab's und Josaphat's und ihrer Söhne bestand ein freundliches Verhältniß zwischen ihnen, aber nicht zu ihrem Heil. Daß auch noch später, etwa unter Usia, dieselben sich einander genähert, eine „Verbrüderung" geschlossen haben, ist eine zur Erklärung von Sach. 9, 13. 11, 14. ersonnene Meinung (s. z. B. Bleek, in den theol. Stud. u. Kritiken, 1852, S. 268 u. 292), die in den geschichtlichen Berichten keinen Grund hat.

Die Darstellung der Geschichte der beiden Reiche, zu der wir nun übergehen, hat

sich nach dem, was bereits theils in der Geschichte des Prophetenthums (s. Bd. XII. S. 218 ff.), theils in den Artikeln über die einzelnen Könige ausgeführt worden ist, auf eine allgemeine Karakteristik unter Hervorhebung der Epoche machenden Momente zu beschränken. — Die Geschichte des Zehnstämmereichs, des Reiches Israel oder, wie es nach seinem Hauptstamm genannt wird, des Reiches Ephraim, ist vom theokratischen Standpunkte aus die Geschichte eines fortgehenden Abfalls von Jehovah und der dagegen vom Prophetenthum ausgehenden Reaktion, bis endlich, da alle Rettungsversuche vergeblich sind, das „sündige Königreich“ (Am. 9, 8) unwiderruflich dem Untergange geweiht wird. In dem meist blutigen Wechsel der Dynastieen, deren während der 2½hundertjährigen Dauer des Reichs (vom J. 975—722 v. Chr.) 9 unter 19*) Königen sich ablösen und nur zwei (die Omri's und Jehu's) den Thron längere Zeit behaupten, in der Zerrüttung durch Parteiungen, Verschwörungen und Bürgerkriege, wobei immer Sünde durch Sünde gestraft wird, wie in dem vielfachen Unglück nach Außen, bekommt das Volk den Ernst der göttlichen Vergeltungsordnung zu erfahren. — Die erste Maßregel, welche Jerobeam nach seiner Thronbesteigung traf, daß er nämlich die politische Trennung der Stämme auch zu einer religiösen machte, führte sofort zum Bruch des neugebildeten Staates mit der Theokratie. Mit dieser konnte die Getheiltheit des Königthums noch insoweit bestehen, als die Einheit des Cultus und andere gesetzliche Ordnungen unangetastet blieben. Aber durch die Einrichtung des schismatischen Bilderdienstes, der an sich schon, als Herabwürdigung des Heiligen Israel's zur Naturmacht eine schwere Versündigung in sich schloß, ferner durch die Aufhebung des gesetzlichen Priesterthums und die Verdrängung der Priester und Leviten, die nun mit anderen treuen Anhängern des Gesetzes in das Reich Juda hinüberwanderten (2 Chr. 11, 13 ff.), wurde das Volk in religiöser Beziehung auf einen ganz anderen Grund gestellt. Wenn auch Jerobeam den geschichtlichen Zusammenhang nicht abbrechen wollte, wie seine Außerung 1 Kön. 12, 18. und der Umstand beweist, daß Vieles von den alten Cultusordnungen auf die neuen Heiligthümer übergetragen worden seyn muß (s. Bd. IV. S. 387 u. Bd. X. S. 652), so war doch von nun an — und es ist dieß für das Zehnstämmereich karakteristisch — die Staatsraison an die Stelle des theokratischen Princips gesetzt, womit es ganz in Uebereinstimmung ist, daß Am. 7, 13. von einem „königlichen Heiligthum“ in Bethel geredet wird. — Nachdem Jerobeam's Dynastie schon mit seinem gewaltsam weggeräumten Sohne Nadab gestürzt, hierauf auch die folgende Dynastie Baësa's wieder in ihrem zweiten Gliede Ela vertilgt worden war und sodann Ela's Mörder, Simri, nach siebentägiger Regierung in den Flammen seines Palastes den Tod gefunden hatte, drohte bereits eine Reichsspaltung, indem ein Theil des Volkes Thibni, der andere Omri anhing. Doch gelang es dem letzteren, die Oberhand zu gewinnen, und es kam nun mit ihm (i. J. 929 v. Chr.) eine freilich nicht lange dauernde ruhigere Zeit des Staats. Die königliche Residenz, die anfangs (1 Kön. 12, 25) in dem alten Hauptorte Ephraim's, Sichem, gewesen, dann von Jerobeam (14, 17. 15, 21) nach Thirza verlegt worden war, erhielt ihre Stätte in dem von Omri erbauten Samaria, nach welcher schnell aufblühenden Stadt das Reich hinfort auch „Reich Samaria“ genannt wurde. (Omri's nächste Nachfolger scheinen sich mehr in Jisreel aufgehalten zu haben — 1 Kön. 18, 45. 21, 1. 2 Kön. 9, 15 —, aber Samaria blieb fortwährend die Hauptstadt). Omri's Politik war augenscheinlich besonders darauf gerichtet, durch Einleitung eines freundlichen Verhältnisses zu den Nachbarstaaten dem Reiche Ruhe nach Außen zu verschaffen. „Das befreundete Verhältniß zum Bruderreiche wurde stehender Grundsatz seines Hauses“ (s. Schlier, die Könige in Israel, S. 183). Mit dem damascenischen Syrien, dessen für Israel so gefährliche Macht Baësa in empfindlicher Weise zu fühlen bekommen hatte, wurde Friede geschlossen, freilich unter Aufopferung israelitischer Städte (1 Kön. 20, 24). Endlich ist auch wohl die Vermählung des Sohnes Omri's, Ahab, mit

*) Wenn nämlich, wie gewöhnlich geschieht, Thibni (1 Kön. 15, 22.) nicht gezählt wird.

der phönicischen Princessin Isebel auf dasselbe Motiv zurückzuführen. Aber eben durch das Letztere wurde eine schlimme Wendung im Innern herbeigeführt. An die Stelle der Verehrung Jehovah's, die bis dahin, wenn auch in abgöttischer Form, Staatsreligion gewesen war, trat auf Betrieb der Isebel der phönicische Baals- und Ascheracultus; die erstere beschloß die thatkräftige Königin ganz zu vertilgen. Wie nun gegen das bereits triumphirende Heidenthum Elia siegreich den Kampf für Jehovah's Sache führte und wie von jetzt an in dem Reiche Samaria eine großartige Wirksamkeit des Prophetenthums sich entfaltete, s. Bd. III. S. 753 ff. und Bd. XII. S. 219 f. Unter Ahab begann auch wieder der Krieg mit Damaskus, der nach schlecht benützten Siegen immer unglücklicher geführt wurde und die Kräfte des Reiches erschöpfte. Nachdem noch zwei Söhne Ahab's, Ahasja und Joram, den Thron eingenommen hatten, wurde (883 v. Chr.) eine neue Wendung eingeleitet durch Jehu, den durch das Prophetenthum eingesetzten König (s. Bd. VI. S. 462 ff.), dessen Dynastie länger, als die anderen alle, nämlich über ein Jahrhundert sich behauptete. Die kräftig, mit Ausrottung des Baalsdienstes begonnene Religionsreform blieb freilich auf halbem Wege stehen, da Jehu es bei der Wiederherstellung des durch Jerobeam begründeten Cultus bewenden ließ. Auch nach außen war der Staat unter ihm und seinem Sohne Joahas noch sehr unglücklich; der ebenfalls durch das Prophetenthum zur göttlichen Geißel über Israel auf den Thron von Damaskus erhobene Hasaël brach zu wiederholten Malen über das Land herein und mißhandelte vornehmlich das ostjordanische Gebiet (vergl. Am. 1, 3), das sogar auf einige Zeit dem damascenischen Reich unterworfen wurde. Doch beginnt mit dem Enkel Jehu's, Joel, eine glücklichere Zeit, und erreicht sogar unter dessen tapferem Sohne, Jerobeam II., der die alten Gränzen des Reichs wieder herstellte, dieses den Gipfel seiner Macht. Doch war die Blüthe desselben nur eine scheinbare, indem im Innern das Verderben immer weiter um sich griff. Die Armen wurden gedrückt, Parteilichkeit herrschte in der Rechtspflege, die Vornehmen in Samaria schwelgten auf ihren Lagern und kümmerten sich nichts um die Wunde Joseph's (Am. 5, 10 ff. 6, 1—6). Unter dem Volke dauerte der Baalsdienst fort (Hos. 2, 13. 15), in synkretistischer Mischung mit dem in abgöttischer Weise geübten Jehovahdienst. An Religionseifer fehlte es dabei nicht; man wallfahrtete nach Bethel und Gilgal, ja nach dem an der südlichen Gränze des Reiches Juda gelegenen Beerseba (Am. 5, 5. vgl. mit 8, 14), man opferte und zehntete, forderte durch öffentlichen Aufruf zu freiwilligen Gaben auf (4, 4 f.). Und um dieses vermeintlichen Gedeihens des religiösen Lebens willen glaubte man des göttlichen Schutzes sich rühmen zu dürfen (5, 14) und forderte spottend das göttliche Gericht, dessen Nahen die Propheten verkündigten, heraus (5, 18). Doch dieses eilte stufenweise seiner Erfüllung entgegen. — In dem achten Jahrhundert beginnt nämlich mit dem Kampfe Assur's und Aegyptens das Ringen der östlichen und westlichen Welt, wobei es sich unter den einander bekämpfenden Reichen zunächst um den Besitz der Staaten Syriens, Phöniciens und Palästina's handelte. Darum sieht Amos, der 6, 14. auf Assur, übrigens noch ohne es zu nennen, als göttliche Zuchtruthe über Israel hinweist, das göttliche Gericht gleich einem Gewitter über alle jene Staaten rollen, worauf es dräuend über dem Reiche Samaria stehen bleibt. Dort aber trat seit dem Tode Jerobeam's II. eine furchtbare innere Zerrüttung ein. Wie durch Combination mehrerer Stellen des Hosea und der BB. der Könige erhellt, war ein Dissidium zwischen dem östlichen und westlichen Theile des Reiches eingetreten, so daß Kronprätendenten aus beiden Theilen sich bekämpften. Nachdem Jerobeam's Sohn Sacharja als Opfer einer Verschwörung das seinem Hause (2 Kön. 10, 30) geweissagte Geschick erfüllt hatte, fiel sein Mörder Sallum selbst wieder nach Monatfrist durch Menahem (771 v. Chr. — Diejenigen, welche Sach. 11, 8. hieher ziehen, müssen noch einen weiteren, in den Geschichtsbüchern nicht erwähnten Kronprätendenten annehmen; daß nämlich in קבל־עם 2 Kön. 15, 10. nicht, wie Ewald meint, ein Name steckt, bedarf kaum bemerkt zu werden). Die Gräuel jener Tage schildert Hos. Kap. 7.

Während der neue König sein Fest feiert, glimmt schon wieder im Verborgenen die Flamme der Empörung; „sie alle glühen wie der Ofen und fressen ihre Richter; alle ihre Könige fallen, keiner von ihnen ruft mich an.“ Indem Menahem, um unter dem Kampfe der Parteien sich auf dem Throne zu befestigen, Phul, den König von Assyrien, zu Hülfe ruft, ist dieser Weltmacht der Weg in das Land gebahnt und die Abhängigkeit Israel's von Assyrien begründet. Dieß die erste Stufe des Gerichts. Israel hat sich selbst auf den welthistorischen Schauplatz gestellt, aber nur, um von jetzt an, statt von den kleineren umwohnenden Völkern gezüchtigt zu werden, den Weltreichen anheim zu fallen, die zu Werkzeugen des göttlichen Gerichtsrathes erkoren sind, um dann nach Erfüllung dieser ihrer Bestimmung selbst gebrochen zu werden (Jes. 10, 5 ff.). Ueber die unselige Schaukelpolitik, die am Hofe in Samaria sich entwickelte und den Kampf des Prophetenthums gegen dieselbe, s. Bd. XII. S. 222. Das Verderben wurde beschleunigt durch Pekach, der nach Ermordung des Sohnes Menahem's, Pekachja, 759 den Thron bestiegen hatte. Das von demselben mit dem alten Erbfeinde, dem damascenischen Reiche, gegen Juda eingegangene Bündniß, das wahrscheinlich die Verstärkung beider Staaten der um sich greifenden assyrischen Macht gegenüber bezweckte, hatte den entgegengesetzten Erfolg. Der von Ahas herbeigerufene assyrische König Tiglatpileser brachte zuerst an Damaskus das von Am. 1, 3 ff. geweissagte Geschick in Erfüllung (s. Bd. III. S. 260) und brach dann über das Reich Samaria herein; das Ostjordanland und der nördliche Theil des westlichen Gebiets wurden abgerissen und die diese Landstriche bewohnenden Stämme in das innere Asien abgeführt (2 Kön. 15, 19). Das war die zweite Stufe des Gerichts, doch auch diesen Schlag nahm das Volk in Samaria mit Uebermuth an: „Ziegelsteine sind eingefallen und mit Quadern bauen wir wieder; Maulbeerbäume sind gefällt und Cedern pflanzen wir nach“ (Jes. 9, 9). Die Vollendung des Gerichts ließ nicht lange auf sich warten. Als König Hosea, der durch Pekach's Ermordung den Thron errungen hatte, gestützt auf das mit Aegypten geschlossene Bündniß, dem assyrischen König Salmanassar den früher zugestandenen Tribut verweigerte, drang dieser in's Land, Samaria wurde nach dreijährigem Widerstande erobert, „die stolze Krone der Trunkenen Ephraim's mit Füßen getreten“ (Jes. 28, 3). Hosea mit seinem Volke wanderte in das Exil (722 v. Chr.). Die den zehn Stämmen angewiesenen Wohnplätze sind wahrscheinlich in Medien und den oberen Landschaften Assyriens zu suchen. (S. Wichelhaus, das Exil der Stämme Israel's, in der Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. 1851. S. 467 ff.). In das entvölkerte Gebiet von Samaria wurden nach 2 Kön. 17, 24 ff. Pflanzvölker aus dem inneren Asien geführt, und zwar nicht, wie es nach der angeführten Stelle scheinen könnte, durch Salmanassar, sondern nach Esr. 4, 2. etwa 40 Jahre später durch Assarhaddon. Dieselben vermischten, durch Landplagen veranlaßt, die Verehrung Jehovah's, als des Landesgottes, mit den aus der Heimat mitgebrachten heidnischen Culten (2 Kön. 17, 26 ff.). Ueber die aus diesen Kolonisten hervorgegangenen Samaritaner siehe Bd. XIII. S. 363 ff.

Die Geschichte des Reiches Juda hat einen wesentlich anderen Karakter, als die des Reiches Israel. Obwohl es viel kleiner war als dieses, zumal nachdem Idumäa, das einzige der Oberhoheitsländer, das bei der Spaltung an Juda überging, seine Unabhängigkeit erkämpft hatte, war es doch dem anderen Reiche überlegen an innerer Stärke. Diese beruhte theils in dem Besitze des wahren Heiligthums mit dem gesetzlichen Cultus und einer einflußreichen Priester- und Levitenschaft, theils in dem Königshause, das nicht, wie die meisten Dynastieen des anderen Reichs, durch Revolution auf den Thron erhoben worden war, sondern die Weihe der Legitimität und eine fest geordnete Erbfolge hatte, und vor Allem durch die Erinnerung an den glorreichen Ahnherrn David und die dessen Geschlecht gegebenen göttlichen Verheißungen geheiligt war. Ueberdieß waren unter den 19 Königen, welche in 387 Jahren von Rehabeam an bis zum Untergange des Staats auf dem Throne David's saßen, wenigstens einige ausgezeichnete

Männer, in denen die Idee des theokratischen Königthums wieder auflebte. So gewann das Reich eine moralische Kraft, welche den wilden Geist des Aufruhrs und der Zwietracht, der das andere Reich zerrüttete, nicht in gleicher Weise aufkommen ließ. Freilich der Widerspruch, in welchem der natürliche Hang des Volkes mit dem sittlichen Geiste des Jehovismus stand, mußte auch hier zu Kämpfen führen, ja der Gegensatz beider war hier um so schroffer, da es zu syncretistischen Mischungen des Heidenthums mit jehovistischen Elementen nicht so leicht kommen konnte; woher es sich erklärt, daß in den Zeiten, in denen das erstere in Juda triumphirte, es in noch gröberer Gestalt hervortrat, als im Reiche Israel. Aber um der festen Grundlage willen, welche der Jehovismus bei dem Bestand der legitimen theokratischen Gewalten im Staate hatte, bedurfte es, um ihn wieder in sein Recht einzusetzen, nicht blutiger Revolutionen, sondern nur wiederholter Reformationen. Der Kampf bewegte sich so mehr im Gebiete des Geistes, wurde aber eben darum durchgreifender und an Entwickelungsformen reicher. Wie die Stellung des Prophetenthums im Reiche Juda eine andere wurde, als im Reiche Israel, ist Bd. XII. S. 223 erörtert worden. — Auf den ersten Blick bietet allerdings die Geschichte des Reichs Juda einen ziemlich einförmigen Wechsel von Abfall von Jehovah und Rückkehr zu demselben. Eine Reihe von Königen läßt die Abgötterei aufkommen, die namentlich in den im Lande zerstreuten Bamoth Stützen findet; solchem Abfalle folgt sofort in hereinbrechendem Unglück die Strafe. Dann kommt wieder ein frommer König, der den gesetzlichen Cultus wieder zur Geltung bringt und das Volk in der Gemeinschaft desselben zusammenzuhalten sich bemüht, bis endlich nach wiederholten Reformen der Abfall und das Verderben so groß werden, daß das Gericht nicht mehr aufgehalten werden kann. In Wahrheit aber durchläuft der Kampf des theokratischen Princips gegen den Abfall des Volks mehrere karakteristisch verschiedene Stadien. In der ersten Periode, welche bis auf Ahas geht, erscheint das Heidenthum, das, nie gänzlich ausgerottet, unter einigen Königen vorübergehend die Oberhand gewinnt, in der Form des alten kanaanäischen Naturdienstes; das Prophetenthum, das übrigens in diesen zwei Jahrhunderten zurücktritt, wirkt noch in Eintracht mit dem Priesterthum; die politischen Beziehungen reichen nicht über die benachbarten Staaten hinaus. In der zweiten Periode tritt Juda auf den welthistorischen Schauplatz, wird hineingezogen in den Conflikt mit der assyrischen Weltmacht, in welchem es, während der Bruderstaat zu Grunde geht, zwar auch Erschütterungen erduldet, aber noch durch wunderbare göttliche Hülfe gerettet wird. Die Bekämpfung des Naturdienstes, welcher durch die vom inneren Asien ausgehenden religiösen Einflüsse nunmehr in veränderter Gestalt auftritt, dauert fort; zugleich aber kommt als neues Element unter den politischen Verwickelungen der Zeit der Kampf des Prophetenthums gegen die falsche Politik hinzu; die Prophetie erhebt sich, indem ihr Gesichtskreis sich erweitert, zur vollen, klaren Anschauung der weltgeschichtlichen Bedeutung des Gottesreichs in Israel. Die dritte Periode beginnt mit der Reformation unter Josia, welche, nachdem vorher die Abgötterei den bis dahin höchsten Grad erreicht hatte, äußerlich die durchgreifendste war, aber das gesunkene Volk nicht zu beleben vermochte, sondern nur eine äußerliche Anschließung an die Cultusordnungen erzeugte. Wenn nun schon die früheren Propheten gegen todte Werkgerechtigkeit und eitles Ceremonienwesen zeugen mußten, so tritt vollends in dieser Zeit die Erstarrung des religiösen Lebens, in die noch mehr als früher auch das Priesterthum hineingezogen wird (s. Bd. XII. S. 184), als karakteristische Erscheinung hervor, während nach Josia's Tod auch die Abgötterei auf's Neue sich erhebt, und in dem Conflikt, in den das morsche Reich mit der chaldäischen Macht tritt, auch für die politische Wirksamkeit des Prophetenthums eine neue Aera sich eröffnet. Diese Periode schließt mit dem Untergang des Staats und der Wegführung des Volkes nach Babel. In der ersten Periode erscheint kein besonders hervorragender Prophet; am ehesten kann Joel als Hauptvertreter des Prophetenthums in dieser Periode betrachtet werden; den Brennpunkt der zweiten Periode bildet die Wirksamkeit des Jesaja, der Hauptprophet der dritten ist

Jeremia. — Im Einzelnen beschränken wir uns auch hier auf die Hervorhebung der Hauptbegebenheiten. Die erste Periode beginnt unter Rehabeam und Abiam mit innerem Verfall und äußerem Unglück. In religiöser Beziehung nahmen beide Könige die Stellung ein, daß sie neben der jehovistischen Reichsreligion das Heidenthum ungehindert wuchern ließen. Eine schwere Bedrängniß brachte der Einfall des ägyptischen Königs Sisak (Bd. XII. S. 599); sie wurde nicht aufgewogen durch Abiam's Sieg über Jerobeam (2 Chron. Kap. 13, wo wir mit Ewald, trotz der sagenhaften Uebertreibung, einen ächt historischen Kern finden), denn die kleine Erweiterung des Reichs durch Eroberung dreier Bezirke des nördlichen Staats kann nicht von Dauer gewesen seyn. Nun folgt unter Assa (955 v. Chr.) die erste Reform, die unter seinem Sohne Josaphat (914), einem der edelsten Fürsten aus David's Stamm, noch mehr befestigt wird (s. Bd. VII. S. 15 und Bd. V. S. 60). Die Treue gegen Gott findet ihren Lohn in dem Siege Assa's über den ägyptisch-äthiopischen König Serach (Bd. I, 559) und in der göttlichen Errettung, welche Juda unter Josaphat bei dem 2 Chron. Kap. 20 berichteten Anlasse erfuhr. Nach Josaphat's Tod folgt wieder innerer und äußerer Verfall. Was dieser König für die Verbreitung religiöser Erkenntniß unter dem Volke gethan hatte, konnte keine dauernde Frucht tragen. Denn jene aus hohen Beamten, Priestern und Leviten zusammengesetzte Commission, die er zu religiöser Unterweisung des Volkes das Land bereisen ließ (2 Chr. 17, 7—9), war keine bleibende Einrichtung. Und doch war in dieser Beziehung in den theokratischen Ordnungen unläugbar eine Lücke auszufüllen, da für die Masse des Volks die Fortpflanzung der religiösen Erkenntniß vorzugsweise an die Familienüberlieferung geknüpft war, die selbst wieder nicht auf ein unter dem Volke verbreitetes Lehrwort, sondern fast nur auf die Ausübung geheiligter Bräuche und Ordnungen (s. z. B. 2 Mos. 12, 26) sich stützte. Um so leichter ist es zu erklären, daß, sobald ein König mit schlimmem Beispiel voranging, die Masse des Volks alsbald wieder in den dem fleischlichen Hange des Menschen ohnehin zusagenden Naturdienst zurückfiel. Dieß geschah unter Josaphat's Sohn, Joram, der noch während des Lebens seines Vaters die Regierung angetreten zu haben scheint. (Wenigstens werden die Schwierigkeiten, welche hier in den chronologischen Angaben sich finden, durch Annahme einer Mitregentschaft am Leichtesten beseitigt, s. Bd. VII. S. 6 und Schlier, die Könige in Israel, S. 121 f. und 224, der nur in 2 Chron. 21, 4. zu viel hineingelesen hat, wenn er Joram sogar seinen königlichen Vater in festen Gewahrsam nehmen läßt). Joram war einer der schlimmsten Könige Juda's; die von seinem Vater gepflegte Freundschaft mit dem nördlichen Reiche trug jetzt üble Frucht. Beherrscht von seiner Gemahlin Athalja wurde er ein eifriger Anhänger des phönicischen Götzendienstes, der nun in Jerusalem selbst (s. 2 Kön. 11, 8) durch Errichtung eines Baalstempels zu öffentlicher Ausübung kam. Das Gericht ließ nicht lange auf sich warten; Edom fiel ab und behauptete in glücklichem Widerstande seine Unabhängigkeit, Philister und Araber brachen in das Land ein und eroberten und plünderten sogar Jerusalem. In Folge dieser Invasion wanderten viele Judäer als Sklaven in die Ferne (Jos. 4, 3. 6. Am. 1, 6); so beginnt um diese Zeit (zwischen 890 und 880) bereits die Gola Israels. Als Joram's Sohn, Ahasja (Joahas, s. Bd. I. S. 188), nach kaum einjähriger Regierung mit Ahab's Hause den Tod in Jisreel gefunden hatte, schaltete Isabel's würdige Tochter unumschränkt in Jerusalem (s. Bd. I. S. 570 f.). Den Mannesstamm des Davidischen Hauses, der dadurch, daß Joram seine sämmtlichen Brüder ermordet (2 Chron. 21, 4) und selbst bei dem Einfall der Araber alle seine Söhne außer dem jüngsten eingebüßt hatte (21, 17. 22, 1), sehr zusammengeschmolzen gewesen seyn muß, wollte sie vollends vertilgen. Nur ein kleiner Sohn des Ahasja, Joas, entging von seiner Tante, der Gemahlin des Hohenpriesters Jojada, gerettet und im Tempel versteckt, der Verfolgung (Bd. VI. S. 716). Nun aber zeigte sich, wie mächtig die Priesterschaft unter Josaphat geworden war. Nach sechs Jahren gelang es Jojada (siehe Bd. VI. S. 788) durch einen rasch ausgeführten Schlag, Joas auf den Thron zu er-

heben, worauf eine Erneuerung des theokratischen Bundes und die Austilgung des Baalscultus erfolgte (2 Kön. Kap. 11). Nun folgte in den etwa 17 Jahren, während welcher der junge König unter Jojada's Leitung stand, eine bessere Zeit, in der der Jehovahdienst in voller Blüthe stand; und daß dieß kein bloß äußerliches Wesen war, erhellt aus dem Buche des Propheten Joel, das wahrscheinlich in diese Zeit zu versetzen ist (s. Bd. VI. S. 720. Bd. XII. S. 224). Die Bußfertigkeit, welche das Volk unter einer schweren Landplage zeigt, erweckt die prophetische Hoffnung, daß das im Anzuge begriffene Endgericht, über Juda beschworen, gegen die Heiden sich wenden und durch dasselbe die Wiederkehr der in der Zerstreuung befindlichen Glieder des Bundesvolks und die Vollendung des letzteren zur Geistesgemeinde werde vermittelt werden. Aber einen ganz anderen Karakter trug die zweite Hälfte der Regierung des Joas, in der wieder der Baalsdienst neben dem Jehovahdienst aufkam, der dagegen eifernde Prophet Sacharja, der Sohn Jojada's, als Blutzeuge fiel, hierauf ein sehr unglücklicher Krieg gegen die Syrer folgte, nach welchem Joas das Opfer einer Verschwörung wurde. Dasselbe Schicksal hatte sein Sohn Amazja (Bd. I. S. 270) nach einer Anfangs, besonders im Kampfe gegen Edom, glücklichen, im weiteren Verlaufe aber durch einen verhängnißvollen Krieg gegen König Joas von Samaria höchst unglücklichen Regierung. In dem letzteren Kriege wurde Jerusalem abermals erobert (2 Kön. 14, 8—14. 2 Chr. 25, 17 ff.). In größter Zerrüttung überkam (810 v. Chr.) das Reich Usia (Asarja); aber von nun an erhob sich, während das nördliche Reich unter Jerobeam II. nur eine kurze Blüthezeit hatte, Juda in den 68 Jahren, welche die Regierung Usia's und Jotham's (Bd. VII. S. 43) befaßte, zu einer Macht, wie es sie seit der Spaltung nicht gehabt hatte. Im Süden wurde Edom bezwungen und der Staat wieder bis an den älanitischen Meerbusen ausgedehnt, im Westen mußten die Philister sich unterwerfen, im Osten kamen Moab und Ammon von dem Reich Samaria weg in die Zinsbarkeit von Juda; ein gewaltiger Heerbann wurde errichtet, das Land durch Festungen geschirmt, Jerusalem selbst noch stärker befestigt; dabei blühten Landbau und Handel. Usia stand im Anfange seiner Regierung unter dem Einflusse eines Propheten Sacharja (2 Chr. 26, 5); aber der Eingriff, den er sich später in das Recht der Priester erlaubte (2 Chr. 26, 16 ff.), läßt das Streben erkennen, dem Königthum in Juda eine ähnliche, das Priesterthum in sich aufnehmende Stellung, wie es sie im anderen Reiche hatte, zu verschaffen. Im Allgemeinen wurde zwar unter Usia und Jotham die theokratische Ordnung aufrecht erhalten; doch war der sittlich-religiöse Zustand des Volks kein erfreulicher. Mit der Macht und dem Reichthum nahm nicht bloß Ueppigkeit und Hoffart überhand, sondern drang auch heidnisches Wesen ein (Jes. 2, 5—8. 16 ff. 5, 18—23); der Höhencultus hatte seinen ungestörten Fortgang (2 Kön. 15, 35), ja auch eigentliche Abgötterei, wahrscheinlich nach Art des in Bethel geübten Bildercultus, muß an einigen Orten des Landes, namentlich zu Beerseba (Am. 5, 5. 8, 14) und zu Lachis (Mich. 1, 3) ausgeübt worden seyn. Daher weissagt Jesaja in dieser Zeit, den vornehmen Spöttern (5, 19 ff.) zum Trotz, den großen Tag Jehovah's, der über alles Hohe und Stolze ergehen solle, damit es erniedrigt werde (2, 12 ff.). Das Gericht, das über das Reich Israel bereits im Gange war, sollte nun auch an Juda beginnen (6, 9—13), doch hier, wo noch nicht Alles faul war, in längeren Stadien sich erfüllen.

Der erste Stoß traf das Reich unter dem schwachen, der Abgötterei, die auch in Jerusalem wieder zu öffentlicher Ausübung kam, ergebenen Ahas (von 742 v. Chr. an; s. Bd. I. S. 188), durch den bereits erwähnten Krieg, mit welchem die verbündeten Könige von Israel und Damaskus, Pekach und Rezin, Juda überzogen. (S. hierüber Caspari, über den syrisch-ephraemitischen Krieg, Univ.-Programm von Christiania, 1849, auch Movers, kritische Untersuchungen über die Chronik, S. 144 bis 155.) Die Berichte über diese epochemachende Begebenheit 2 Kön. 16, 5 ff. und 2 Chron. 28, 5 ff., wozu noch Jes. c. 7. kommt, sind wahrscheinlich in folgender Weise zu vereinigen. Der Krieg hatte schon unter Jotham begonnen, jedoch, wie es scheint,

ohne bedeutendere Erfolge. Dagegen unter Ahas folgte ein Unglück über das andere. Im Norden wurde in furchtbarer Schlacht die jüdische Kriegsmacht durch Pekach vernichtet, im Süden durch Rezin der Hafenplatz Elath weggenommen, das Joch der Edomiter gebrochen, deren Schaaren nun vom Süden her in das Land einfielen, während im Westen die Philister es beunruhigten. So finden wir in dem Zeitpunkt, in welchen Jes. Kap. 7. versetzt, nichts mehr von dem Heerbann und sonstigem kriegerischem Apparat, mit dem Usia und Jotham das Land geschirmt hatten; es bleibt den feindlichen Königen nichts mehr zu thun übrig, als mit vereinter Macht zum Angriff auf Jerusalem selbst zu schreiten. In dieser Noth wird dem verzagenden Ahas von Jesaja vergeblich die Hülfe Jehovah's angeboten; ungläubig und heuchlerisch weist Ahas den Propheten von sich, da er bereits den Beistand des assyrischen Königs Tiglatpileser angerufen hatte, der ihm so zu Theil wird, daß Ahas das wird, wofür er sich erklärt hatte (2 Kön. 16, 17), nämlich des assyrischen Königs Knecht. Eine bessere Zeit brach für Juda unter Hiskia an (727 v. Chr.). Wie dieser das zweifache Ziel verfolgte, den Staat sowohl in religiöser, als in politischer Beziehung wieder zu heben, wie aber die Cultusreform mehr nur zur Herrschaft eines äußerlichen Ceremonienwesens führte und andererseits die Politik der Adelspartei in Jerusalem den Staat an den Rand des Untergangs brachte, vor dem ihn die wunderbare Vernichtung des Heeres Sanherib's bewahrte: dies Alles ist bereits Bd. VI. S. 151 ff. dargestellt worden. Von der assyrischen Macht war fortan, wenn auch Hiskia's Nachfolger, Manasse, sie noch einmal unter Assarhadon zu fühlen bekam, eine dauernde Gefahr für Juda's Bestand nicht mehr zu fürchten. Aber an ihre Stelle sollte, wie Jesaja bei der 2 Kön. 20, 12 ff. Jes. Kap. 39. berichteten Veranlassung weissagt, die damals kühn aufstrebende chaldäische Macht treten, um das Gericht an Juda zu vollenden. Diesem Gerichte war nämlich Juda unter Manasse (von 698 an — s. Bd. VIII. S. 777) und Amon (643 — s. Bd. I. S. 285) schnell entgegengereift. Die 2 Chr. 33, 11 f. berichtete Sinnesänderung Manasse's kann nicht von durchgreifender Wirkung auf das Volk gewesen seyn und die Früchte derselben wurden jedenfalls durch Amon wieder vereitelt. Das Heidenthum, welches jetzt unter dem Volke herrschte, hatte in Folge des assyrischen Einflusses seit Ahas einen anderen Karakter, als das frühere. Der alte kanaanäische Baal's-, Aschera- und Astartendienst dauert allerdings noch fort (vgl. besonders 2 Kön. 21, 3. 7), doch nur in untergeordneter Weise. In den Vordergrund ist jetzt der assyrische Feuer- und Gestirndienst getreten und wahrscheinlich im Zusammenhange mit dem ersteren kam nun auch der Molochdienst wieder auf, der seit mehreren Jahrhunderten zurückgetreten war. Demselben hatte Ahas (2 Kön. 16, 3) wieder sich hingegeben; sein Hauptsitz wurde das Thal Hinnom bei Jerusalem (2 Kön. 23, 10. 2 Chr. 33, 6. Jer. 7, 31). Dem ebenfalls schon von Ahas (2 Kön. 23, 12) ausgeübten Gestirndienst wurden von Manasse in ganz Jerusalem Altäre aufgerichtet und sogar der Tempel geweiht (2 Kön. 21, 5. 23, 5. 11. Jer. 7, 30. vgl. mit 8, 2); gegen die treuen Jehovahdiener, namentlich die Propheten, erging blutige Verfolgung (s. Bd. XII. S. 226). Daß durch die Einführung oberasiatischer Culte das religiöse Leben des Volks zu einer höheren Entwickelung geführt worden sey, ist eine gründlich verkehrte Meinung. Es wurde dadurch nur der Religionssyncretismus, der immer ein Zeichen der Schwäche ist, gesteigert und so die Versumpfung des religiösen Lebens befördert. In diese wurde jetzt auch das Priesterthum und Prophetenthum hineingezogen (Zeph. 3, 4. Jer. 2, 26 f. — siehe Bd. XII. S. 184 u. 228 f.). Hiernach konnte der Erfolg der letzten Reformation unter Amon's Nachfolger, Josia (von 641 an — s. Bd. VII. S. 33 ff.), nicht zweifelhaft seyn. So durchgreifend die Strenge war, mit welcher der König, besonders seit der Auffindung des Gesetzbuchs gegen die Abgötterei verfuhr, so war doch damit die heidnische Gesinnung nicht auszurotten und wurde durch die Maßregeln des Königs mehr nur eine äußerliche Herrschaft der gesetzlichen Cultusformen, als eine Glaubens- und Sittenreinigung erzielt. In fleischlicher Sicherheit meinte das Volk durch Herstel-

lung der äußeren gesetzlichen Form Gott genug gethan zu haben und darum dem gerichteten Bruderstaat gegenüber noch des göttlichen Schutzes sich rühmen zu dürfen. Dagegen erkennen die wahren Propheten die Rettungslosigkeit der Lage; durch eindringliche Bußpredigt zu retten, was sich noch will retten lassen, und die Treuen durch Hinweisung auf die unter dem bevorstehenden Einsturz des Staates doch siegreich sich anbahnende Vollendung des Gottesreichs zu trösten, ist jetzt ihr Beruf. — Der Einfall der Scythen in Vorderasien (Herod. I, 104 f.) scheint dem Reiche Juda keine besondere Gefahr gebracht zu haben; er berührte dasselbe wahrscheinlich nur an seinen Gränzen. Als dagegen König Necho von Aegypten, die Bedrängung Ninive's benützend, die Pläne seines Vaters zur Unterwerfung Vorderasiens wieder aufnahm und mit einem Heere in Palästina erschien, wollte ihm Josia, der guten Grund hatte, die Festsetzung der Aegypter in Syrien zu verhüten, den Weg verlegen. Bei Megiddo, auf der Hochebene Esdraelon's, kam es zur Schlacht; das jüdische Heer wurde geschlagen, Josia fiel und mit ihm die letzte Hoffnung des sinkenden Staats (610 v. Chr. — 2 Kön. 23, 20 f. 2 Chr. 35, 22—25, vgl. Sach. 12, 11. — s. Bd. VII. S. 37. Bd. X. S. 257). Während Necho, ohne zunächst seinen Sieg weiter zu verfolgen, dem Euphrat zueilte, wurde zu Jerusalem Joahas (Sallum Jer. Kap. 22 — s. Bd. VI. S. 716), ein jüngerer unter den Söhnen Josia's, durch den Volkswillen auf den Thron erhoben, worauf der ältere Eljakim sich selbst Necho übergeben zu haben scheint. Joahas wurde nach dreimonatlicher Regierung in das ägyptische Lager nach Ribla an der Nordgränze Palästina's berufen, dort gefangen gesetzt und an seine Stelle Eljakim mit dem veränderten Namen Jojakim zum ägyptischen Vasallenkönig in Jerusalem ernannt, Joahas aber nach Aegypten geschleppt, wo er starb (2 Chr. 36, 1 ff. 2 Kön. 23, 31 ff. Jer. 22, 10—12). Unter dem schwachen Jojakim (s. Bd. VI. S. 789), der durch seine Prachtliebe das ausgesogene Volk noch mehr erschöpfte (vgl. Jer. 22, 13 ff.), wurde die ganze Reform des Josia wieder zurückgedrängt; die Abgötterei trat wieder offen hervor. Inzwischen wurde im vierten Jahre des Jojakim die Völkerschlacht bei Carchemisch (s. Bd. X. S. 252) auch für Juda's Geschick entscheidend. In prophetischem Geiste verkündigt nun Jeremia (Kap. 25) die göttliche Bestimmung der chaldäischen Macht und die 70jährige Dauer ihrer Herrschaft über das Volk Gottes und die Nationen ringsum. Ueber die Frage, wann Nebukadnezar zum ersten Male nach Jerusalem gekommen und in Folge davon die erste jüdische Deportation erfolgt sey, siehe außer Bd. III. S. 275 nun auch Zündel, kritische Untersuchungen über die Abfassung des Buches Daniel 1861, S. 19 ff. Ueber die sonstigen, in den Berichten über Jojakim liegenden Schwierigkeiten, siehe außer dem Art. über Jojakim besonders Marcus v. Niebuhr, Gesch. Assur's und Babel's S. 375 f. — Auf Jojakim folgte im Jahre 599 sein Sohn Jojachin (s. Bd. VI. S. 787), der aber bereits nach drei Monaten durch Nebukadnezar entthront und sammt Adel, Kriegsvolk und Priestern nach Babel geführt wurde. Dieß die zweite Deportation; der Kern des Volks befand sich nun im Exil. An Jojachin's Stelle machte Nebukadnezar einen noch übrigen Sohn des Josia, Matthanja, unter dem Namen Zedekia, zum König. Dieser, ein schwacher Fürst, stand in schimpflicher Abhängigkeit von den Emporkömmlingen, welche jetzt die Macht an sich gerissen hatten. Dem Nebukadnezar hatte er Treue geschworen (2 Chr. 36, 13); ihm bezeugte er seine Ergebenheit wie durch eine Gesandtschaft im Anfange seiner Regierung (Jer. 29, 3), so durch eine persönliche Reise nach Babel im vierten Jahre (Jer. 51, 59). Aber jene Partei sann auf Abfall von Babel, den Zedekia endlich trotz der drohenden Warnung Jeremia's (s. Bd. XII. S. 228) im neunten Jahre durch Abschließung eines Bündnisses mit dem ägyptischen König Hophra offen hervortreten ließ (vergl. Ezechiel Kap. 17). Sofort erschien Nebukadnezar mit Heeresmacht, das Land wurde verwüstet, die Festungen umzingelt, Jerusalem machte sich zu hartnäckigem Widerstande bereit. Vergeblich rieth Jeremia zur Uebergabe der Stadt; die Unterbrechung, welche die Belagerung durch das Herbeieilen Hophra's erlitt, steigerte den Uebermuth der herrschenden

Partei. Den weiteren Verlauf s. Bd. X. S. 254, vgl. mit Bd. VI. S. 481. Während ungeachtet der heldenmüthigen Vertheidigung der Stadt die Gefahr immer größer wurde und der Hunger schrecklich unter den Belagerten wüthete (Klagl. 2, 20. 4, 9. 10), erhob sich mitten aus dem ihn umgebenden Jammer des Sehers Wort voll triumphirender Gewißheit zur Verkündigung der der Gottesstadt und dem Bundesvolke bevorstehenden herrlichen Zukunft, und weissagte, während die bisherige Form des Gottesstaats zertrümmert wurde, den neuen Bund und das in demselben zu stiftende ewige Gottesreich (Jer. Kap. 30—33). — Die Zerstörung Jerusalems und die dritte Deportation des Volkes vollzog der chaldäische Feldherr Nebusaradan (588 v. Chr.). Ueber die Zahlangaben, in Betreff der Deportirten, s. Bd. I. S. 649. — In grimmiger Schadenfreude eilten die umwohnenden Völker, besonders die Edomiter, herbei, um an dem Schicksal des verhaßten Volkes sich zu weiden (Ps. 137, 7. Klagl. 4, 21. Ezech. 35, 15. 36, 5); in der Wüste und im Gebirge wurden die Flüchtlinge gehetzt (Klaglieder 4, 19) und mußten mit Lebensgefahr ihren Unterhalt suchen (5, 9). Ueber den im Lande zurückgelassenen Rest des Volkes, an den sich bald eine Anzahl wiederkehrender Flüchtlinge anschloß, setzte Nebukadnezar den Gedalja als Statthalter (s. Band IV. S. 699). Nach Ermordung desselben beschlossen die kaum wieder angesiedelten Juden aus Furcht vor der Rache des chaldäischen Herrschers, ungeachtet der Warnungen Jeremia's, nach Aegypten zu ziehen, wohin ihnen der Prophet folgte, um auch dort unter ihnen sein Strafamt zu üben (Jer. Kap. 40—44). Seine Weissagungen 43, 8—13 und 44, 30. gingen in Erfüllung. Im fünften Jahre nach Jerusalems Zerstörung griff Nebukadnezar Aegypten an und führte wieder eine Schaar Juden nach Babel (Jos. Ant. X, 9. 7. — Zweifel gegen diesen Bericht s. Bd. X, S. 254). Ob dieß die Jer. 52, 30. erwähnte Deportation ist, oder ob letztere einen in Palästina noch vorhandenen Rest traf, läßt sich nicht entscheiden. Judäa lag jedenfalls verödet (vergl. Sach. 7, 14. 2 Chron. 36, 21), insoweit nicht die Nachbarvölker, besonders Philister und Edomiter, dasselbe besetzten. Namentlich müssen die Letzteren, die längst ein Gelüste nach israelitischem Gebiete hatten (Ezech. 35, 10), des südlichen Theils des Landes sich bemächtigt haben (s. griech. B. Esr. 4, 50); erscheint doch Hebron nicht bloß noch in der makkabäischen Zeit von ihnen besetzt (s. Bd. V. S. 621), sondern wird noch selbst von Josephus (b. jud. IV, 9. 7.) zu Idumäa gerechnet.

Die Lage der Juden im Exil (vgl. Bd. I. S. 650) scheint Anfangs, so viel man aus Ezechiel und Jeremia (vgl. z. B. 29, 5—7) errathen kann, nicht besonders drückend gewesen zu seyn. Das Volk blieb abgesondert mit seiner Stammverfassung (s. Bd. XIV. S. 773), nach dem Talmud unter eigenen Oberhäuptern; in der apokryphischen Erzählung von der Susanna wird vorausgesetzt, daß die Juden in Babel eine eigene Gemeinde bildeten, welche ihre besondere Gerichtsbarkeit hatte. Doch für den ächten Israeliten konnte in der Entfernung von dem heiligen Boden kein wahres Glück erblühen (Ps. 137). Ein fortdauernder Trauerzustand war es, „unreines Brod essen zu müssen unter den Heiden" (Ezech. 4, 13. vgl. mit Hos. 9, 3 f.). Auch mahnte ja dasselbe Weissagungswort, dessen Wahrhaftigkeit in den ergangenen Gerichten sich erwiesen hatte, der Stunde zu harren, da Babel, der Hammer der Welt, durch einen Gewaltigeren zerschlagen werden (Jer. Kap. 50) und mit dem Gericht über Babel Israels Erlösung anbrechen würde. Für diese Zukunft sollte Israel im Exil aufbewahrt werden; es sollte der untreuen Gattin gleichen, die, obwohl aus der ehelichen Gemeinschaft verstoßen, doch keinen Scheidebrief empfängt und darum keines Anderen werden darf (Hos. Kap. 3. Jes. 50, 1). — Freilich war auch jetzt noch bei Manchen durch das ergangene Gericht der Hang zur Abgötterei nicht gebrochen (vgl. Ezech. 14, 3. Jes. 63, 3 ff.). Dasselbe wird Jer. 44, 8. von den nach Aegypten geflohenen Juden berichtet; ja, der dortige abgöttische Haufe war (a. a. O. V. 17 ff.) geneigt, das hereingebrochene Unglück auf Rechnung der durch Josia's Reform herbeigeführten Unterdrückung heidnischer Culte zu setzen. Um so wichtiger war es, daß, da der levitische Cultus auf heidnischem Boden

nicht fortgehen durfte (s. schon Hos. 9, 4), wenigstens diejenigen gesetzlichen Institutionen, die nicht an das heilige Land geknüpft waren (wie namentlich die Sabbathfeier), als ein das Volk von den Heiden trennender Zaun, aufrecht erhalten werden. Daher dringen die exilischen Propheten, denen während der Suspension der beiden anderen theokratischen Aemter die Wahrung der theokratischen Ordnung ausschließlich anheimgegeben war, nachdrücklich auf die Haltung derartiger Ordnungen, so sehr sie andererseits die äußerliche Gesetzlichkeit bekämpfen, die während des Exils bei einem Theil des Volks sich entwickelte. S. hierüber das Bd. XII. S. 229 ff. Ausgeführte. Ebendaselbst ist auch bereits auf die Mission hingewiesen worden, welche das israelitische Prophetenthum während des Exils an dem Heidenthum zu erfüllen hatte. — Im weiteren Verlaufe des Exils muß der Druck des Volks sich gesteigert haben (vgl. Jes. 14, 3. 47, 6. 51, 13. 23). Hiezu mag ein Zweifaches beigetragen haben, einerseits das aufrührerische Treiben solcher Juden, welche die von Gott vorbehaltene Stunde der Erlösung nicht in Geduld abwarten wollten, vielmehr zu eigenmächtiger Selbsthülfe griffen (vgl. Jes. 50, 11), andererseits das unerschrockene Zeugniß, das die Treuen für den lebendigen Gott und sein Wort gegenüber dem Heidenthum, beziehungsweise den Abtrünnigen unter dem Volke selbst ablegten. Die ganze prophetische Anschauung von dem durch Leiden bewährten und verherrlichten Knechte Gottes (Jes. Kap. 40 ff.) ruht auf dem Grunde solcher exilischer Leidenserfahrungen, in denen der Kern des Volkes geläutert wurde.

Nachdem Cyrus den medisch-babylonischen Thron bestiegen hatte, ertheilte er sofort im ersten Jahre (536 v. Chr.) den Juden die Erlaubniß zur Rückkehr nach Palästina und zum Wiederaufbau des zerstörten Tempels (2 Chron. 36, 22 f. Esr. 1, 1 f.). Er forderte die übrigen Bewohner der Orte, wo Israeliten angesiedelt waren, auf, die Wandernden zu unterstützen und ihnen Beiträge für den Tempelbau zu reichen (Esr. 1, 4), gab selbst die von Nebukadnezar weggeführten heiligen Gefäße zurück (1, 7 ff. 6, 5), und wies außerdem aus den königlichen Einkünften nicht bloß eine Unterstützung für den Tempelbau, sondern auch Naturallieferungen für den neu herzustellenden Opferdienst an (6, 4. 8 ff.). So wie die Sache in den alttestamentlichen Berichten dargestellt ist, kann die Handlung des Cyrus nur aus dem religiösen Interesse, das er an den Juden nahm, erklärt werden. Es ist nur von einer Entlassung der Juden zum Behuf der Wiederherstellung ihres Cultus die Rede, und keine Spur von politischen Zwecken, die Cyrus etwa verfolgt haben könnte, daß er nämlich die neue Ansiedlung zur Bändigung anderer besiegter Nationen habe verwenden oder für die in Aussicht genommene Eroberung Aegyptens einen Stützpunkt habe gewinnen wollen u. dergl. (s. z. B. Winer, Real-Lex. I, 241). Zeigt doch der weitere Verlauf der Geschichte deutlich, daß man am persischen Hofe ganz und gar nicht gesonnen war, die Juden wieder zu einem politischen Gemeinwesen erstarken zu lassen (vgl. das Bd. XII. S. 231 Bemerkte). — Unter Anführung des Davididen Serubabel (Scheschbazar — s. Bd. XIV. S. 285), des Stammfürsten von Juda (Esr. 1, 8), der zum Statthalter ernannt worden war und des Hohenpriesters Josua zogen (Esr. 2, 64. Neh. 7, 66) 42,360 Israeliten mit über 7000 Sklaven und Sklavinnen nach Palästina zurück. Hierunter war neben einer unverhältnißmäßig großen Zahl von Priestern vorzugsweise der Stamm Juda vertreten (s. über die Stammverhältnisse der neuen Kolonie Bd. XIV. S. 773 in Verbindung mit Bd. VIII, 357 und Bd. XII, 184 ff.). Die jüdische Tradition, daß nur die Niedrigsten und Aermsten zurückgekehrt, dagegen die Angeseheneren und Reicheren in Babel geblieben seyen, mag relative Wahrheit haben; doch zeigen die Angaben über die Beiträge zum Tempel (Esr. 2, 68 f. Neh. 7, 70—72), daß auch wohlhabende Leute unter den Zurückkehrenden sich befanden. — Nach dem griechischen Buch Esra (5, 1—6, wo aber der persische König irrthümlich Darius genannt wird, — s. über diese Stelle Bertheau im exegetischen Handbuch zu Esra u. s. w. S. 26 ff.) erfolgte die Rückkehr auf den heiligen Boden im Anfange des Nisan des zweiten Jahres des Cyrus; persische Reiterei hatte die Wandernden geleitet, um sie in den Besitz Jerusalems zu setzen.

Sofort aber zerstreuten sich die Ankömmlinge, um die alten Erbsitze ihrer Familien wieder aufzusuchen. Doch können die Angaben Esr. 2, 1. 70. Neh. 7, 6, „daß ein Jeglicher in seine Stadt zurückgekehrt sey," nicht im strengsten Sinne genommen werden; denn das Gebiet, das von der neuen Kolonie besetzt wurde, umfaßte weit nicht das Gebiet des vorexilischen Reiches Juda, sondern scheint sich, — wie man besonders aus den Esr. 2, 18—32. Neh. 7, 25 ff. erwähnten Städtenamen schließen darf, — im Wesentlichen auf Jerusalem und die benachbarten Bezirke der alten Stammgebiete von Juda und Benjamin beschränkt zu haben. Zum Wiederaufbau des Tempels wurden ohne Verzug die nöthigen Vorbereitungen getroffen (Esr. 2, 68. 3, 7); zunächst aber versammelte sich das Volk um einen Altar, bei dem am ersten des siebenten Monats der regelmäßige Opferdienst begann. Im zweiten Monat des darauf folgenden Jahres wurde der Grundstein zum Tempel gelegt; bei dieser Feier zeigte sich, welche frische Begeisterung die neugesammelte Gemeinde durchdrang (Esr. 3, 8 ff.). Hatte doch Jehovah „herabgeschaut von seiner heiligen Höhe, zu hören das Aechzen Gefangener, zu lösen die Söhne des Todes"; darum durfte das Volk jetzt auch der weiteren Erfüllung des prophetischen Wortes, dem Anbruch der Herrlichkeit Zions und der Vereinigung aller Nationen zum Dienste Jehovah's entgegensehen (vgl. Ps. 102, 20—23. — Vielleicht gehören in jene Zeit die Jubelpsalmen 96—99, die in fröhlicher Zuversicht das alsbaldige Kommen Jehovah's zum Gericht über die heidnische Welt und zur Aufrichtung seines Reiches auf Erden verkündigen). Aber noch sollte die neugepflanzte Gemeinde durch schwere Prüfungen hindurchgehen. Die Samaritaner mit ihrer Forderung, am neuen Tempel Antheil zu bekommen, abgewiesen, rächten sich dadurch, daß sie durch Ränke beim persischen Hofe den Tempelbau zu hintertreiben wußten, der nun bis in das zweite Jahr des Darius Hystaspis liegen blieb (Esr. 4, 1—5). Die Meisten versetzen in diese Zwischenzeit das Esr. 4, 6—22. Erzählte, indem sie unter Achaschwerosch den Cambyses, unter Artaschaschta den Pseudosmerdes verstehen. (So noch Köhler, die Weissagungen Haggai's, S. 17 ff.). Wahrscheinlich aber hat man, wie Kleinert (Dorpater Beiträge zu den theologischen Wissenschaften, Bd. I. S. 5 ff.), Schulz (in der Abhandlung Cyrus der Große, Studien u. Kritik. 1853, S. 685 ff.) und Bertheau (exeget. Handb. zu Esra und Nehem. S. 69 ff.) nachgewiesen haben, dort in Achaschwerosch wie anderwärts den Xerxes, in Artaschaschta den Artaxerxes zu sehen, wonach jener Abschnitt die Anfeindungen berichten würde, welche unter den genannten Königen gegen den Bau der Stadt Jerusalem und ihrer Mauern erhoben wurden. — Da sich allmählich Schlaffheit und Muthlosigkeit des Volkes bemächtigt hatten, wurden im zweiten Jahre des Darius Hystaspis die Propheten Haggai und Sacharja (s. Bd. V, 471 und Bd. XII, 231) erweckt, um die Wiederaufnahme des Tempelbaus zu betreiben und von der Aermlichkeit der Gegenwart hinweg den Blick des Volkes auf die Vollendung des Heils zu richten, welche durch die im Anzug begriffene Völkerbewegung herbeigeführt werden solle. Der Tempel wurde im Jahre 516 v. Chr. vollendet und eingeweiht.

Aus den nächstfolgenden 50 Jahren fehlt es, außer der kurzen Notiz aus der Zeit des Xerxes Esr. 4, 6., an Nachrichten über die Lage des Volkes in Palästina. Ewald (Geschichte des Volkes Israel, Bd. IV. S. 138 ff.) hat es unternommen, die Lücke aus einigen Psalmen, welche er in diese Zeit versetzt (89. 44. 74. 79 f. 60. 85), auszufüllen. Hiernach wäre in jener Zeit Jerusalem von den Nachbarvölkern auf's Tiefste verhöhnt und beschädigt, der Tempel selbst verletzt, das ganze Land verödet worden. Man könnte die Spur einer so schweren Heimsuchung auch darin finden, daß die griechischen Kirchenväter, Theodoret (zu Ezech. Kap. 38, Joel Kap. 3 und Mich. 4, 11) und Theodor von Mopsvestia (zu den beiden letzteren Stellen), die Erfüllung der genannten Weissagungen in die Zeit Serubabel's versetzen, in der eine scythische Invasion über Palästina gekommen sey und schwere Kämpfe zwischen den Juden und den umwohnenden Völkern stattgefunden haben. Wenn aber Theodoret weiter den Seru-

babel die Feinde überwinden und mit der Beute den Tempel in Jerusalem ausgebaut werden läßt, so ist deutlich, daß diese Notizen, für die er sich übrigens auf ältere Gewährsmänner beruft, in der Hauptsache eben aus den prophetischen Stellen erschlossen sind. Einiges Sichere läßt sich nur durch Rückschluß aus dem Buche Nehemia ermitteln, worüber unten. — Dagegen fällt in diese Zeit, nämlich unter Xerxes, das Ereigniß in Persien, auf welches sich das Buch Esther bezieht. Daß in diesem Buche ein historischer Kern anerkannt werden muß, dafür zeugt die Existenz des Purimfestes, denn, wie Winer (bibl. Realwörterbuch I, 351) bemerkt hat, „Feste werden nicht so leicht bei ganzen Völkern eingeführt, wie man auf der Studirstube, den modernen Maßstab in der Hand, Zweifel an den Schriftwerken des Alterthums entdeckt." Aber der geschichtliche Werth des Buches liegt doch mehr anderswo, als wohin er von Baumgarten (in dem betr. Art. Bd. IV, 184) verlegt wird, nämlich darin, daß das Buch als Sittengemälde einen wichtigen Beitrag zur Kenntniß des späteren Judenthums liefert. Mit Recht hebt Bertheau (exeg. Hdb. z. d. B. Esra u. Neh. S. 287) den Gegensatz hervor, der zwischen dem Israel, dem nach Jes. Kap. 40 ff. die Mission zur Aufrichtung des göttlichen Reichs unter den Heiden verliehen ist und dem jüdischen Volke besteht, wie der Geist desselben in den Jahrhunderten nach dem Exil sich entwickelte. Das Buch zeugt „laut und vernehmlich, daß das Volk, welchem der Sieg über die Welt verliehen war, sich weiter und weiter von der Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott entfernte, auf seinen Arm und auf weltliche Macht vertraute und deßhalb im Kampfe mit der Weltmacht erliegen mußte."

Wenden wir uns zu der jüdischen Ansiedelung im heiligen Lande zurück, so finden wir sie in der Zeit des Artaxerxes Longimanus, in welcher das Buch Esra Kap. 7 mit dem siebenten Jahre des Königs (458 v. Chr.), das Buch Nehemia mit dem 20sten (445 v. Chr.) den Faden der Geschichte wieder aufnimmt, in starker Verkommenheit. Das jüdische Gebiet hatte sich allerdings gegen Süden mehr erweitert (Neh. 11, 25 ff.); nach V. 30 der angeführten Stelle lagerten die Söhne Juda's von Beerseba, also von der südlichen Gränze des früheren jüdischen Staats bis zum Thale Hinnom. Aber die Lage des Volks war eine höchst traurige. Die Willkürherrschaft der persischen Statthalter lastete schwer auf demselben (Neh. 5, 15); auch an den Opfern, welche der Kampf gegen Griechenland dem persischen Reiche auferlegte, hatte ohne Zweifel Palästina um so mehr mittragen müssen, da in seinen Häfen nach Herod. VII, 89 ein Theil der Flotte des Xerxes ausgerüstet worden war. Doch auch im Inneren herrschte Zerrüttung; die theokratischen Ordnungen waren verfallen, beziehungsweise noch gar nicht wieder in's Leben gerufen worden; die Lauheit des Volks zeigte sich namentlich in der Eingehung zahlreicher Ehen mit den ringsum, ja theilweise inmitten des jüdischen Gebiets wohnenden Heiden. Die ganze Trostlosigkeit der damaligen Lage läßt sich aus dem wahrscheinlich in jener Zeit verfaßten Buche Koheleth erkennen (vgl. Hengstenberg, der Prediger Sal. S. 12 ff.). Die Wendung zum Besseren wurde eingeleitet, als im siebenten Jahre des Artaxerxes Longimanus (nicht des Xerxes, wie nach dem Vorgange des Josephus, Ant. XI, 5, Einige angenommen haben) der Priester und Schriftgelehrte Esra (s. Bd. IV, 169 und Bd. VIII, 357) eine zweite Schaar von Israeliten nach Judäa führte. Die Zahl der damals Zurückgekehrten betrug nach Esra Kap. 8. in 12 Vaterhäusern 1596 Männer, wobei jedoch die Priester und Leviten nicht gezählt sind. Die königliche Vollmacht, welche Esra nach 7, 12 ff. erhielt, zeigt wieder, daß das Interesse, welches die persische Regierung an den Juden nahm, vorzugsweise ein religiöses war. Die Fürsorge für die Herstellung des gesetzlichen Cultus in Jerusalem tritt in den Vordergrund; die Bedürfnisse für diesen sollen, so weit die freiwilligen Beiträge nicht ausreichen, auf Staatskosten bestritten werden. „Alles, was nach dem Befehl des Gottes des Himmels ist, soll gethan werden eifrig für das Haus des Gottes des Himmels, auf daß kein Zorn komme über das Reich des Königs und seiner Söhne" (V. 23). Dem mosaischen Gesetze soll Esra neben dem königlichen Gesetze unter allen

Israeliten in der transeuphratischen Provinz mit Strenge Geltung verschaffen. — Esra begann seine reformatorische Thätigkeit mit der Ausscheidung aller heidnischen Frauen, die in einer Ausdehnung ausgeführt wurde, welche über das mosaische Verbot gemischter Ehen noch hinausging. Ueber die weitere Thätigkeit Esra's während der nächstfolgenden Zeit wird nichts berichtet; denn das von Neh. 7, 73. an Erzählte fällt nicht, wie man nach der Stellung desselben im dritten Buche Esr. 9, 37 ff. vermuthet hat, in das zweite Jahr des Esra, sondern ist in chronologischer Hinsicht im Buche Nehemia ganz an der rechten Stelle (s. Bertheau, exeget. Handbuch zu Esr. u. Neh. S. 205 ff.). Was während der folgenden 12 Jahre in Judäa vorging, können wir aus der wahrscheinlich hieher gehörigen Urkunde Esr. 4, 7—23 in Verbindung mit Neh. Kap. 1 und 2. errathen; denn Neh. 1, 3. macht ganz den Eindruck, daß dort von kurz zuvor eingetretenen Ereignissen die Rede ist (s. die Erörterung der Sache bei Bertheau a. a. O. S. 130 ff.). Hiernach muß damals eine neue schwere Prüfung über das Volk gekommen seyn. Die Juden müssen den Versuch gemacht haben, Jerusalem zu befestigen, ein Versuch, der bei dem durch Esra in dem Volke geweckten Streben, in strenger Absonderung von den heidnischen Nachbarn sich auf dem Grunde der mosaischen Ordnungen in sich abzuschließen, leicht erklärlich ist und bei der freundlichen Gesinnung, welche der persische König in der Sendung Esra's bethätigt hatte, einen günstigen Erfolg versprach. Hiedurch wurde aber das Mißtrauen der persischen Beamten geweckt; sie erwirkten bei Artaxerxes das Verbot der Befestigung Jerusalems, das durch gewaltthätige Zerstörung des bereits Gebauten, wobei die feindseligen Nachbarvölker Hülfe leisteten, vollzogen worden seyn muß. Hier wird nun der Faden der Geschichte von dem Buche Nehemia aufgenommen. Nehemia, von Artaxerxes mit statthalterlicher Befugniß nach Jerusalem gesendet, bewirkte trotz aller Anfechtungen von Seiten der den Juden feindlich gesinnten Männer (2, 10. 19), die, wie aus 6, 17 f. 13, 4. 28. erhellt, in Jerusalem selbst unter den Vornehmen eine Partei für sich hatten, die Wiederherstellung der Thore und Mauern Jerusalems (Kap. 3. 4); er steuerte dem Wucher (5, 1—13) und traf kräftige Maßregeln zur Aufrechthaltung der Sicherheit und Ordnung (Kap. 7). Nun begann auch Esra als Gesetzeslehrer kräftig zu wirken (Kap. 8); an einem allgemeinen Bußtage wurde das Volk eidlich auf das Gesetz verpflichtet und zu diesem Behufe eine Urkunde aufgenommen, welche von Nehemia und den Häuptern der Priester, der Leviten und des übrigen Volks unterschrieben wurde (Kap. 9. 10). Daß Esra nicht unter den Unterzeichnenden ist, erklärt sich wohl daraus, daß er es war, der dem Volke die Verpflichtung abnahm. Seine Stellung ist ähnlich der des Moses bei der ersten Bundesverpflichtung des Volkes (2 Mos. Kap. 24); und doch wie ganz anders sind jetzt die Verhältnisse geworden! Dort ein unmittelbar von Jehovah Berufener, durch große göttliche Offenbarungsthaten bestätigter Bundesmittler, hier ein Mann, der seine Vollmacht von einem heidnischen Könige hat. Dort ein aus der heidnischen Knechtschaft erlöstes, die lebendige Einwohnung seines Gottes erfahrendes Volk, hier ein armer Rest desselben, der bekennen muß (9, 36 f.): „Siehe wir sind heutigen Tages Knechte und das Land, das du unsern Vätern gegeben hast, seine Frucht und sein Gut zu genießen, — siehe, Knechte sind wir darin, und seinen Ertrag mehrt es den Königen, die du über uns gesetzt hast für unsere Sünden." An die Stelle der Schechina des Gotteskönigs, deren Unterpfänder der neuen Gemeinde fehlen, ist das geschriebene Gesetz getreten, in dessen Auslegung, Weiterbildung und Umzäunung sich von nun an die geistige Arbeit Israels concentrirt. Man kann daher wohl von einer Wiederherstellung des Gesetzes, nicht aber von einer Neugründung der Theokratie durch Esra reden; er steht an der Spitze des eigentlichen Judenthums. Sein und Nehemia's Verdienst ist, den israelitischen Volksverband gerettet zu haben, dem die Bewahrung der λόγια τοῦ θεοῦ anvertraut blieb (Röm. 3, 2) und in dem der Samen der Verheißung sich fortpflanzte, aus welchem das Gottesvolk des Neuen Bundes erstehen sollte. In ersterer Beziehung war von besonderer Bedeutung die Sorge beider Männer für die Sammlung der heiligen Schriften

(s. Bd. VII. S. 245 ff.). Ueber die große Synagoge, welche ihnen hiebei und bei ihrer sonstigen organisirenden Thätigkeit zur Seite gestanden haben soll, s. Band XV. S. 296 ff. Ueber das von Esra ausgehende Schriftgelehrtenthum, das zunächst (vgl. Bd. XII. S. 186) vom Priesterthum sich abzweigte, s. Bd. XIII. S. 733 ff. — Nach 12jährigem Aufenthalte in Palästina (433 v. Chr.) kehrte Nehemia nach Persien zurück. In seiner Abwesenheit rissen neue Mißbräuche ein. Da erschien er zum zweiten Mal, wann — läßt sich nicht sicher bestimmen, doch wohl, da in 13, 6. am Ende das הַמֶּלֶךְ am Natürlichsten auf Artaxerxes bezogen wird, vor dem Tode des Letzteren, also vor 424 v. Chr. Mit Ernst wurde die Ordnung wieder hergestellt und Nehemia verjagte sogar einen der Enkel des Hohepriesters Eljaschib, weil derselbe eine Tochter des Saneballat geheirathet hatte. Dieser vertriebene Priester ist ohne Zweifel eine Person mit dem Manasse, der nach Jos. Ant. XI, 8. der Gründer des samaritanischen Tempels auf dem Garizim wurde, nur daß Josephus irrthümlich die Sache unter Darius Codomannus (diesen mit Darius Nothus verwechselnd) und Alexander dem Großen vorgehen läßt (vgl. Bd. XIII. S. 367, wo aber unnöthiger Weise zwei Saneballats und zwei jüdische hohepriesterliche Schwiegersöhne desselben angenommen werden). — Wahrscheinlich vor oder während der zweiten Anwesenheit Nehemia's wirkte der Prophet Maleachi (s. Bd. VIII, 754. und XII, 231). Aus dem Buche desselben ist zu erkennen, wie äußerlich die Stellung des Volkes zum Gesetze, wie schlaff die Priesterschaft war. (Ueber die veränderte Stellung der letzteren s. Bd. XII, 186). Die gesetzlichen Ordnungen sind freilich in Geltung, aber in möglichst oberflächlicher Weise sucht man mit denselben sich abzufinden, woneben das Volk trotzig seine vermeintlichen Privilegien geltend macht und murrend über den Druck der Gegenwart Gerichte Gottes über die Heidenwelt fordert. Aber in seiner Mitte lebt doch ein Rest Gottesfürchtiger (3, 16), der Treue bewahrt und in Geduld auf die Erfüllung der göttlichen Verheißungen harrt.

Ueber die letzten Decennien der persischen Periode besitzen wir nur ein paar dürftige geschichtliche Notizen. Aus der Zeit des Artaxerxes II. (oder III.) berichtet Josephus (Ant. XI, 7. 1) über den Hohepriester Johannes (Jochanan Neh. 12, 22 f., Enkel des Eljaschib, darum wahrscheinlich für Eine Person mit dem Jonathan, Neh. 12, 11., zu halten), daß derselbe seinen Bruder Jesus im Tempel ermordet habe, in Folge eines Streits, der darüber entstanden war, daß Jesus von dem persischen Feldherrn Bagoses das Versprechen der Beförderung zum Hohenpriesterthum erhalten hatte. Hierauf sey Bagoses herbeigekommen und in den Tempel eingedrungen, den ihm wehrenden Juden zurufend: „Wie? bin ich nicht reiner, als der in dem Tempel Ermordete?" Zur Strafe für den Mord habe er die Entrichtung von 50 Drachmen für jedes Lamm des täglichen Opfers angeordnet, eine (jährlich über 40,000 Drachmen ausmachende) Abgabe, welche sieben Jahre auf dem Volke lastete. Das Ereigniß ist von Bedeutung als erstes Beispiel, wie die Verweltlichung des Hohenpriesterthums, das mehr und mehr den Karakter einer fürstlichen Würde annimmt, zu Familienzwistigkeiten und willkürlichen Eingriffen der fremden Herrscher führte. — Weiter wird bei Eusebius (Chron. II, 221), Orosius (Hist. III, 7), Abulfaradsch (Chron. S. 36) u. A. eine Wegführung vieler Juden nach Hyrkanien erwähnt, die unter Artaxerxes III. Ochus, stattgefunden haben soll. Da in jener Zeit die Aegypter, Phönizier und Cyprier, die Schwäche des persischen Reiches benützend, den Versuch machten, ihre Unabhängigkeit zu erringen, ein Versuch, der mit der Zerstörung Sidons und mit der Eroberung Aegyptens endete (Diod. bibl. XVI, 40 ff.), so ist leicht zu begreifen, daß auch die Juden in jene Kämpfe hineingezogen wurden. Die jüdische Deportation erfolgte nach Eusebius vor, nach Orosius nach dem ägyptischen Krieg; Orosius bemerkt in Bezug auf die Deportirten, quos ibi (am kaspischen Meere) usque in hodiernum diem amplissimis generis sui incrementis consistere atque exinde quandoque erupturos esse, opinio est. Josephus schweigt über diese Sache; er gibt eine ausführlichere, freilich auch so sehr lückenhafte und unzusammenhängende Darstellung der jüdischen Geschichte erst wieder von Alexander dem Großen an.

Wie die Geschicke Israels in den letzten Jahrhunderten in die der asiatischen Weltreiche verflochten waren, so sollte es auch jetzt in die vom Westen ausgehende Völkerbewegung hineingezogen und aus seinem Winkel hervor wieder auf den welthistorischen Schauplatz gestellt werden. — Als Alexander nach Bezwingung Phöniziens im Spätsommer des Jahres 332 v. Chr. gegen Aegypten aufbrach, lag ihm das jüdische Gebiet auf dem Wege. Doch soll er nach Josephus (Ant. XI, 8. 4) erst nach der Eroberung Gaza's gegen Jerusalem gezogen seyn. Er grollte den Juden, weil sie die von ihm während der Belagerung von Tyrus begehrte Unterstützung unter Berufung auf ihren dem Darius geleisteten Eid verweigert hatten. Als Alexander, erzählt Josephus, hier der einzige Gewährsmann, weiter, der Stadt sich näherte, ging der Hohepriester Jaddua im Amtsschmuck an der Spitze der Priester und eines langen Zuges des Volks ihm entgegen. Zum Staunen seines Heeres, das auf die Plünderung Jerusalems gerechnet hatte, zeigte sich Alexander gnädig und bezeugte sogar dem Gotte der Juden seine Ehrfurcht, indem ihm der Anblick des Hohenpriesters ein Traumgesicht aus früherer Zeit in Erinnerung brachte, worin ihn ein in solchem Schmucke gekleideter Mann zum Krieg gegen Asien ermuthigt und ihm unter seiner Führung die Ueberwindung des persischen Reiches zugesagt hatte. Hierauf zog Alexander in die Stadt, opferte im Tempel und ließ sich die ihn betreffende Weissagung Daniel's erklären. Den Juden bewilligte er freie Uebung ihrer väterlichen Gesetze (eine Erlaubniß, die er auch auf ihre Volksgenossen in Medien und Babylonien ausdehnte) und Steuerfreiheit je für das siebente, das Sabbathjahr, worauf viele Juden seinem Heere sich anschloßen. Man mag den geschichtlichen Werth dieser Erzählung in einzelnen Punkten in Anspruch nehmen; die günstige Behandlung der Juden durch Alexander steht doch im Allgemeinen fest. (Ueber die Begegnung desselben mit den Samaritanern s. Bd. XIII, 368). Palästina trat nun unter macedonische Verwaltung; es gehörte zu der Satrapie Syrien diesseits des Wassers, die vom Euphrat bis zum mittelländischen Meere sich erstreckte. — Ueber die äußeren Geschicke der Juden unter den Diadochen während der 150 Jahre bis zum makkabäischen Freiheitskampfe vgl. neben Droysen's Geschichte des Hellenismus besonders Stark, Forschungen zur Geschichte und Alterthumskunde des hellenistischen Orients, 1852, S. 339 ff. Doch bleibt auch nach diesen sorgfältigen Untersuchungen noch Manches unsicher. Wir beschränken uns auf eine Uebersicht über die wichtigsten Ereignisse, unter Berücksichtigung des auf diesen Zeitraum sich beziehenden Abschnittes, Dan. 11, 5 ff. — Nach Alexander's Tod erhielt die Statthalterschaft in Syrien Laomedon, der aber nach dem Fall des Perdikkas dem Feldherrn des Ptolemäus Lagi, Nikanor, widerstandslos erlag (320 v. Chr.). In diese Zeit ist nach Eusebius (Chron. arm. II, 225) das von Josephus Ant. XII, 1. Berichtete zu versetzen, daß nämlich Ptolemäus, die Sabbathstille benützend, Jerusalem überrumpelte und hierauf eine große Zahl gefangener Juden nach Aegypten verpflanzte. Doch war damit die Herrschaft des Ptolemäus über Palästina noch lange nicht begründet. Fünf Jahre nachher nämlich bemächtigte sich Antigonus des Landes, worauf es von Ptolemäus durch den bei Gaza (312 v. Chr.) über Antigonus Sohn, Demetrius Poliorketes, errungenen Sieg, wieder gewonnen wurde. Damals soll nach Hekatäus (bei Jos. c. Ap. I, 22) Ptolemäus die Juden so freundlich behandelt haben, daß Viele, darunter der Hohepriester Ezekias, ihm freiwillig nach Aegypten folgten. Es ist auch ganz glaublich, daß Ptolemäus bei seinem Bestreben, im südlichen Syrien festen Fuß zu fassen, der Zuneigung der Juden sich zu versichern suchte. Aber bei dem Friedensschluß (311), der die Herrschaft des Ptolemäus auf Aegypten und die angränzenden Städte Libyens und Arabiens beschränkte (Diod. bibl. XIX, 105), kam Syrien wieder an Antigonus, und selbst nach der Schlacht bei Ipsus (301) konnte Ptolemäus, der in dem vor derselben mit Seleukus geschlossenen Vertrag Cölesyrien (im weiteren Sinne, wonach es bis an die arabische und ägyptische Gränze sich erstreckte), sich ausbedungen und Besatzungen hineingeworfen hatte, nicht sofort in den gesicherten Besitz des Landes gelangen, indem Demetrius von Phönizien aus, um 297, seine

Herrschaft wieder nach Palästina ausgedehnt zu haben scheint, und Seleukus seinen Ansprüchen auf dieses Gebiet, denen seine Vermählung mit Stratonike, der Tochter des Demetrius, eine neue Stütze gab, nie förmlich entsagte. Das aber ist nicht zu erweisen, daß Seleukus wirklich von 295 an Palästina seinem Reiche einverleibte (siehe gegen Droysen I, 572 und II, 32 besonders Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel von der Vollendung des zweiten Tempels I, 206 f.). Die (auch von Stark S. 365 aufgenommene) Angabe des Sulpicius Severus (hist. sacr. II, 17), daß Judäa dem Seleukus jährlich 300 Talente Tribut bezahlt habe, beruht auf einer Verwechslung Seleukus' I. mit Seleukus IV. (s. auch Ewald, Geschichte des Volkes Israels IV, 255). Vielmehr beginnt um diese Zeit die mit nur kurzen Unterbrechungen gegen 100 Jahre dauernde Herrschaft der Ptolemäer über Palästina. In den ersten Decennien scheint dieselbe keine besonderen Anfechtungen erlitten zu haben; aber bereits unter Ptolemäus II. Philadelphus beginnen (seit 264) die Kämpfe zwischen dem syrischen und ägyptischen Reich, deren Siegespreis das heilige Land war, wenn auch damals noch der Kriegsschauplatz in Cyrene und Kleinasien sich befand. Der nach beiderseitiger Erschöpfung geschlossene Friede, den im Jahre 248 der eheliche Bund Antiochus' II. mit der Tochter des Philadelphus, Berenice, versiegelte (Dan. 11, 6), war von kurzer Dauer. Antiochus wurde, obwohl er nach Philadelphus Tod (s. hierüber Hitzig zu Dan. l. c.) die um Berenice's willen verstoßene Laodice wieder zu sich nahm (246), von dieser aus dem Wege geräumt, hierauf der Sohn Berenice's und endlich die letztere selbst ermordet (vgl. Band I. S. 382). An diesen Gräueln entzündete sich der Krieg Ptolemäus' III. (Euergetes) gegen Antiochus' II. Nachfolger, Seleukus Kallinikus, welcher, wenn auch der Erstere die Anfangs tief nach Asien hinein gemachten Eroberungen nicht behauptete, mit der Ueberwindung des syrischen Königs endigte (Dan. 11, 7—9). Euergetes herrschte nun bis zu seinem Tode (222) ungestört über Phönicien und das südliche Syrien; sogar Seleucia am Orontes blieb in seinem Besitz. Aber ein neuer Kampf entbrannte unter seinem Nachfolger Ptolemäus IV. Philopator, einem schlaffen, ausschweifenden Fürsten. Seleukus Kallinikus hatte zwei Söhne hinterlassen, Seleukus III. Keraunus und Antiochus III., später der Große benannt (vgl. Bd. I. S. 382 ff.). Schon der erstere scheint während seiner kurzen Regierung (226—224) gegen Aegypten gerüstet zu haben; der letztere aber begann den Krieg, sobald er nach Dämpfung des Aufstandes des Molon freie Hand gewonnen hatte. Nachdem Seleucia (worin wir mit Ewald die Dan. 11, 10. erwähnte Festung sehen) dem syrischen Reiche wieder gewonnen war, brach er über Cölesyrien herein und drang, da die angeknüpften Friedensunterhandlungen, in denen er auf den alten Rechten seines Hauses auf diese Landstriche bestand, sich zerschlugen, durch Palästina bis an die Gränze Aegyptens vor. Auf der philistäischen Küste bei Raphia erfolgte im Frühjahre 217 die entscheidende Schlacht; gegen Aller Erwarten (denn der Verlauf des Kampfes war Anfangs für Antiochus günstig, vgl. 3 Macc. 1, 4) siegte das ägyptische Heer und Antiochus sah sich zum Rückzug aus Palästina genöthigt (Polyb. V, 79 ff., vgl. Dan. 11, 10—12). Drei Monate blieb nun Philopator in Palästina und kam auch nach Jerusalem, wo er, als er im Tempel das Allerheiligste betreten wollte, auf irgend eine Weise seinen Fürwitz gebüßt haben muß, ein Vorgang, der in legendenhafter Ausschmückung im Eingange des dritten Buchs der Makkabäer erzählt wird (s. Bd. VIII. S. 743). Die üble Behandlung, welche die Juden von da an von Seiten des ägyptischen Königs erfuhren, konnte den Entwürfen des Antiochus, die nicht aufgegeben waren, nur förderlich seyn. Daß aber, wie auf Grund einer Angabe des Josephus (Ant. XII, 3. 3, vgl. Euseb. chron. arm. II, 237) von Manchen angenommen wird, Antiochus noch zu Lebzeiten des Philopator einen neuen Angriff unternommen und Judäa erobert habe, ist, da die anderen Geschichtsquellen hievon nichts wissen, durchaus unwahrscheinlich (s. Stark, S. 396 f.). Dagegen benutzte Antiochus die Zerrüttung, welcher das ägyptische Reich nach der Thronbesteigung Ptolemäus' IV. Epiphanes,

eines vierjährigen Kindes, anheimfiel. Ein Theilungsvertrag wurde mit Philipp von Macedonien geschlossen; während der Letztere die ägyptischen Besitzungen in Kleinasien angriff, warf sich Antiochus rasch auf Palästina, wo eine Partei unter den Juden (als Banditen bezeichnet sie Dan. 11, 14) sich für ihn erklärte. Zwar wurde bald darauf (im Jahre 200) das Land wieder durch den ägyptischen Feldherrn Skopas erobert, der sodann in Jerusalem Rache an den Abtrünnigen nahm (das scheint nämlich in dem ונכשלו Dan. 11, 14. zu liegen). Aber der von Antiochus über Skopas bei dem Panheiligthum an den Jordanquellen erfochtene Sieg (198) lieferte ihm abermals den größten Theil Palästina's in die Hände. Von hier an datirt Polyb. (XXVIII, 1. 3) die Herrschaft der syrischen Könige über diese Landstriche. Auch die Juden unterwarfen sich willig; Jerusalem wurde wieder eingenommen, wobei die Einwohner selbst zur Vertreibung der von Skopas auf der Burg zurückgelassenen Besatzung behülflich waren (Jos. Ant. a. a. O.). Nur durch das Einschreiten der Römer wurde Epiphanes gerettet; Antiochus fand für gut, auf anderem Wege seine Entwürfe zu verfolgen. Er verlobte nämlich (197) dem 11jährigen Epiphanes seine Tochter Kleopatra in der freilich durch den Erfolg getäuschten Hoffnung, so den syrischen Einfluß am ägyptischen Hofe zu sichern (Dan 11, 17). Als Aussteuer wurde der Kleopatra Cölesyrien zugesichert. Dieß war aber nicht so gemeint, als ob, nachdem fünf Jahre darauf die Heirath vollzogen worden war, diese Landstriche wirklich an Aegypten abgetreten worden wären. Es ist unrichtig, wenn die Sache öfters so dargestellt worden ist, als ob erst die Nachfolger des Antiochus sich wieder zu Herren Palästina's gemacht hätten. Vielmehr blieb das Land fortwährend unter der politischen und militärischen Hoheit Syriens, nur die Einkünfte sollten zur Hälfte der Kleopatra gehören (s. Stark, S. 426 f.). Antiochus IV. ging nach Polyb. XXVIII, 17. so weit, geradezu abzuläugnen, daß sein Vater Cölesyrien der Kleopatra als Aussteuer zu geben versprochen habe; wie wäre das möglich gewesen, wenn wirklich eine zeitweisige Abtretung stattgefunden hätte. Begreiflich aber ist, daß man später auf ägyptischer Seite jenen Aussteuervertrag als Rechtsgrund für den Besitz Cölesyriens geltend machte. — Für die Juden war also damals die Vertauschung der ägyptischen Herrschaft mit der syrischen, welche für sie so verhängnißvoll werden sollte, eine vollendete Thatsache. — Antiochus unternahm nach dem Friedensvertrage mit Aegypten (197) einen Feldzug nach Kleinasien, der ihn im weiteren Verlaufe in Conflikt mit den Römern brachte. Von diesen (190) in der Schlacht bei Magnesia besiegt, erhielt er den Frieden nur unter den härtesten Bedingungen, namentlich unter Auferlegung des ungeheueren Tributs von 15,000 Talenten mit 12jähriger Zahlungsfrist (Polyb. XXI, 14; vgl. Dan. 11, 18. 1 Makk. 8, 6 f.; das an letzterer Stelle von einer Gefangennehmung des Antiochus Gesagte ist unrichtig). Von da an beginnen die Finanznöthen des syrischen Reiches, für die man die Heilung besonders in Tempelplünderungen suchte, wie bei einer solchen in Elymais Antiochus durch einen Volksaufstand seinen Tod fand (Justin. hist. 32, 2; vgl. Dan. 11, 19). Ihm folgte (187) sein Sohn Seleukus Philopator. Der Krieg, den sein Schwager Ptolemäus Epiphanes im Geheimen gegen ihn rüstete, kam nicht zum Ausbruch, weil ihn seine eigenen Heerführer in der Besorgniß, daß die Kriegskosten aus ihren Mitteln würden bestritten werden, aus dem Wege räumten (180; s. Hieron. zu Dan. 11, 20). Daß Seleukus thatsächlich Herr von Palästina war, zeigt 2 Makk. Kap. 3., zuerst durch die Bemerkung, daß Seleukus aus seinen Einkünften einen Zuschuß zur Bestreitung des Tempelaufwandes gegeben habe (was auch von den früheren Oberherren des Landes, den persischen Königen, Ptolemäus Philadelphus, Antiochus dem Großen, geschehen war), sodann durch die V. 4 ff. gegebene Erzählung von dem Versuch, den Seleukus in seiner Geldnoth machte, durch Heliodor sich der Tempelschätze in Jerusalem zu bemächtigen. Die Veranlassung zu letzterem hatte ein jüdischer Tempelbeamter Simon gegeben, der aus Erbitterung über den damaligen Hohenpriester Onias III. den Statthalter von Cölesyrien, Apollonius, auf den Reichthum des Tempelschatzes aufmerksam gemacht hatte.

Das Unternehmen Heliodor's wurde nach der vorliegenden Erzählung auf wunderbare Weise hintertrieben; doch setzte Simon am syrischen Hofe seine Feindseligkeiten gegen Onias fort, so daß dieser sich veranlaßt sah, zur Herstellung des Friedens selbst nach Antiochia zu reisen (2 Makk. 4, 1—6). Bald darauf (im Jahre 175) fiel Seleukus nach thatenloser Regierung (absque ullis proeliis inglorius, Hieron. zu Dan. 11, 20) als Opfer der Nachstellungen eben jenes Heliodor, der an der Spitze einer ägyptischen Partei stand, die am syrischen Hofe sich gebildet hatte (s. Stark S. 429). Da der rechtmäßige Thronerbe, der einzige Sohn des Seleukus, Demetrius, nach Rom gesandt war, um dort den Antiochus, den jüngeren Bruder des Seleukus, als Geißel abzulösen, Antiochus aber bei dem Tode des Königs noch unterwegs sich befand, so warf sich Heliodor zum Usurpator in Syrien auf. Für die Pläne des ägyptischen Hofs, an dem damals noch Kleopatra als Vormünderin ihres Sohnes Ptolemäus VI. Philometor regierte, schienen diese syrischen Wirren günstig. Aber das rasche Auftreten des Antiochus (IV. Epiphanes), der, um die Rechte seines Neffen sich nichts kümmernd, schlau die Gelegenheit zu ergreifen wußte (Dan. 11, 21), machte dem Allem ein Ende. Heliodor wurde mit Hülfe der pergamenischen Könige vertrieben (Appian. Syr. c. 45); Antiochus sicherte sich den Besitz von Palästina (das obtinuit Judaeam bei Hieron. zu Dan. will nicht sagen, daß er es erst habe erobern müssen); er scheint übrigens, so lange Kleopatra lebte, ein freundschaftliches Verhältniß zu Aegypten aufrecht erhalten zu haben. Das änderte sich nach dem Tode der Kleopatra; die Vormünder Philometors, Euläus und Lenäus, forderten nun bestimmt die Herausgabe Cölesyriens; Antiochus verweigerte sie und eröffnete (171) sofort den Kampf. Der Sieg, den er zwischen dem Berge Casius und Pelusium errang, erschloß ihm den Zugang in das Innere Aegyptens, das er nun, Städte und Tempel brandschatzend, durchzog. Da aber in Alexandria der Bruder Philometors, Euergetes II. Physkon auf den Thron erhoben worden war, übernahm Antiochus die Rolle eines Beschützers des Ersteren, der nun, nachdem Antiochus durch diplomatische Verwickelungen aus Aegypten gedrängt worden war, unter dem Schutze der in Pelusium zurückgebliebenen syrischen Besatzung in Memphis regierte. Dieß der erste ägyptische Krieg des Antiochus Epiphanes, der in zwei Feldzüge, in den Jahren 171 und 170 v. Chr., zerfällt. Ueber die Abgränzung der Begebenheiten zwischen Beiden wird gestritten; die wahrscheinlichere Annahme, wofür namentlich auch Dan. 11, 22—24 spricht (s. Hitzig z. d. St.), ist die, daß die Eroberung Aegyptens bereits während des ersten Feldzugs erfolgte und der zweite Feldzug (2 Makk. 5, 1. Dan. 11, 25—28) nur gegen Alexandria und das Königthum des Euergetes gerichtet war (s. Stark S. 432). Da im Herbste 169 zwischen den zwei ptolemäischen Brüdern eine Aussöhnung zu gemeinschaftlicher Regierung zu Stande gekommen war, überzog Antiochus, der hiedurch seine Pläne durchkreuzt sah, Aegypten abermals mit Krieg (168). Als er bis in die Nähe von Alexandria vorgedrungen war, machte bekanntlich das Machtwort der Römer dem glücklich begonnenen Unternehmen ein Ende. Aegypten und Cypern mußten von den Syrern geräumt werden; aber Palästina blieb in ihrer Gewalt, um nun der Schauplatz eines der heldenmüthigsten Kämpfe, welche die Geschichte kennt, zu werden. Die Ereignisse, durch welche der makkabäische Aufstand hervorgerufen wurde, sind bereits in die zuletzt dargestellten Begebenheiten verflochten. Ehe wir aber hierauf eingehen, haben wir die Stellung in's Auge zu fassen, in welche das Judenthum in den letzten 150 Jahren eingetreten ist.

Die innere Geschichte des Judenthums in dieser Zeit ist uns freilich größtentheils verhüllt; über alle die Arbeiten, durch welche der Grund zu den Einrichtungen und Gebräuchen des späteren Judenthums gelegt wurde, die Ausbildung der traditionellen Schriftauslegung, die Umzäunung des Gesetzes, die Feststellung der gottesdienstlichen Formen u. s. w., ist uns wenig Sicheres und Genaueres bekannt. Bedeutendere Persönlichkeiten treten nur wenige aus dem Dunkel hervor. Das Hohepriesterthum hat zwar einige nicht unwürdige Vertreter, unter denen besonders Simon I. (siehe Band XIII.

S. 733. Bd. XIV. S. 383) hervorragt; aber am Ende dieser Periode erscheint es moralisch untergraben und ist zum Spielball der heidnischen Herrscher geworden. *) Aber um so klarer stellt sich heraus, welche Lebenskraft dem Judenthum, vermöge der geistigen Güter, die es als Erbe bewahrte, einwohnte, und welches Bollwerk es an seinem Gesetze hatte, trotz der dasselbe überwuchernden Satzungen. Jetzt nämlich war das Judenthum berufen, mit der höchsten Cultur, welche das Heidenthum erarbeitet hatte, mit der hellenischen, im Kampfe sich zu messen. Ob der Macht des hellenischen Geistes, der durch den Eroberungszug Alexander's und die Herrschaft der Diadochen weithin in Asien und Afrika die Herrschaft über die alten absterbenden Nationalitäten errang, auch das jüdische Volksthum sich beugen müsse, das war die Frage.

Diesem Conflikt konnten die Juden um so weniger sich entziehen, da, wie im Obigen gezeigt worden ist, ihr Land vorzugsweise in die die Völker durcheinander rüttelnden Umwälzungen der Zeit hineingezogen wurde. Dazu kam, daß zwar nicht in Judäa selbst, wohl aber in der unmittelbaren Nachbarschaft eine große Zahl theils älterer, theils neu gegründeter Städte durch griechische Bevölkerung besetzt wurde, die mehr oder weniger mit Juden sich vermischte. Dieß sind die *ἀστυγείτονες πόλεις Ἑλληνίδες*, 2 Makk. 6, 8. Zu ihnen gehören: an der Gränze von Galiläa Skythopolis, weiter nordöstlich in der Nähe des See's Genezareth die übrigen Städte der sogenannten Dekapolis (Bd. III, 325), im Norden Paneas an der Stelle des alten Dan, an der Seeküste Ptolemais, Dora, Straton's Thurm (woraus später Cäsarea hervorging), Apollonia, Joppe, Jamneia u. s. w., ferner die alten philistäischen Städte, die ebenfalls theilweise einen Zuwachs neuer Bevölkerung erhielten (s. Stark S. 449 ff., Ewald a. a. O. S. 265 ff.). Das Landvolk wurde allerdings von dem griechischen Wesen weniger berührt; schon durch ihre Sprache, einen je nach den verschiedenen Bestandtheilen der Bevölkerung abweichend gestalteten aramäischen Dialekt, waren die niederen Stände fremder Einwirkung mehr entzogen. Dagegen war das Griechische die officielle Sprache von Gericht und Verwaltung und das Vehikel des Verkehrs der höheren Stände; mit der Sprache wurden auch griechische Sitte und Weltanschauung den Juden nahe gebracht, sie drangen namentlich bis nach Jerusalem. Das Verhalten, das die Juden diesen griechischen Einflüssen gegenüber an den Tag legten, war sehr verschieden. Nicht gering war die Zahl derjenigen, die von den Genüssen des freieren griechischen Lebens verlockt, die Last des Gesetzes abwarfen und griechischer Sitte offen huldigten, ja die sogar, um die Abschließung, die nach ihrer Meinung die Quelle des bisherigen Unglücks gewesen war, vollständig aufzuheben, das Abzeichen des Judenthums durch Wiederherstellung der Vorhaut zu tilgen versuchten (1 Makk. 1, 11—15). Andere, besonders unter den Hochgestellten, setzten sich wenigstens über manche Schranken hinweg, welche das Gesetz dem Verkehr mit den Heiden gezogen hatte, wozu um so mehr Veranlassung vorlag, als die Juden mit ihren Oberherren, besonders den ersten Ptolemäern, meistens in gutem Einverständnisse lebten und für ihre Eigenthümlichkeiten Schonung fanden. Lehrreich ist in dieser Hinsicht das ächt jüdische Lebensbild, das Josephus Ant. XII, 4. in behaglicher Breite vorführt, nämlich die Erzählung von Joseph, Sohn des Tobias, Schwestersohn des Hohenpriesters Onias II., wie derselbe, als sein Oheim einige Jahre dem Ptolemäus Euergetes den Tribut zu entrichten unterlassen hat, an den ägyptischen Hof geht, um den erzürnten König zu begütigen, dort

*) Die Succession der Hohenpriester ist nach den Ergebnissen der Ewald'schen Untersuchung (a. a. O. S. 306 ff.) folgende: Auf Jaddua, der nach dem früher Bemerkten Zeitgenosse Alexander's des Großen war, folgt sein Sohn Onia I. etwa bis 310 v. Chr., auf diesen sein Sohn Simon I. etwa bis 291, sodann dessen Bruder Eleazar bis 276 (bekannt aus dem Aristeasbuche als Zeitgenosse des Ptolem. Philadelphus); auf diesen folgt sein Oheim Manasse bis 250; hierauf Simon's Sohn, Onia II., etwa bis 219; hierauf dessen Sohn Simon II. (auf den viele Neuere die Schilderung Sir. 50, 5—12. beziehen) bis 199; endlich dessen Sohn Onia III. bis zum Jahre 175.

durch sein anmuthiges Benehmen Alles bezaubert, als königlicher Steuerpächter von Cölesyrien zurückgekehrt, und in dieser Stellung dem Könige und sich selbst ungeheuere Summen herauszuschlagen, dabei aber die Juden möglichst zu schonen weiß. Indessen wird es auch nicht an solchen gefehlt haben, denen die edleren Elemente der griechischen Bildung Achtung abnöthigten und die namentlich mit der griechischen Philosophie sich befreundeten. So soll Antigonus von Socho, der in der Ueberlieferung noch als rechtgläubiger Lehrer gilt, griechischen Studien sich gewidmet haben; er dient zugleich als Beispiel, wie damals bei den Juden griechische Namen aufkamen. Solchen freieren Richtungen trat aber eine andere entgegen, die in dem Synkretismus (der *ἐπιμιξία* 2 Makk. 14, 3) des griechischen und jüdischen Elements nur eine Erneuerung des Abfalls erblicken konnte, der in früherer Zeit Gottes Gerichte über das Volk gebracht hatte, und um so mehr treues Festhalten an der strengen Sitte der Väter und den Ordnungen des Gesetzes sich zur Pflicht machte. Jenen Gesetzlosen (*υἱοὶ παράνομοι* 1 Makk. 1, 11. *ἄνδρες ἄνομοι* 2, 44) gegenüber bezeichneten sie sich als die Frommen, חֲסִידִים 1 Makk. 2, 42, nach der richtigen Lesart in dieser Stelle, wonach sie ein Beleg dafür ist, daß die Chasidäer schon vor der makkabäischen Erhebung unter diesem Namen als Partei sich zusammengeschlossen hatten (vgl. ferner 7, 13. 2 Makk. 14, 6). Daß diese Gegensätze, die längere Zeit mehr in der Stille sich entwickelt hatten, in offenen Kampf miteinander traten, dafür sorgte Antiochus Epiphanes.

Inzwischen hatte aber das Judenthum auch außerhalb Palästina's sich eines großen Gebietes bemächtigt, auf dem ihm eine weltgeschichtliche Rolle zugewiesen war; dieß ist die Diaspora. Mit diesem Ausdrucke, der aus LXX. 5 Mos. 30, 4. Ps. 147, 2. Jes. 49, 6. stammt und bereits 2 Makk. 1, 27. gleichsam zum Eigennamen geworden ist, wurde nämlich die Gesammtheit der außerhalb Palästina's lebenden Juden bezeichnet. Gleich dem hebräischen גּוֹלָה (Ezech. 1, 1. 3, 11 u. s. w., LXX. *αἰχμαλωσία*), womit man ebenfalls die auswärtigen Juden als die *δουλεύοντες ἐν τοῖς ἔθνεσι* (vergl. 2 Makk. a. a. O.) bezeichnete, deutet der Ausdruck darauf, daß der Israelite Heimath und Bürgerthum eigentlich nur auf dem heiligen Boden hat, entfernt von demselben aber sich als *παρεπίδημος* (1 Petr. 1, 3) betrachten soll. — Die Diaspora war eine doppelte, eine aramäisch redende und eine griechische (*διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων* Joh. 7, 35; doch siehe gegen die gewöhnliche Erklärung dieser Stelle Hengstenberg im Comm.). Die erstere hatte ihre Sitze jenseits des Euphrat, wo, wie Philo (ad Caj. M. 587) sagt, alle von fruchtbarem Gebiete umgebenen Städte in Babylonien und den anderen Provinzen, mit Ausnahme eines kleinen Theiles, jüdische Bewohner hatten. Die Hauptpunkte bildeten Nisibis und Nearda (vgl. Jos. Ant. XVIII, 9, 1). Dagegen nahm die Ansiedelung der babylonischen Juden in Seleucia am Tigris, die in kurzer Zeit mächtig anwuchs, später ein sehr unglückliches Ende. Bei einem vereinigten Angriffe der griechischen und syrischen Bevölkerung sollen 50,000 Juden erschlagen worden seyn; der Rest rettete sich nach Ktesiphon hinüber. Der Schrecken, der in Folge dieses Vorfalls die Juden in Babylonien ergriff, trieb Viele, sich nach Nisibis und Nearda überzusiedeln (Jos. Ant. XVIII, 9. 9). Von Mesopotamien und Babylonien aus scheinen die Juden schon damals ziemlich weit gegen Osten und Süden, namentlich auch nach dem glücklichen Arabien sich ausgebreitet zu haben, indem die Ausdehnung des parthischen Reiches ihnen Handelswege bahnte. — Daß mit dieser östlichen Diaspora auch manche Nachkommen der zehn Stämme sich vereinigten, ist wahrscheinlich. Im Allgemeinen aber ist die Verschmelzung der zehn Stämme mit den Juden nicht zu erweisen. Daß die ersteren im ersten Jahrhundert n. Chr. noch in gesonderter Existenz gedacht wurden, zeigt außer Jos. Ant. XI, 5. 2., wo sie zu unzähligen Myriaden angeschlagen sind, auch 4 Esr. 13, 40. Ja noch Hieronymus (zu Ezech. Kap. 23) sagt, daß sie bis auf seine Zeit in den Bergen und Städten Mediens festgehalten werden. Im Uebrigen siehe über diesen Gegenstand die Abhandlung von Wichelhaus, Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellsch. B. V. S. 475. — So wichtig die babylonische Dia-

spora später für die weitere Ausbildung des Judenthums wurde, so kommt sie doch für diese Periode noch weniger in Betracht. Um so größer ist die Bedeutung der zweiten, die in den um das mittelländische Meer gelegenen Ländern sich ausbreitete, als der Geburtsstätte jener einflußreichen Form des Judenthums, welche mit dem Namen des Hellenismus bezeichnet wird (s. Bd. V, 701 ff.). Ihre Gebiete waren folgende. Vor Allem Aegypten, das alte Exilland Israels, und hier besonders Alexandria, wo seit der Gründung der Stadt die Juden einen Haupttheil der Bevölkerung bildeten und in Rechten über den Eingeborenen standen (s. Bd. I, 235 ff.). Von Aegypten aus verbreiteten sich die Juden in dem cyrenäischen Libyen; in der Hauptstadt Cyrene bildeten sie eine der vier Klassen der Einwohner. Den Grund zu ihrer cyrenäischen Ansiedelung hatte schon Ptolemäus Lagi gelegt, indem er, um seine Herrschaft in diesen Landstrichen zu befestigen, eine Abtheilung Juden dahin sandte (Jos. c. Ap. II, 4). In Syrien wurde besonders Antiochia am Orontes ein Stützpunkt des jüdischen Hellenismus; die Juden, die von Anfang einen bedeutenden Bestandtheil dieser von Seleukus Nikator gegründeten Stadt bildeten, genoßen hier, wie in Alexandria, gleiche Rechte mit den Griechen und standen unter einem eigenen Ethnarchen (Jos. Ant. XII, 3. 1). In Kleinasien geht die Begründung der Diaspora hauptsächlich auf Antiochus III. zurück, der, um die unruhigen Lydier und Phrygier im Zaum zu halten, 2000 jüdische Familien aus Mesopotamien und Babylon in die wichtigsten Plätze des Landes versetzte, ihnen Häuser und Aecker anwies und ihnen neben freier Religionsübung 10jährige Steuerfreiheit bewilligte (Jos. Ant. XII, 3. 4). Jüdische Ansiedelungen entstanden nun besonders in den bedeutenderen See- und Handelsstädten; in Ephesus und andern jonischen Städten erhielten sie von den Diadochen die bürgerlichen Rechte der Eingeborenen (c. Ap. II, 4). Von der kleinasiatischen Küste aus ging der Zug der Diaspora nach den Inseln des ägeischen und mittelländischen Meeres, Cypern, Creta, Delos, Kos, Euböa u. s. w. Wie groß die Zahl der Juden in jenen Ländern war, läßt eine Nachricht Strabo's (bei Jos. Ant. XIV, 7. 2) errathen, wornach Mithridates einmal auf der Insel Kos 800 Talente wegnahm, die, um als Tempelsteuer nach Jerusalem zu gehen, von den kleinasiatischen Juden zusammengebracht worden waren. Von den Ländern des kaspischen Meeres, wohin nach dem früher Bemerkten schon gegen das Ende der persischen Periode Juden deportirt worden waren, verbreiteten sie sich weiter nördlich und westlich, namentlich nach Thracien und Macedonien. Wie weit in Griechenland, Italien u. s. w. vor der römischen Zeit die jüdische Diaspora sich ausdehnte, läßt sich nicht bestimmen. In Rom wurde, so viel wir wissen, der Grund zu einer jüdischen Gemeinde erst durch die von Pompejus dorthin gebrachten Gefangenen gelegt. Nach Spanien können durch phönicischen Sklavenhandel und sonstigen Verkehr schon in älterer Zeit jüdische Gefangene gekommen seyn; doch ist die rabbinische Deutung des Sepharad (Obad. V. 20) sehr unwahrscheinlich (s. Bd. XIV, 281). Ueber die Sage, daß Nabukudrossur (Nebukadnezar) gefangene Juden nach Spanien geführt habe, siehe M. Niebuhr, Geschichte Assur's und Babels, S. 222. Die Verbreitung der Juden in der ganzen *οἰκουμένη* vollendete sich erst unter der römischen Herrschaft. Im Anfange der christlichen Zeitrechnung bezeugt Strabo (a. a. O.) von dem jüdischen Volk: *εἰς πᾶσαν πόλιν ἤδη παρεληλύθει, καὶ τόπον οὐκ ἔστι ῥᾳδίως εὑρεῖν τῆς οἰκουμένης, ὃς οὐ παραδέδεκται τοῦτο τὸ φῦλον, μηδ' ἐπικρατεῖται ὑπ' αὐτοῦ.* (Vergl. damit Philo ad Caj. M. II, 587, und über diesen ganzen Gegenstand Schneckenburger, Vorlesungen über neutestamentliche Zeitgeschichte, herausgegeben von Löhlein, 1862, S. 77 ff. Ewald, Geschichte Israels IV, 269 ff.). Zu dieser Verbreitung des jüdischen Volks haben verschiedene Ursachen zusammengewirkt. Unter der Herrschaft der früheren Weltmächte war sie angebahnt worden durch gewaltsame Deportationen, als Strafe für Aufruhr, durch Flucht vor Feindesschwert, durch phönicischen Sklavenhandel u. s. w. Auch in der gegenwärtigen Periode ist die Verpflanzung jüdischer Bevölkerung großentheils eine unfreiwillige, aber sie dient nun den höheren Culturzwecken, welche

Alexander und die Diadochen bei ihrem Kolonisirungssystem verfolgten. Denn bald wurde erkannt, wie brauchbar dieses betriebsame und gewandte Volk sey, wo es sich um Begründung und Sicherung socialer Ordnungen handelte. Daneben fand auch der religiöse Karakter desselben Anerkennung. Wie schon Alexander dem Großen nach Hekatäus (bei Jos. c. Ap. I, 22) die unbeugsame Treue der Juden gegen ihr Gesetz Bewunderung abgenöthigt hatte, so entging auch seinen Nachfolgern nicht, daß ein Volk von solcher Gottesscheu und solchen strengen Grundsätzen über den Eid, wenn man sich durch Schonung seiner religiösen Eigenthümlichkeit seiner Zuneigung versichert habe, als besonders zuverläßig betrachtet werden dürfe. (Vgl. was über Ptolemäus Lagi, der die Juden besonders zu den Besatzungen der Festungen verwendete, Jos. Ant. XII, 1, und über Antiochus den Großen ebendas. XII, 3. 4. berichtet wird). Namentlich die Ptolemäer wußten auch, so gut als in früherer Zeit die babylonischen und persischen Könige, jüdisches Talent im höheren Staats- und Kriegsdienst wohl zu verwerthen. Daß aber die Diaspora auch durch freiwillige Auswanderung sich immer weiter ausdehnte, bedarf kaum besonders bemerkt zu werden. Neben den merkantilen Interessen wurden die Juden schon durch ihre *πολυανθρωπία* (Philo ad Caj. S. 577) zum Aufsuchen immer neuer Wohnsitze veranlaßt. — Merkwürdig ist nun, wie, während andere Völker unter den Stürmen jener Zeit auseinandergeweht, spurlos untergegangen sind, bei der jüdischen Diaspora trotz ihrer ungeheuren Ausdehnung der nationale Zusammenhang so wenig gelockert wurde, daß vielmehr überall das zu politischer Unselbstständigkeit verurtheilte Judenthum als eine in sich geschlossene, nationale Macht dem Heidenthum sich gegenüberstellte. Begünstigt wurde die Bewahrung der Nationalität durch die freie bürgerliche Stellung, welche den Juden von den Diadochen eingeräumt wurde, in welcher Hinsicht die Ordnung der jüdischen Verhältnisse in Alexandria als Typus gedient zu haben scheint. Hiernach bildeten die Juden in den größeren Städten selbstständig organisirte Gemeinden mit eigener Gerusie und unter eigenen Archonten, beziehungsweise einem Ethnarchen aus ihrer Mitte, welcher Beides, Verwaltungsbeamter und Richter war (s. Strabo a. a. O., Philo in Flacc. M. II, 528 u. a.). Was aber von ungleich größerer Bedeutung war — diese in der heidnischen Welt zerstreuten Gemeinden bildeten doch alle einen großen kirchlichen Verband, dessen Radien, so sehr auch der Umkreis sich erweiterte, in der heiligen Stadt zusammenliefen, die deßwegen von Philo (ad Caj. 587) gepriesen wird als Metropolis nicht eines Landes Judäa, sondern der meisten Länder der Erde. In der alten Zeit war selbst innerhalb der engen Gränzen des jüdischen Reiches die Concentration des Cultus niemals auf längere Zeit zu erzwingen gewesen; jetzt ist dieselbe so befestigt, daß, wie wir weiter unten sehen werden, der einzige Versuch, der zu Gründung eines schismatischen Heiligthums auf heidnischem Boden gemacht wurde, ziemlich erfolglos verlief. Das locale, religiöse Bedürfniß wurde befriedigt durch Vereinigung zu Gebet und Unterweisung im Gesetze in den Synagogen, deren Anfänge gewiß schon in diese Periode, ja schon in das babylonische Exil zu verlegen sind (vgl. Bd. XV, 301), wenn auch die Ausbildung der Synagogalverfassung erst der späteren Zeit angehören mag. Doch die einzige Opferstätte des Volks war in Jerusalem; die dortigen täglichen Opferakte begleitete der Jude in der Ferne mit seinem Gebete, eine Sitte, die Dan. 6, 11. 9, 21. vorausgesetzt wird. (Ueber die Abordnung förmlicher Vertreter zum Opferdienst, der sogenannten אנשי מעמד — was aber wohl erst spätere Einrichtung war — siehe Bd. XII, 187). Nach Jerusalem gingen die Wallfahrten an den Jahresfesten; dorthin wurde aus der ganzen Diaspora die jedem erwachsenen Israeliten obliegende Tempelsteuer gesendet, durch besondere Hieropompen, die weder Weite noch Beschwerlichkeit des Wegs scheuen durften und denen nach Umständen ein starkes, schützendes Geleite beigegeben wurde (vgl. Jos. Ant. XVIII, 9. 1. Phil. ad Caj. 578). Daß der Betrag dieser Abgabe, zu der noch viele Weihgeschenke kamen, ein ungeheurer war, zeigt außer der bereits oben mitgetheilten Notiz besonders Cicero pr. Flacc. c. 28. Dieser Zusammenhang des Volkes mit seinem heiligen Mittelpunkte konnte selbst durch die Zeiten greuel-

voller Zerrüttung, die über das heilige Land kamen, nicht gebrochen werden. — Was aber dem Judenthum seinen unerschütterlichen Halt inmitten der heidnischen Welt gab, war doch im tiefsten Grunde nur sein religiöser Glaube und sein Gesetz. Wenn den einfachen Juden sein Monotheismus, allen Formen des Polytheismus gegenüber, mit stolzem Selbstgefühl erfüllte, so konnten auch die Gebildeteren, die der griechischen Philosophie mit Verehrung sich zugewendet hatten, darum sich doch nicht veranlaßt sehen, die Prärogative ihrer väterlichen Religion in den Hintergrund zu stellen. Denn so viel sie auch von griechischer Weisheit sich aneigneten und so stark sie durch die Ideen derselben ihren Vorstellungskreis umbildeten, das alles vermochte doch nur sie in der Ueberzeugung zu befestigen, daß die Erkenntniß des Einen lebendigen Gottes und einer weisen und gerechten göttlichen Vorsehung, wornach die Dichter und Philosophen Griechenlands gerungen, im Judenthum von Hause aus zu finden sey, und von dieser Ueberzeugung gingen dann wieder die bekannten Bestrebungen aus, die griechische Weisheit in Abhängigkeit vom Alten Testament erscheinen zu lassen. Dazu kam, daß mit dem Gottesglauben des Judenthums wesentlich verknüpft war der Glaube an die Erwählung und den weltgeschichtlichen Beruf des israelitischen Volks. Dieser Beruf steht selbst dem jüdischen Alexandrinismus fest, so sehr er die alttestamentliche Heilsordnung verflüchtigt (s. Bd. IX, 424 ff.). Der Rath- und Hoffnungslosigkeit, die durch die zusammenbrechende heidnische Welt geht, steht das jüdische Volk mit der Gewißheit gegenüber, daß es in seinem Gotte eine Zukunft hat und daß diesem noch alle Kniee sich beugen und alle Zungen huldigen müssen. Welche Geschichtsbetrachtung hieraus für das Judenthum sich ergab, hat sich in seiner Apokalyptik ausgeprägt (s. Bd. IX, 427 ff.). Daneben gab auch, wie Schneckenburger a. a. O. S. 105 sehr richtig hervorhebt, der Besitz von heiligen Schriften dem religiösen Bewußtseyn der Juden einen Halt, dessen das nur durch die unbestimmte Tradition und den heiligen Dienst fortgepflanzte Heidenthum entbehrte. Das Gesetz endlich legte ebenso sehr durch seinen sittlichen Gehalt (man denke z. B. an die Wahrung der Reinheit des Familienlebens) Zeugniß wider die Verderbniß des Heidenthums ab, als es in seinem rituellen Theile eine Scheidewand gegen heidnische Lebensweise aufrichtete.

Was die Stellung der Griechen zum Judenthum betrifft, so konnte natürlich die völlige Unkenntniß jüdischer Dinge, wie sie noch bei Herodot, trotz dem, daß dieser die paläftinensische Küste bereist hatte, so auffallend hervortritt, seit Alexander dem Großen nicht mehr fortdauern.*) Daß das merkwürdige Volk mit seinem bildlosen Cultus und seinen sonstigen Eigenthümlichkeiten die Aufmerksamkeit wißbegieriger Griechen auf sich zog, läßt sich erwarten. Es ist daher kein Grund vorhanden, die Wahrheit dessen zu bezweifeln, was Klearchus (bei Jos. c. Ap. I, 22) von dem Interesse berichtet, welches Aristoteles an einem jüdischen Weisen, mit dem er in Asien zusammentraf, genommen haben soll. Die Kenntniß, die Aristoteles bei diesem Anlasse vom Judenthum gewann, reichte freilich nur so weit, daß er die Juden für Abkömmlinge der indischen Gymnosophisten erklären konnte, wie auch Megasthenes (Euseb. praep. evang. IX, 6) Juden und Brahmanen zusammenstellt, als die ἔξω τῆς Ἑλλάδος φιλοσοφοῦντες, bei denen Alles sich finde, was die Alten über die Natur gelehrt haben, und wie Theophrast (ebendas. IX, 2) die Juden als φιλόσοφοι τὸ γένος ὄντες bezeichnet. Auch das günstige Urtheil, das nach Josephus a. a. O. Hekatäus über die Juden gefällt haben soll,

---

*) Ueber die Frage, ob ältere griechische Philosophen, wie Pythagoras und Plato, Kenntniß vom Alten Testament genommen haben, ließe sich streiten, wenn für die Angabe des Aristobul'schen Fragments bei Euseb. praep. evang. XIII, 12., daß bereits vor Alexander, ja bereits vor der Herrschaft der Perser über Aegypten Stücke des A. Testam. in's Griechische übersetzt worden seyen, irgend eine sonstige Begründung sich beibringen ließe. — Parallelen, wie sie Gladisch (in Niedner's Zeitschr. f. histor. Theol. 1849. S. 516 ff.) zwischen der Philosophie des Anaxagoras und alttestamentlichen Lehren gezogen hat, beweisen, so interessant sie seyn mögen, nichts für einen geschichtlichen Zusammenhang.

hat nichts Auffallendes; die gegen jene Fragmente erhobenen Zweifel hat Ewald (S. 280 f.) auf das gehörige Maß zurückgeführt. Umgekehrt kann man auffallend finden, daß in Alexandria, wo die Juden ein so hohes Ansehen genoßen, ihren heiligen Schriften von Seiten der griechischen Gelehrten sehr wenig Aufmerksamkeit zugewendet worden zu seyn scheint. Mag nämlich immerhin in der Aristeassage so viel als historischer Gehalt anerkannt werden, daß bei der Entstehung der LXX. das literarische Interesse der Ptolemäer dem Bedürfnisse der ägyptischen Juden hülfreich entgegenkam und neben den griechisch bearbeiteten Schriften anderer Völker auch die griechische Bibel einen Platz in den öffentlichen Bibliotheken fand: so steht doch fest, daß die alexandrinischen Grammatiker die LXX. nicht berücksichtigt haben (s. Wichelhaus, de Jeremiae vers. Alex. S. 25), und daß — um von den höchst unsicheren Anspielungen auf biblische Stellen, die man bei Callimachus und im Epithalamios Theokrit's hat finden wollen, abzusehen — dasjenige, was Hermippus (s. Joseph. a. a. O.), Hekatäus u. A. aus dem Alten Testament geschöpft haben mögen, nicht hoch anzuschlagen ist. Einen genügenden Erklärungsgrund für diese Vernachläßigung der griechischen Bibel bietet freilich schon ihr Sprachkarakter (s. Bd. V, 708); wogegen die Juden selbst, wie die Stelle am Schlusse des Aristeasbuchs zeigt (bei Hody, de bibl. text. p. XXXV. Jos. Ant. XII, 2. 14), von wunderbarem göttlichem Eingreifen zu erzählen wußten, wodurch griechischen Schriftstellern die Profanirung alttestamentlichen Inhalts gewehrt worden sey. Dagegen beginnt nun mit dem dritten Jahrhundert v. Chr. die Reihe der wunderlichsten Mißverständnisse und Einfälle in Betreff des Ursprungs und der Gebräuche des Judenthums, die in mannichfachen Wendungen von einem Schriftsteller zum andern bis auf Tacitus herabwandern. (S. hierüber Hody a. a. O. S. 101 ff. Worm, de corruptis antiquitatum hebraearum apud Tacitum et Martialem vestigiis, und Kirchmajer, exercitatio ad Taciti hist. Lit. V. de rebus moribusque Judaeorum in Ugolino's thesaurus vol. II., besonders aber J. G. Müller, kritische Untersuchung der taciteischen Berichte über den Ursprung der Juden in den Studien und Kritiken, 1843. Eine übrigens unvollständige Sammlung der von den Juden handelnden Stellen griechischer und römischer Schriftsteller gibt Meier, Judaica, 1832). Jene Mißverständnisse wurden genährt durch den Widerwillen gegen das Judenthum, den wir mehr und mehr an die Stelle der anfänglichen, wohlwollenden Beurtheilung treten sehen. Daß die Juden ein ungeselliger, unduldsamer, gegen Jedermann feindseliger Menschenschlag seyen (vgl. z. B. Diod. bibl. 34, 1. Apollonius Molo bei Jos. c. Ap. II, 36), daß ihr Gesetzgeber Moses ein Betrüger gewesen und ihre Gesetze zu keiner Tugend, sondern nur zur Schlechtigkeit anleiten (Apollon. Molo und Lysimachus bei Jos. c. Ap. II, 14) u. dergl., ist nun der immer wiederkehrende Vorwurf. Zugleich machte die Gewandtheit, mit der die Juden sich überall eindrängten und festsetzten, ihre schlaue Betriebsamkeit und der Reichthum, den sie sich zu erwerben wußten, sie zum Gegenstande des Volkshasses, der oft in blutigen Ausbrüchen sich Luft machte. Bei dem Allem hat die jüdische Diaspora auf das Heidenthum einen zwar stillen, aber durchgreifenden Einfluß ausgeübt. Der jüdische Proselytismus (s. Bd. XII. S. 240 ff.), so viel Unlauteres an ihm haftete, ist doch nicht auf eine Linie zu stellen mit dem Anhang, wie er in jener Zeit jedem in einen geheimnißvollen Nimbus gehüllten Cultus leicht zufiel. Seine Früchte wurden später offenbar in den Proselytenschaaren, die dem Evangelium sich zuwandten. Nicht bloß durch manche Gebräuche der Juden, sondern auch durch die ihnen eigenthümlichen Tugenden wurden viele Heiden angezogen. „Unsere gegenseitige Eintracht," sagt Josephus (c. Ap. II, 39), „unsere Wohlthätigkeit, unseren Gewerbfleiß, unsere Ausdauer in Drangsalen um des Gesetzes willen suchen sie nachzuahmen." Die Hauptsache aber war, daß reinere theistische Begriffe in die Heidenwelt geworfen, Heilsahnungen in derselben angeregt und einem zuchtlosen Geschlecht die Ordnungen eines sich in allen Stücken einem göttlichen Gesetz unterwerfenden Lebens vor die Augen gestellt wurden. Es ist in der That, wie Josephus a. a. O. bemerkt, ein *θαυμασιώ-*

τατον, wie das Judenthum vermöge der ihm inwohnenden Kraft solche Siege errungen hat; „wie Gott die Welt durchdringt, so ist das Gesetz durch alle Menschen hindurchgeschritten.“ In dem unwilligen Worte Seneca's: victi victoribus leges dederunt, ist ihm selbst aus heidnischem Munde dieses Zeugniß ausgestellt worden.

Nach dieser Digression kehren wir zu den Ereignissen in Judäa in der Zeit des Antiochus Epiphanes zurück. Was dem makkabäischen Aufstand voranging, erfahren wir hauptsächlich aus 2 Makk. Kap. 4 f. Jene oben geschilderte, gräcisirende Partei hatte Anhänger sogar in der hohenpriesterlichen Familie. Einer derselben, Josua, oder nach seinem gräcisirten Namen Jason, ein Bruder des früher erwähnten Onias III., raubte diesem die hohepriesterliche Würde, indem er für die Erlangung derselben dem Antiochus 440 Talente (wie es scheint, jährlichen Tribut) und außerdem noch 150 Talente für die Erlaubniß zur Errichtung eines Gymnasiums in Jerusalem und für die Verleihung des antiochenischen Bürgerrechts an die Bewohner Jerusalems zusicherte (2 Makk. 4, 8 f., nach der wahrscheinlicheren Auslegung, s. Grimm zu derselben). Nun machte die Gräcisirung Jerusalems rasche Fortschritte; selbst Priester versäumten über der Paläſtra die Bedienung des Altars. Als Antiochus zum ersten Male nach Jerusalem kam, wurde er prachtvoll und mit Jubel empfangen. Doch ein gewisser Menelaus, Bruder des früher erwähnten Simon (s. Bd. IX, 324), wußte, in Geschäften an den König von Jason gesandt, dadurch, daß er Letzteren um 300 Talente überbot, für sich die Ernennung zum Hohenpriester auszuwirken. Er verdrängte den Jason aus Jerusalem, machte aber keine Anstalt, dem Antiochus die versprochene Summe zu bezahlen. Deßhalb zur Verantwortung an den Hof berufen, ließ er als Stellvertreter im Hohenpriesterthum seinen Bruder Lysimachus zurück, der nun mit den Tempelschätzen so wirthschaftete, daß sich ein Volksaufstand gegen ihn erhob, in welchem er erschlagen wurde. Um diesen Vorgang zu entschuldigen und gegen Menelaus Anklage zu erheben, wurden drei Aelteste aus Jerusalem an Antiochus nach Tyrus geschickt; doch Menelaus, der schon vorher durch Gold die Ermordung des von Jason verdrängten Onias III. (Dan. 9, 26 (?) s. Bd. III, 283) zu bewirken gewußt hatte, schaffte sich abermals Hülfe durch Bestechung; die Ankläger wurden hingerichtet und Menelaus behauptete seine Stelle. Diesem unwürdigen Menschen gegenüber scheint die antisyrische Partei sich Jason zugewendet zu haben, der während des zweiten ägyptischen Feldzugs des Antiochus (170) aus Ammonitis herbeikam und durch einen Handstreich sich Jerusalems bemächtigte, bald aber, da Menelaus die Burg besetzt hielt, sich abermals flüchten mußte. Antiochus sah in dem Vorgefallenen einen Empörungsversuch der Juden; aus Aegypten herbeieilend, besetzte er Jerusalem, dessen Thore ihm die griechische Partei geöffnet hatte, ein furchtbares Blutbad wurde angerichtet, der Tempel geplündert (1 Makk. 1, 16—28. 2 Makk. 5, 11—23, vgl. mit Dan. 11, 28). Nach seinem Abzug fuhr Menelaus in Gemeinschaft mit den syrischen Präfekten fort, das Volk zu mißhandeln, das um so weniger seinen Haß gegen die syrische Herrschaft verhehlt haben wird. Darum schritt, um den Widerstand desselben zu brechen, Antiochus zu den äußersten Maßregeln. Im Jahre 168 erschien der Obersteuerbeamte Apollonius mit einem Heere in Jerusalem; am Sabbath wurden die Bewohner überfallen und schaarenweise theils ermordet, theils in die Gefangenschaft geschleppt (2 Makk. 5, 24—26; 1 Makk. 1, 29 ff.). Ein königliches Edikt folgte, vermöge dessen der Tempel in Jerusalem dem olympischen Zeus geweiht, Sabbathfeier und Beschneidung verboten, überhaupt jede Ausübung des mosaischen Gesetzes mit Todesstrafe bedroht wurde (1 Makk. 1, 43 ff. 2 Makk. 6, 1 ff.). Der Unmuth des Königs über das fehlgeschlagene Unternehmen gegen Aegypten schürte die Verfolgung (Dan. 11, 30), die in Grausamkeit wie in Consequenz ihres Gleichen nicht mehr gefunden hat, und so mit Recht Typus der letzten, größten Trübsal, die über die Gemeinde Gottes kommen soll, geworden ist. Doch zeigte die große Zahl der Abtrünnigen, die nun gemeinsame Sache mit den Syrern machten (1 Makk. 1, 52 ff. 2, 16. Dan. 11, 32), wie nothwendig eine Sichtung für das Volk geworden war. Wie nun Mattathias,

Priester zu Modin, einer kleinen Bergstadt, westlich von Jerusalem, als ein zweiter Pinehas (1 Makk. 2, 26) eifernd für das Gesetz den Treuen das Signal zum Aufstande gab (167), wie nach seinem Tode der Dritte seiner Söhne, Judas Makkabäus, den glorreichen Kampf gegen die mit den abtrünnigen Juden verbündeten Syrer führte, Jerusalem, mit Ausnahme der Akra, eroberte und den Jehovahcultus im Tempel wieder herstellte (1 Makk. K. 3 f.), worauf (ebend. Kap. 5), glückliche Streifzüge gegen die benachbarten Völker folgten, wie ferner, nachdem inzwischen Antiochus Epiphanes gestorben war, unter seinem Sohne Antiochus V. Eupator ein neuer Kampf entbrannte, der, obwohl von Judas unglücklich geführt, mit einem Friedensschluß endete (163), — über dieß Alles s. Bd. I, 386 ff., vgl. mit V, 578 f. Der Friede war von kurzer Dauer. Als Demetrius Soter, der im Jahre 162 den syrischen Thron bestiegen hatte, die seit der Hinrichtung des Menelaus (s. Bd. IX, 325) erledigte hohepriesterliche Würde dem Alkimos (Jakim Jos. Ant. XII, 9. 7) übertrug, unterwarfen sich ihm als einem Aaroniden (1 Makk. 7, 14, wenn er auch nicht der Linie der bisherigen Hohenpriester angehörte, Jos. Ant. XX, 10. 3) die Chasidäer gutwillig, was ihnen mit schändlichem Verrathe vergolten wurde (1 Makk. 7, 12—15, vgl. Bd. I, 210). Judas ging nicht in das Netz. Er erneuerte den Kampf, der Anfangs gegen den syrischen Feldherrn Nikanor mit sehr günstigem Erfolg gekrönt war; als aber Bacchides und Alkimos ein neues starkes Heer herbeiführten, unterlag er mit seinem kleinen Haufen nach verzweiflungsvoller Gegenwehr (im J. 161; 1 Makk. 9, 1—22). Nun triumphirte die hellenisirende Partei; daß Alkimos (a. a. O. V. 54) die Mauer des inneren Vorhofs des Tempels niederzureißen befahl, sollte wohl darauf deuten, daß von jetzt an die Scheidewand zwischen Juden und Heiden aufgehoben sey. Während die Abtrünnigen im Lande schalteten, hielten sich die Chasidäer, an deren Spitze nach Judas' Tod sein Bruder Jonathan getreten war, in Schlupfwinkeln am todten Meere, bis Bacchides ihnen einen Frieden bewilligte, in Folge dessen Jonathan, da Jerusalem noch von der abtrünnigen Partei besetzt war, in Michmas, an der Gränze des Stammes Benjamin, seinen Sitz nahm und hier ein Regiment in der Weise der alten Schopheten führte (a. a. O. V. 73). Wie Jonathan sodann im Jahre 152 mit Glück die Partei des gegen Demetrius Soter sich erhebenden Alexander Balas ergriff und durch diesen zum Hohenpriester ernannt wurde (nachdem sieben Jahre lang, seit Alkimos' Tod, diese Würde erledigt gewesen war), wie er unter den fortgesetzten syrischen Erbfolgestreitigkeiten in seiner priesterfürstlichen Stellung sich zu behaupten wußte, endlich aber (im J. 143) von dem Kronprätendenten Tryphon gefangen genommen und getödtet wurde, darüber s. Bd. V, 580. An seine Stelle trat der letzte der Brüder, Simon. Er wurde von Demetrius II. Nikator als Hoherpriester anerkannt; den Juden wurden hiebei so bedeutende Rechte und Freiheiten eingeräumt, daß die syrische Oberhoheit nur noch eine nominelle war, weßhalb man von diesem Jahre (142 v. Chr.) die Befreiung Israel's von dem Joche der Heiden datirte (1 Makk. 13, 41). Als durch die Einnahme der Akra von Jerusalem vollends das letzte Bollwerk der Heiden gefallen war (13, 49 ff.), herrschte Ruhe und Frieden im Lande. In dankbarer Anerkennung der Verdienste Simon's und seines Geschlechtes beschloß nun das Volk in feierlicher Versammlung (14, 28 ff.), daß Simon Fürst und Hoherpriester seyn solle für ewige Zeit, bis ein treuer Prophet aufstände. In dem letzteren Ausdruck spricht sich das Gefühl aus, daß dem Beschlusse des Volkes noch die göttliche Sanktion fehle und dem theokratischen Princip nicht Genüge geschehen sey. Indessen konnte diese Uebertragung der hohepriesterlichen Würde auf das makkabäische Geschlecht um so leichter vor sich gehen, da der legitime Erbe derselben thatsächlich sich von dem rechtmäßigen Heiligthum excommunicirt hatte. Onias, der Sohn (oder Enkel) des ermordeten Onias III., war nämlich während der Zerrüttung, die in Judäa herrschte (Jos. Ant. XIII, 3. 1.; nach XII, 9. 7. unter dem Hohepriesterthum des Alkimos), begleitet von Priestern und Leviten, nach Aegypten zu Ptolemäus Philometor geflohen und hatte mit dessen Er-

laubniß und Unterstützung zu Leontopolis im heliopolitonischen Nomos (ungefähr um 160 v. Chr.) einen jüdischen Tempel gegründet (s. Bd. X. S. 612, wo aber dieser Onias irrthümlich als Hoherpriester Onias II. bezeichnet ist). Er stützte sich hiebei auf Jes. Kap. 19., freilich in ganz unrichtiger, übrigens auch noch von Josephus (bell. jud. VII, 10. 3.) getheilter Auffassung dieser Weissagung, die entfernt nicht von einer Verehrung Jehovah's durch Juden in Aegypten, sondern von der Bekehrung der Aegypter zu dem wahren Gotte handelt. Das separatistische Streben, von dem Onias (vgl. Josephus an der zuletzt angeführten Stelle) geleitet wurde, war unter den damaligen Umständen sehr zu entschuldigen; aber seine Hoffnung, daß eine Menge Juden von dem Tempel in Jerusalem werde abgezogen werden, ging nicht in Erfüllung. Der neue Tempel muß allerdings bei den hellenistischen Juden einiges Ansehen erlangt haben; der Reichthum, der sich in demselben bei seiner Zerstörung durch die Römer im Jahre 73 n. Chr. *) vorfand, wäre sonst kaum zu erklären. Wie wenig aber doch durch denselbst bei den ägyptischen Juden der Tempel in Jerusalem in Schatten gestellt wurde, zeigt Philo, der streng an der Einheit des Tempels festhält, die nach ihm durch die Einheit Gottes gefordert wird (de monarch. Lib. II. §. 1.), und unter diesem einen Tempel nur den in Jerusalem versteht, ohne das Heiligthum in Leontopolis auch nur zu erwähnen. Zwar erhellt aus der Gemara zu Aboda Sara IV. 3., daß die Schriftgelehrten den Cultus im Oniatempel nicht geradezu als idololatrisch betrachteten; doch durfte kein Priester, der dort angestellt gewesen war, wieder in Jerusalem dienen, kein Gelübde konnte dort gültig gelöst werden u. s. w., vergl. Mischna Menach. XIII. 10. (Die neueste Untersuchung über den Tempel in Leontopolis findet sich in Wieseler's Unters. üb. den Hebräerbrief II, 81 ff.).

In Jerusalem folgte auf Simon sein Sohn Johannes Hyrkanus (135 bis 106 v. Chr.). Er erweiterte das kleine jüdische Reich im Norden durch Unterwerfung Samaria's und einer Reihe von Seestädten, im Süden durch Bezwingung der Edomiter. Die letzteren ließen, um den Besitz ihres Landes zu retten, es sich gefallen, durch Beschneidung und Annahme des Gesetzes dem Judenthum einverleibt zu werden (Joseph. Ant. XIII, 9. 1), ein Sieg, der für das jüdische Volk selbst verhängnißvoll wurde. Hyrkanus vereinigte, wie Josephus (bell. jud. I, 2. 8.) von ihm rühmt, in seiner Person die drei theokratischen Aemter, das Fürstenthum über sein Volk, das Hohepriesterthum und die Prophetie; und um den Glanz des Geschlechtes zu vollenden, legte sein Sohn Aristobulus bei seinem Regierungsantritte (107) sich auch noch den königlichen Titel bei. Doch schon Hyrkanus hatte vorausgesagt, daß seine zwei ältesten Söhne sich nicht behaupten werden; und in der That bedurfte er nicht erst der von Josephus ihm beigelegten Prophetengabe, um zu erkennen, auf welch schwankendem Grunde die Herrschaft seines Geschlechtes ruhte. Jener Zwiespalt im Volke, an welchem die makkabäischen Kämpfe sich entzündet hatten, dauerte fort als Gegensatz der pharisäischen und sadducäischen Partei. (S. die betr. Artikel in Bd. XI, 496 ff. und XIII, 289 ff.). Die erstere, die nationale Gesetzespartei, welche die Makkabäer um ihrer Verdienste willen zur höchsten Würde erhoben hatte, war doch nicht gesonnen, den Ansprüchen ihrer Epigonen ohne Weiteres sich zu fügen. Schon Hyrkanus hatte dieß zu erfahren bekommen, als ihn der Pharisäer Eleazar zur Niederlegung der hohepriesterlichen Würde auffor derte, weil seine Mutter eine Gefangene gewesen (vgl. Bd. VI, 200) und der Widerspruch der übrigen Pharisäer gegen die Bestrafung dieser Injurie als einer Blasphemie ihn deutlich erkennen ließ, mit welchen Augen sie ihn betrachteten (Joseph. Ant. XIII, 10. 5 f.). Er hatte darum erbittert von den Pharisäern weg sich den Sadducäern zugewendet, und eben so suchten seine Söhne, um den Abfall von den glorreichen Anfängen ihres Geschlechts vollständig zu machen, ihre Stütze in dieser heidnisch gesinnten

---

*) Er stand demnach 233 Jahre. Die Angabe bei Joseph. bell. jud. VII, 10. 4. von einer 343jährigen Dauer desselben ist anerkanntermaßen unrichtig.

Partei, weßhalb Aristobulus den Beinamen φιλέλλην erhielt (Jos. Ant. XIII, 11. 3). Um so mehr steigerte sich die Erbitterung der Pharisäer, die das Volk auf ihrer Seite hatten. Alexander Jannäus, der seinem Bruder Aristobulus nach dessen nur einjähriger, durch Brudermord befleckter Regierung (Joseph. bell. jud. I, 3.) im Jahre 105 gefolgt war, wurde, als er am Laubhüttenfest den Opferdienst verwaltete, von der Menge grob insultirt; die grausame Rache, die er hiefür nahm, war die Aussaat neuer innerer Kämpfe, die nach einem unglücklichen Kriege, den er gegen den arabischen König Obedas geführt, ausbrachen und in ihrer sechsjährigen Dauer gegen 50,000 Juden das Leben gekostet haben sollen (Joseph. bell. jud. I, 4. 5). Nun rief die pharisäische Partei einen Seleuciden zu Hülfe, den Demetrius Eukärus, der von Ptolemäus Lathyrus zum König von Damaskus gemacht worden war. Alexander, bei Sichem besiegt, wußte doch neuen Anhang zu gewinnen, so daß es ihm gelang, die von Demetrius im Stiche gelassenen Pharisäer zu bewältigen. Durch eine furchtbare Gräuelthat versiegelte er seinen Sieg, indem er, nachdem er die letzte Festung seiner Gegner, Bethome, erstürmt hatte, 800 Gefangene kreuzigen und ihre Weiber und Kinder vor ihren Augen niedermetzeln ließ, während er selbst mit seinen Kebsen schmausend zusah (Jos. Ant. XIII, 14, 2. b. jud. I, 4. 6). Der Zorneifer, der in den makkabäischen Stammvätern für die heilige Sache entbrannt war, flammte in den Nachkommen nur noch im Dienste persönlicher Herrschaftsinteressen und Rachegelüste. — Im Innern war freilich jetzt Ruhe; doch fühlte Alexander selbst, daß sein Haus auf die dem Volke entfremdeten Sadducäer sich nicht auf die Dauer würde stützen können. Darum versöhnte sich seinem Rathe gemäß nach seinem im Jahre 79 v. Chr. erfolgten Tode seine Gemahlin Alexandra mit den Pharisäern (Jos. Ant. XIII, 15. 5), indem sie ihnen den größten Einfluß auf die Leitung des Staats einräumte. „Sie herrschte über Andere, über sie selbst herrschten die Pharisäer" (b. jud. I, 5. 2). Das Volk wußte sie durch genaue Beobachtung der Satzungen für sich zu gewinnen. Die angesehensten Sadducäer wurden als Befehlshaber in Gränzfestungen geschickt, angeblich um sie auf anständige Weise zu verbannen; dort konnte man sie wieder haben, wenn man sie brauchte. Von ihren zwei Söhnen ernannte Alexandra den älteren, Hyrkanus II., der zu träge war, um ihr in der Regierung unbequem zu werden, zum Hohenpriester; der jüngere, Aristobulus II., sollte im Privatstande bleiben. Kaum aber war Alexandra gestorben (im Jahre 70), als Aristobul aus Jerusalem entwich, um mit Hülfe jener sadducäischen Festungscommandanten seinen Bruder zu stürzen. Das Heer der pharisäischen Partei wurde besiegt und Hyrkanus abgesetzt. In diesem aber erkannte sein früherer Minister, der schlaue Idumäer Antipater, ein treffliches Werkzeug für seine ehrgeizigen Pläne. Unter dem Vorwande, daß sein Leben bedroht sey, beredete er ihn, sich zu dem arabischen König Aretas zu flüchten. Dieser ergriff bereitwillig die Gelegenheit zum Krieg; Aristobul wurde geschlagen und in Jerusalem belagert; mit ihm hielt es die Priesterschaft, während die Masse des Volkes auf Hyrkan's Seite war. Da um diese Zeit (im Jahre 64) der römische Feldherr Scaurus, von Pompejus gesendet, nach Damaskus gekommen war, wandten sich die streitenden Parteien an ihn. Die Entscheidung bei den Römern zu suchen, mochte um so näher liegen, da schon Judas Makkabäus ein Bündniß mit den Römern geschlossen hatte (1 Makk. 8, 17 ff.), das von Jonathan (12, 3) und Simon (14, 24. 15, 15 ff.) erneuert worden war. Scaurus erklärte sich für Aristobul, für den nun auch das Kriegsglück sich entschied, indem er Aretas in einer Schlacht besiegte (Jos. b. jud. I, 6. 3). Als aber bald darauf Pompejus selbst nach Damaskus kam, wurde der Streit der beiden Brüder vor ihn gebracht; zugleich erschienen Abgeordnete des Volks, die wider Beide klagten, daß diese Priesternachkommen an die Stelle der alten priesterlichen Regierungsform ein menschliches Königthum gesetzt haben und so darauf ausgehen, Knechtschaft über das Volk zu bringen (Ant. XIV, 3. 2), ein Zeugniß, welche Macht die theokratischen Ideen im Volke hatten. Die letztere Beschwerde, die dem Römer vermuthlich unverständlich war, scheint derselbe einfach ignorirt zu haben;

die Schlichtung zwischen den beiden Brüdern verschob er. Da aber Aristobul es unter seiner Würde hielt, sich länger hinhalten zu lassen, und abreiste, rückte Pompejus sofort erzürnt in Palästina ein (b. jud. I, 6. 4). Nach erfolglosen Unterhandlungen warf sich Aristobul nach Jerusalem, zum Widerstand sich rüstend, begab sich aber, als Pompejus vor der Stadt erschien, zu diesem, um ihm die Uebergabe der Stadt und eine Summe Geldes anzubieten. Pompejus willigte ein, behielt aber den Aristobul als Geißel, bis die Vertragsbedingungen erfüllt wären. Doch in der Stadt wies man den römischen Gesandten zurück; nun wurde Aristobul von Pompejus in Fesseln geworfen und die Belagerung begonnen. Als die Anhänger Hyrkan's die Südstadt und die Baris übergaben, warf sich die streng pharisäische Partei, die jetzt Aristobul's Sache führte, auf den wohl befestigten Tempelberg. Erst nach dreimonatlicher Belagerung gelang den Römern an einem Sabbath der Sturm, bei dem 12,000 Juden umkamen. Pompejus betrat den Tempel, ließ aber den Schatz unberührt (vergl. Cic. Flacc. c. 28) und sorgte für die Fortsetzung des Gottesdienstes. „Seitdem," bemerkt Tacitus (hist. 5, 9), „war bekannt, daß der Tempel in Jerusalem eine leere Behausung, ohne Götterbild, und daß es um die jüdischen Mysterien ein leeres Ding sey." — Die Mauern Jerusalems ließ Pompejus niederreißen, dem Volk wurde eine große Kriegssteuer auferlegt. Hyrkan erhielt die Würde des Hohenpriesters und Ethnarchen; aber das Gebiet, das die Makkabäer seit Alexander Jannäus beherrscht hatten, wurde bedeutend verkleinert, indem das nördliche Palästina größtentheils zur Provinz Syrien geschlagen und einer Anzahl von palästinensischen Städten die Freiheit gegeben wurde. Römische Provinz wurde Judäa damals noch nicht; es behielt vielmehr seine eigene Verwaltung und trat in die Reihe der sogenannten Bundesgenossen des römischen Volks, was aber doch thatsächlich ein Unterthänigkeitsverhältniß war, so daß Josephus (Ant. XIV, 4. 5) mit Recht von diesem Zeitpunkt an den Verlust der Freiheit und die Unterwerfung unter die Römer datirt. Als Pompejus nach Rom zurückkehrte (im Jahre 63), führte er außer dem Aristobul und dessen Söhnen Antigonus und Alexander, von denen aber der Letztere unterwegs entkam, eine Menge jüdischer Gefangener mit sich. Diese wurden als Sklaven verkauft, bald aber, da ihre Bräuche sie ihren Herren unbequem machten, freigelassen und legten nun den Grund zu der römischen Judengemeinde, die, in der regio transtiberina angesiedelt, bald ungemein sich vermehrte (vgl. Philo ad Caj. M. II, 568). — In Jerusalem behauptete sich Hyrkanus nur durch römischen Beistand gegen Alexander und den zahlreichen Anhang, den dieser zu gewinnen gewußt hatte, dann gegen Aristobul selbst, der mit Antigonus aus Rom entkommen war, freilich um bald wieder besiegt als Gefangener dorthin zurückzukehren. Indessen wirthschafteten die Römer, mit denen Antipater, unter dessen Leitung Hyrkan fortwährend stand, das beste Einvernehmen zu unterhalten wußte, auf's Brutalste im Lande. Der parthische Krieg gab dem Crassus Gelegenheit zu einem Besuche in Jerusalem, wobei er 2000 Talente Geld und 8000 Talente Kostbarkeiten fortschleppte (Jos. Ant. XIV, 7. 1). Ihm folgte Cassius Longinus, der statt Goldes 30,000 Sklaven holte (ebendas. §. 3). Als der Kampf zwischen Pompejus und Cäsar sich in die Ostländer des römischen Reiches zog, schenkte Letzterer dem Aristobul die Freiheit, um ihn in Palästina für seine Zwecke zu verwenden. Zwar wurde dieser Plan durch Aristobul's Ermordung vereitelt, doch trat nun Antipater auf Cäsar's Seite und leistete ihm während des Kampfs gegen die Pompejaner in Aegypten bedeutende Dienste. Zum Danke dafür bestätigte Cäsar den Hyrkan in der hohenpriesterlichen Würde und ertheilte ihm und seinen Erben die beständige Herrschaft über das jüdische Volk, woneben freilich eigentlich Antipater unter dem Namen eines ἐπίτροπος Regent des Landes war. Ferner wurde von Cäsar die Wiederherstellung der Mauern Jerusalems gestattet, das jüdische Gebiet wieder vergrößert und eine Reihe von Bewilligungen ertheilt. Und dieses Wohlwollen Cäsar's dehnte sich auf alle Juden im römischen Reiche aus. Die ihnen von den Diadochen verliehenen Rechte wurden bestätigt und erweitert; die Juden sollten überall nach ihren Gesetzen

leben und ihre religiösen Versammlungen halten dürfen, ferner des Sabbaths wegen vom Kriegsdienste befreit seyn (s. Jos. Ant. XIV, 8, 3 — 5 und die Urkunden in XIV, 10). Hiernach ist nicht zu verwundern, daß nach Cäsar's Ermordung in der Trauer über ihn besonders die Juden sich hervorthaten (Suet. Caes. c. 84). Der weitere Gang der Begebenheiten in Palästina, — wie alle politischen Wirren, welche damals die römische Welt bewegten, auf dieses Land zurückwirkten, wie es von Cassius gebrandschatzt und dazu noch im Jahre 40 durch eine parthische Invasion heimgesucht wurde, bis Herodes, der Sohn des Antipater, vom römischen Senat zum König der Juden ernannt (39 v. Chr.), mit Hülfe römischer Legionen der Herrschaft sich bemächtigte (im Jahre 37), — endlich die Regierung des Herodes selbst ist Bd. VI, 8 ff., (vgl. auch Bd. V, 583 f.) bereits ausführlich dargestellt worden, ebendaselbst sind auch die in die Geschichte des Herodes verflochtenen letzten Geschicke des makkabäischen Hauses erzählt, das ebenso kläglich endete, als es glorreich begonnen hatte, ein Opfer eigener Schuld. Das Hohepriesterthum, welches Herodes von der königlichen Würde trennte, bekleidete unter ihm noch einmal auf kurze Zeit der letzte Makkabäer, Aristobulus, Sohn des oben erwähnten Alexander; im Uebrigen aber übertrug er es zwar Männern von priesterlicher Abkunft, doch ohne hervorragende Bedeutung (*τισὶν ἀσήμοις*, Jos. Ant. XX, 10. 5), die er dann nach Belieben wechselte.*) Auch die sonstigen Ordnungen des Judenthums ließ er fortbestehen, wenn auch nicht ohne willkürliche Eingriffe, wovon Bd. XIV, 465. ein Beispiel aus Jos. Ant. XVI, 1, 1. erwähnt worden ist; ja, er liebte es, wenn es darauf ankam, sich wie ein Volljude zu gebärden, in welcher Hinsicht besonders die von ihm vor dem Beginne des Tempelbaus gehaltene Rede karakteristisch ist (Ant. XV, 11. 1). Von den Juden dagegen wurde er nur als Halbjude (vgl. Bd. XIV, 15. 2) betrachtet und sein Königthum als aufgedrungene Fremdherrschaft gehaßt. Selbst sein Tempelbau, dessen Pracht allerdings den Juden schmeichelte, und was er sonst zur Hebung und Verschönerung des Landes that, konnte ihm die Gunst des Volkes nicht gewinnen, das ihm vielleicht manche seiner Gräuelthaten verziehen hätte, aber seine geschmeidige Unterwürfigkeit unter die Römer, die er besonders durch ungeheuere Geldspenden an die römischen Machthaber bethätigte, ihm nicht verzeihen konnte, und in vielen seiner Maßregeln (wie der Belegung mehrerer Städte mit römischen Namen, der Einführung römischer Spiele, der Aufrichtung römischer Adler u. dergl.) sein Streben nach allmählicher Romanisirung des Judenthums unschwer erkannte. Voll Ingrimm stand ihm namentlich die pharisäische Partei gegenüber, die schon vor seiner Erhebung zur königlichen Würde mit der größten Entschiedenheit ihm entgegengetreten war und in offenem und geheimem Widerstand gegen ihn beharrte; vgl. besonders Jos. Ant. XVII, 2. 4, wo erzählt wird, daß die Pharisäer, 6000 an der Zahl, dem Herodes den für sich und den Kaiser geforderten Eid verweigerten, und wo zugleich eine merkwürdige Intrigue berichtet ist, welche die Pharisäer mit dem kinderlosen Weibe des Pheroras, des Bruders des Königs, zu spielen versuchten, indem sie dieser durch die Zauberkraft eines Eunuchen Bagoas Nachkommenschaft zu verschaffen versprachen, auf welche dann das Reich übergehen solle. Uebrigens zeigt das Beispiel des karaktervollen Sameas (Schammai?), der selbst dem Herodes Achtung abnöthigte (vgl. Ant. XIV, 9. 4), daß im Pharisäismus immer noch eine moralische Macht lag, an der die brutale Ver-

*) Die Hohenpriester unter Herodes sind folgende. An die Stelle des Hyrkanus, der, weil ihm Antigonus die Ohren hatte abschneiden lassen, zur ferneren Führung des Amtes unfähig war, setzte Herodes zunächst einen babylonischen Juden, Ananel (Jos. Ant. XV, 2. 4), bald darauf aber, die gesetzliche Altersgrenze verletzend, den 17jährigen Bruder seiner Gemahlin Mariamne, den oben genannten Aristobul. Nachdem er diesen hatte umbringen lassen, übertrug er die Würde Jesu, dem Sohne Fabi's, der aber bald beseitigt wurde, um einem Schwiegervater des Herodes, Simon, Sohn des Boethos, Platz zu machen (XV, 9. 3). Auf diesen folgte Matthias, Sohn des Theophilus (XVII, 4. 2), auf diesen Joazar, Sohn des eben genannten Simon (XVII, 6. 4).

folgungswuth des Königs sich brechen mußte. Wie in dieser trüben Zeit die messianische Hoffnung im Volke wieder auflebte, ist Bd. IX, 433 f. gezeigt worden. — Nach Herodes Tod erhielt bei der seinem Testamente gemäß (s. Bd. VI, 13) vollzogenen Vertheilung des Reichs unter den drei hinterlassenen Söhnen Archelaus (s. Bd. I. S. 483) Judäa sammt den dazu gehörigen Bezirken, indem trotz des Andringens der pharisäischen Partei, welche Freiheit unter dem väterlichen Gesetz begehrte, Augustus ihn bestätigte. (Ueber die beiden anderen Söhne Philippus und Antipas, s. Bd. XI. S. 549. I. S. 391). Die Unruhen, welche besonders in Folge des tyrannischen Verfahrens des römischen Legaten Sabinus im Lande entstanden waren, dämpfte der syrische Präses Quinctilius Varus. Als aber nach der Absetzung des Archelaus (6 n. Chr.) Judäa unmittelbar der römischen Herrschaft unterworfen und der Provinz Syrien, jedoch mit eigenen, in Cäsarea residirenden Prokuratoren, einverleibt wurde, und als nun der syrische Präses Quirinius die schon unter Herodes vorbereitete Schatzung vollzog (s. hierüber Bd. XIII, 463 ff.), wurde zwar zunächst noch ein allgemeiner Aufstand verhütet, aber durch die jetzt erstehende Partei des Galiläers Judas (s. Bd. VII. S. 126), die für das theokratische Princip, wie es der Pharisäismus auffaßte (*ὑπὲρ τοῦ μηδένα ἄνθρωπον προσαγορεύειν δεσπότην*, Jos. Ant. XVIII, 1. 6), den Kampf gegen die römische Herrschaft unternahm, ein Feuer unter dem Volke angezündet, das, so oft auch einzelne Aufstandsversuche durch das römische Schwert gedämpft wurden, nicht mehr erlosch. Den Thaten Gottes, der jetzt seinem Volke den rechten Befreier sendet, um das verheißene messianische Reich aufzurichten, geht von nun an, Gottes Wort und Verheißung carrikirend, eine wilde Demagogie zur Seite, durch welche das Volk, nachdem es die Einladung des guten Hirten verworfen hat, vollends rettungslos dem Verderben entgegengeführt wird. — Auf den ersten römischen Prokurator Coponius folgten in raschem Wechsel Marcus Ambivius und Annius Rufus, dann unter Tiberius auf längere Zeit Valerius Gratus. Es waren römische Ritter, welche ihre Verwaltung möglichst zur Aussaugung des Landes ausbeuteten. (Syria atque Judaea, berichtet Tacitus, Ann. II, 42. aus dem Jahre 17, fessae oneribus, deminutionem tributi orabant.) *) Noch häufiger als die Prokuratoren wechselten die Hohenpriester, die von den ersteren nach Willkür ein- und abgesetzt wurden (vergl. die Artikel Annas Bd. I, 354 und Kaiphas VII, 213). Erst Kaiphas, der letzte der von Gratus ernannten, behauptete sich wieder längere Zeit, nämlich während der ganzen Amtsführung des folgenden Prokurators Pontius Pilatus. Dieser, der vom Jahre 26—36 regierte, überbot seine Vorgänger in Verhöhnung und Mißhandlung der Juden. Die früheren Prokuratoren hatten, so willkürlich sie verfuhren, doch den religiösen Conflikt mit dem Judenthum vermieden. Dieser drohte besonders durch die römische Kaiserverehrung, welche, da man in der Form derselben der majestas imperii huldigte, von

---

*) Unter Tiberius, in das Jahr 19, fällt die erste Judenverfolgung in Rom. Den nächsten Anlaß gab nach Jos. Ant. XVIII, 3. 5. eine Prellerei, welche ein Jude gegen eine vornehme Römerin begangen hatte. Der eigentliche Grund aber lag, wie aus Tac. ann. 2, 85. erhellt, darin, daß das Judenthum auf eine Linie mit dem ägyptischen Isisdienst und anderen morgenländischen Culten gestellt wurde, die von den Römern innerhalb ihres heimathlichen Kreises nicht angefochten wurden, aber, sobald sie durch ihr Umsichgreifen, namentlich am Sitze des Imperiums selbst, die römische Staatsreligion zu beeinträchtigen drohten, die Staatsgewalt nothwendig zu Gegenmaßregeln herausforderten. Nach Tacitus verordnete ein Senatsbeschluß, daß 4000 Freigelassene, die von derartigem Aberglauben angesteckt seyen, sofern sie das Alter für den Waffendienst hätten, nach Sardinien zur Bekämpfung der dortigen Räuber geschafft werden sollen, si ob gravitatem coeli interissent, vile damnum; die übrigen sollen Italien räumen, wofern sie nicht auf einen bestimmten Tag ihre profanen Bräuche abthun wollten. Nach Suet. Tib. C. 36 und Josephus a. a. O. müssen es vorzugsweise Juden gewesen seyn, welche diese Maßregel traf. Doch bemerkt der letztere, daß die meisten derjenigen, welche zum Kriegsdienst ausgehoben wurden den Gehorsam versagten und sich lieber bestrafen ließen. Durchgreifend ist übrigens die Maßregel schwerlich vollzogen worden. Etliche und zwanzig Jahre später, unter Claudius, waren nach Dio Cass. 60, 6. die Juden in Rom wieder zu einer Besorgniß erweckenden Menge angewachsen

den unterworfenen Völkern bei aller Duldung, die man ihren Religionen angedeihen ließ, gefordert wurde (s. hierüber Schneckenburger S. 40 ff.). Auf die Juden dagegen war bis dahin die schonende Rücksicht genommen worden, daß, wenn römische Truppen in Jerusalem einzogen, die Feldzeichen, an denen das Bild des Kaisers angebracht war, fern gehalten wurden. Pilatus zuerst suchte die Aufpflanzung der von den Juden verabscheuten signa in Jerusalem zu erzwingen, sah sich aber am Ende durch den heldenmüthigen Widerstand, der ihm trotz seiner Drohungen entgegentrat, zum Nachgeben gezwungen (Jos. Ant. XVIII, 3. 1; b. jud. II, 9. 2 f.). Im Uebrigen vergleiche über Pilatus Bd. XI, 663. Als er im Jahre 36 durch den syrischen Proconsul Vitellius entfernt worden war, sandte dieser zunächst seinen Freund Marcellus nach Judäa, erschien sodann selbst in Jerusalem und wußte hier das Volk durch einen Steuernachlaß, sowie dadurch zu begütigen, daß er das hohepriesterliche Gewand, das seit Hyrkanus I. in der Burg Antonia aufbewahrt wurde und dorther an den Festen geholt werden mußte, an den Tempel auslieferte (Jos. Ant. XVIII, 4. 2 f.). Hierauf folgte unter Caligula der Prokurator Marullus, ein sonst ganz unbekannter Mann (ebend. XVIII, 6. 10). In diese Zeit (um das Jahr 40) fällt ein Vorgang, der um ein Kleines bereits zu einem offenen Bruch der Juden mit der römischen Herrschaft geführt hätte. Es handelte sich darum, die Anbetung des Kaisers, eine Ehre, auf welche Caligula besonders erpicht war, nunmehr auch bei den Juden durchzusetzen. Den nächsten Anlaß gab (nach Phil. leg. ad Caj. II, 575) ein Vorfall in Jamnia, wo das Standbild des Caligula, das von der heidnischen Bevölkerung der Stadt den Juden zum Trotz war aufgerichtet worden, von den Letzteren zerstört wurde. Nun erging an Petronius, der als syrischer Statthalter an die Stelle des Vitellius getreten war, von Rom aus der Befehl, das Bild des Kaisers im Tempel in Jerusalem aufzustellen; etwaiger Widerstand sollte durch die äußersten Maßregeln, Hinrichtung der Widerspenstigen und Gefangenführung des übrigen Volks, gebrochen werden. Auf Petronius aber, dem der erhaltene Auftrag ohnedieß zuwider war, machte die Erklärung der Juden, daß sie eher sterben, als eine Verletzung ihres Gesetzes zugeben wollen, einen solchen Eindruck, daß er die Vollziehung des Befehls sistirte und die Zurücknahme desselben beim Kaiser auszuwirken suchte. Der Zorn Caligula's, der ihn hiefür traf, wurde durch den bald hierauf erfolgten Tod desselben wirkungslos; die Sache war hiemit zu Ende (Jos. b. j. II, 10. Ant. XVIII, 8). Wie ein ähnlicher Versuch in Alexandria abgelaufen war, ist Bd. I, 236 f. dargestellt; nach Josephus wäre das Attentat auf den Tempel in Jerusalem eben durch die Vorfälle in Alexandria veranlaßt worden. — Im J. 41 wurde die römische Verwaltung Judäa's für einige Zeit abgebrochen, indem Agrippa I. (s. über ihn Bd. I, 483) von Kaiser Claudius zu seinem bisherigen Besitz, den Tetrarchieen des Philippus und Antipas, noch Judäa und Samaria erhielt und so das ganze Reich seines Großvaters Herodes, sogar noch mit einer kleinen Erweiterung im Norden, unter seinem Scepter vereinigte. Die Gunst, in welcher Agrippa bei Claudius stand, kam auch den Juden außerhalb Palästina's zu gut. Nicht bloß wurden den alexandrinischen Juden ihre früheren Rechte zurückgegeben, sondern Claudius verordnete auch, daß überhaupt überall die Juden, wenn sie nach ihrem väterlichen Gesetze leben, von den römischen Beamten geschützt und ihnen in allen griechischen Städten dieselben Vorrechte, wie in Alexandria, eingeräumt werden sollen. Nur sollen sie solcher humanen Behandlung sich dadurch würdig erzeigen, daß sie die Religionen anderer Völker nicht verachten (s. Jos. Ant. XIX, 5. 2 f., womit das Ausschreiben des syrischen Statthalters Petronius ebend. 6. 3. zu vergleichen ist). Ueber die Maßregeln, von denen dagegen die römischen Juden unter Claudius betroffen wurden, s. Bd. II, 712. — König Agrippa affektirte Anhänglichkeit an das jüdische Gesetz und suchte außerdem durch leutseliges Benehmen sich die Volksgunst zu erwerben (vgl. Jos. Ant. XIX, 6. 1; 7. 3). Aus diesem Streben nach Popularität ist es zu erklären, daß er als Verfolger der Christen auftrat (Apostelgesch. 12, 1 f.). Indessen konnte er auch sonst trotz der Milde, die er

zur Schau trug, den blutdürstigen Zug, der dem herodianischen Geschlecht eigen ist, nicht verläugnen, wie besonders die von Josephus (Ant. XIX, 7. 5) erzählte Gladiatorenschlachtung in Berytus beweist, und so entsprach denn auch sein Ende (Apostelgesch. 12, 23) dem seines Großvaters. Nach seinem Tode (im Jahre 44) verwandelte Claudius, da der Sohn Agrippa's noch zu jung war, Judäa wieder in eine römische Provinz (Jos. b. j. II, 11. 6). Zunächst beabsichtigte man, wie es scheint, die Prokuratorenverwaltung nur bis zur Volljährigkeit Agrippa's II. eintreten zu lassen; aber später hatten die Römer keine Lust mehr, das jüdische Königthum wieder herzustellen. Nur die Tempelvogtei, mit welcher das Recht, den Hohenpriester zu ernennen, verknüpft war, wurde im Jahre 46 an den Bruder Agrippa's I., Herodes, König von Chalcis, verliehen. Beides, das genannte kleine Fürstenthum und die Tempelvogtei, erhielt im Jahre 49 Agrippa II. (s. Bd. I, 183). Vier Jahre später wurde ihm für Chalcis ein größeres Gebiet, nämlich die Tetrarchie des Philippus sammt der Herrschaft des Lysanias und zugleich der Königstitel gegeben (Jos. Ant. XX, 7. 1; b. j. II, 12. 8). — Die römischen Prokuratoren, welche seit dem Jahre 44 regierten, sind folgende. Zuerst Cuspius Fadus, unter welchem der von Josephus Ant. XX, 5. 1. erwähnte Demagog Theudas seine Rolle spielte (s. Bd. XVI, 40). Dann seit dem Jahre 46 Tiberius Alexander, der aus jüdischem Blute war, nämlich ein Sohn des Alabarchen Alexander in Alexandria, eines Neffen des Philosophen Philo (s. Ewald, Geschichte Israels VI, 235); das Bemerkenswertheste unter seiner kurzen Verwaltung war die Kreuzigung zweier Söhne des Galiläers Judas (Jos. Ant. XX, 5. 2). Unter diesen beiden Prokuratoren herrschte im Allgemeinen Ruhe, weil sie die jüdischen Sitten unangetastet ließen (Jos. b. jud. II, 11. 6). Hierauf folgte im Jahre 48 oder 49 Ventidius Cumanus und auf diesen im Jahre 52 der kaiserliche Freigelassene Felix, der schon vorher neben Cumanus in Palästina angestellt gewesen war, nach Tac. ann. XII, 54. als Vorstand der Samaritaner. Unter Felix (s. Bd. IV, 354), der sein Regiment in einer seiner Sklavenabstammung würdigen Weise in aller Grausamkeit und Willkür (Tac. hist. 5, 9) führte, wurde durch das Umsichgreifen der Sicarier und das Auftreten falscher Propheten die Zerrüttung im Lande immer ärger (Jos. b. jud. II, 13). Verglichen mit seiner Verwaltung durfte die seines Nachfolgers Festus (vom Jahre 60 oder 61 an), so blutig sie war, als verhältnißmäßig gerecht bezeichnet werden (siehe Bd. IV, 394). Als Festus im Jahre 63 gestorben war, benützte der Hohepriester Ananus, ein grausamer Sadducäer, die Erledigung der Statthalterstelle, um die Hinrichtung Jakobus des Gerechten durchzusetzen (s. Bd. VI, 418), sowie die anderer Christen, denn auf diese hat man ohne Zweifel die *παρανομήσαντες* Jos. Ant. XX, 9. 1. zu beziehen. Der folgende, von Nero gesendete Prokurator Albinus plünderte das Land in schamloser Weise aus. „Es gibt keine Art von Schlechtigkeit, die er nicht verübte," sagt Josephus (b. jud. II, 14. 1) über ihn. Selbst Räuber und Aufrührer konnten sich durch Geld seines Schutzes versichern; „er ragte unter ihnen wie ein Räuberhauptmann hervor," und doch (Jos. a. a. O. §. 2) ließ ihn die Vergleichung mit seinem Nachfolger Gessius Florus als einen Ausbund von Güte erscheinen. Florus nämlich (vom Jahre 65 an) glaubte im Vertrauen auf die Gunst, welche seine Gemahlin Cleopatra bei Nero's Gemahlin Poppäa genoß, das Schändlichste nicht scheuen zu dürfen. Bis auf ihn hatte das jüdische Volk unter allen erfahrenen Mißhandlungen sich im Ganzen geduldig bewiesen (duravit patientia Judaeis usque ad Gessium Florum, Tac. hist. V, 10); die zelotische Partei war durch den Einfluß der Gemäßigten noch immer innerhalb gewisser Schranken gehalten worden, weshalb die Letzteren von jener fast ebenso bitter wie die Römer gehaßt wurden. Florus dagegen ging förmlich darauf aus, das Volk zur Verzweiflung zu bringen, denn nur durch den Ausbruch einer Empörung durfte er einer Aufdeckung seiner Schandthaten vorzubeugen hoffen (Jos. b. jud. II, 14. 3); die Lage wurde so unerträglich, daß viele Juden auswanderten.

Die Reihe der Vorgänge, durch welche der allgemeine Aufstand veranlaßt wurde,

wird im Jahre 66 eröffnet durch Unruhen in Cäsarea, wo längst Streit zwischen Griechen und Juden geherrscht hatte (a. a. O. §. 4 ff.). Der Ingrimm über das empörende Verfahren, das sich Florus bei dieser Gelegenheit erlaubt hatte, steigerte sich, als er unmittelbar darauf 17 Talente aus dem Tempelschatz raubte. Noch aber beschränkte sich das Volk in Jerusalem darauf, seiner Erbitterung in Schmähungen gegen Florus Luft zu machen; das genügte diesem, um eine Kriegsmacht gegen Jerusalem zu führen. Eine große Menge Juden kam ihm entgegen, ihn zu beglückwünschen; Florus befahl seiner Reiterei, auf sie als Aufrührer einzuhauen. In Jerusalem angekommen, gab er trotz aller Bemühungen, ihn zu besänftigen, die Oberstadt dem Morden und Plündern seiner Truppen preis. Eine Anzahl ruhiger Bürger, selbst solcher, welche die römische Ritterwürde hatten, wurde gegeißelt und gekreuzigt. Nochmals gelang es den angesehensten Bürgern, die Flamme des Aufstandes niederzuhalten; Florus kam das ungelegen, weshalb er ein neues Mittel zur Anfachung derselben ersann. Er verlangte, daß die Juden den noch im Anzuge begriffenen Cohorten feierlich entgegenziehen und sie begrüßen sollten; an die Letzteren aber ließ er zugleich den Befehl ergehen, den Gruß nicht zu erwiedern und, wenn das Volk darüber seinen Unwillen laut werden ließe, auf dasselbe einzuhauen. So ging es auch; ein entsetzliches Blutbad war die Folge (Jos. b. jud. II, 15). Nun bemächtigte sich die aufständische Partei des Tempelbergs, zerstörte die Verbindung der Burg Antonia mit demselben und fing an, sich darauf zu verschanzen; Florus aber fand für gut, aus Jerusalem abzuziehen. In Folge dieser Vorfälle schickte der syrische Präses Cestius Gallus den Tribunen Neapolitanus nach Jerusalem; ihn begleitete König Agrippa II. Der Letztere gab sich alle Mühe, die Ruhe wiederherzustellen; das Volk betheuerte zwar seine Unterwürfigkeit gegen den Kaiser, erklärte aber, dem Florus nicht mehr gehorchen zu wollen. Fortgesetzte Vermittlungsversuche Agrippa's führten nur dazu, daß er selbst fast gesteinigt worden wäre; er begab sich in seine Staaten zurück (a. a. O. II, 16; 17, 1). Unter den Juden trat nun die Parteispaltung, welche längst bestanden hatte, offen hervor. Die Zeloten, auf deren Seite der große Haufe war, wollten Krieg mit den Römern. Die wichtige Festung Masada am todten Meere wurde von ihnen überrumpelt; in Jerusalem bemächtigten sie sich des Tempels und der Burg Antonia. Das Opfer für den Kaiser wurde abgeschafft und diesem dadurch faktisch der Gehorsam aufgekündigt (II, 17. 2 ff.). Alle Anstrengungen der Gemäßigten, den Brand zu dämpfen, waren vergeblich. Ein furchtbares Blutbad in Cäsarea, bei dem unter den Augen des Florus 20,000 Juden hingeschlachtet wurden, wurde das Signal zum Aufstande im ganzen Lande. Ueberall erhoben sich jüdische Banden, die sengend und plündernd über Städte und Dörfer hereinbrachen; nun schaarte sich auch die heidnische Bevölkerung zusammen, jede Stadt der syrischen Provinz wurde in zwei Lager gespalten; einem Blutbad in Skythopolis, bei dem 13,000 Juden fielen, folgten Metzeleien in Askalon, Ptolemais und an anderen Orten (II, 18). Endlich kam Cestius Gallus, der unbegreiflicher Weise diesen Gräueln einige Zeit ruhig zugesehen hatte, mit einem bedeutenden Heere herbei. Nachdem er den jüdischen Haltpunkt an der Küste, Joppe erobert hatte (18, 10), drang er gegen Jerusalem vor und lagerte sich 50 Stadien von der Stadt bei dem alten Gibeon; hier wurde er alsbald von den Juden mit solchem Ungestüm angegriffen, daß nur die Tapferkeit der Reiterei eine Niederlage vom römischen Heere abwandte. Die Zeloten siegestrunken, wollten jetzt vollends vom Frieden nichts mehr hören; Vergleichsvorschläge, welche der beim römischen Heere befindliche Agrippa machte, wurden mit der Ermordung eines seiner Gesandten erwiedert. Nun rückte Gallus näher; die Vorstadt Bezetha ging in Flammen auf; nach mehrtägigem vergeblichem Sturm schien der Angriff auf der Nordseite des Tempels glücken zu wollen, als er plötzlich abgebrochen wurde und Cestius in sein Lager bei Gibeon zurückkehrte. Dieß ist eine der entscheidenden Wendungen des Kriegs. Der römische Feldherr mag Gründe gehabt haben, weshalb er den Kampf, dessen Ernst und Schwere er bereits erprobt hatte, jetzt nicht weiter verfolgen wollte; Josephus hat doch den Ein-

druck von der Sache (II, 19. 6): „wenn er ein wenig mit der Belagerung angehalten hätte, würde er wohl alsbald die Stadt genommen haben; aber ich glaube, weil Gott um der Gottlosen willen schon damals vom Heiligthum sich abgewendet hatte, ließ er an jenem Tage den Krieg sein Ende nicht erreichen." Der Rückzug, den Cestius, sofort von jüdischen Schaaren verfolgt und umschwärmt, antrat, wurde verhängnißvoll für das römische Heer. In dem Engpaß von Bethoron von allen Seiten angegriffen, entging es nur durch eine Kriegslist völliger Aufreibung. Mit einem Verlust von nahe an 6000 Mann, unter Zurücklassung der Kriegskasse, der sämmtlichen Belagerungsgeräthe u. s. w. floh Cestius nach der Seeküste (II, 19. 7 ff.). Die Juden aber kehrten triumphirend nach Jerusalem zurück, voll der kühnsten Hoffnungen für die Zukunft; der Einfluß der Friedenspartei war jetzt völlig gebrochen, das Volk war ganz in den Händen der siegestrunkenen Zeloten. Viele der Vornehmeren verließen die Stadt, „wie man ein sinkendes Schiff verläßt" (20. 1); auch die Christengemeinde, der Mahnung des Herrn eingedenk, wanderte jetzt aus und begab sich nach Pella, jenseits des Jordans (Euseb. h. e. III, 5).

In Jerusalem wurden nun mit der äußersten Anstrengung alle Anstalten zur Fortsetzung des Kampfes getroffen, namentlich durch Verstärkung der Festungswerke die Widerstandsfähigkeit der Stadt erhöht. In alle Theile Palästina's wurden Statthalter geschickt, um die Verwaltung zu ordnen und den Aufstand zu organisiren. So kam Josephus, der bekannte Geschichtschreiber (s. über ihn Bd. VII, 25), nach Galiläa, wo er eine bedeutende Thätigkeit entwickelte, aber bald bei der strengeren Partei, an deren Spitze der tapfere Johannes von Gischala stand, Verdacht an seiner Zuverläßigkeit erweckte. Die Gesammtleitung der politischen und militärischen Angelegenheiten ruhte im großen Synedrium, in Wahrheit aber herrschte das Volk in Jerusalem. Ein kriegerisches Unternehmen wurde zunächst gegen Askalon versucht, wo noch eine kleine römische Besatzung sich befand. Die wiederholte blutige Niederlage, welche die Juden hiebei erlitten (Jos. b. jud. III, 2), war wohl geeignet, ihnen die Ueberlegenheit der römischen Taktik zum Bewußtseyn zu bringen, vermochte aber den Kriegseifer nicht abzukühlen. Wie zuversichtlich man in die Zukunft blickte, zeigen die in jener Zeit mit der Inschrift „das heilige Jerusalem" geschlagenen Münzen, die das laufende Jahr als das erste der Freiheit verkündigten (s. Ewald, Geschichte Israels VI, 646).

Inzwischen hatte Nero auf den Bericht des Cestius, in dem alle Schuld des Unglücks auf Florus geschoben war, den kriegserfahrenen Vespasian mit ausgedehnten Vollmachten nach Palästina geschickt. Obwohl diesem ein Heer von 60,000 Mann zur Verfügung stand, verfuhr er doch mit großer Vorsicht und war zunächst darauf bedacht, sich des Landes außer Jerusalem zu versichern. Sein erster Feldzug im Jahre 67 beschränkte sich auf Galiläa und die angränzenden Bezirke. Durch den Parteikampf zwischen Josephus und Johannes von Gischala war Manches zur Wehrhaftmachung des Landes versäumt worden, doch kostete es die Römer viel Zeit und Blut, bis sie sich desselben bemächtigten. Erst nach hartem Kampfe wurden die Hauptpunkte Jotapa, wo Josephus in die Hände der Römer fiel, Gamala und andere Städte erobert (s. über diesen galiläischen Krieg Jos. b. jud. III, 6 ff.; IV, 1 f.). Den aufregenden Eindruck, den der Verlust Galiläa's, der Vormauer Judäa's, in Jerusalem machte, wußte Johannes von Gischala, der sich dorthin mit seinem Haufen geflüchtet hatte, zu beschwichtigen. „Die Römer," belehrte er das Volk, „denen es mit den Flecken Galiläa's schon so schlimm ergangen und die dort ihre Belagerungsmaschinen abgenützt, würden, auch wenn sie Flügel nähmen, Jerusalems Mauer nie übersteigen" (IV, 3. 1). Die Spannung zwischen den durch die Zuzüge von Außen verstärkten Zeloten und der gemäßigten Synedrialpartei wurde nun immer feindseliger. Als die Ersteren einige der vornehmsten Männer, als der Verrätherei verdächtig, gefangen setzten und dann ermorden ließen, ferner die Hohepriesterswahl durch Loos, das zunächst einen geringen Mann von priesterlicher Herkunft, Phannias, traf, einführten, schaarten sich die gemäßigteren

Bürger unter der Führung eines der abgesetzten Hohenpriester, Ananus, zusammen (IV, 3. 4 ff.). Die Zeloten, im Tempel eingeschlossen, wußten sich idumäische Hülfe zu verschaffen; die Schaar des Ananus wurde überwältigt, der Letztere selbst mit anderen angesehenen Männern ermordet; mit ihm fiel die letzte Stütze der friedlicheren Partei (IV, 5. 2).

Während dieser Vorgänge in Jerusalem verhielten die Römer sich ruhig; Vespasian voraussehend, daß die Beschleunigung des Angriffs von seiner Seite nur die Aussöhnung beider Parteien befördern würde, wollte dieselben erst sich gegenseitig aufreiben lassen (IV, 6. 2). Den zweiten Feldzug im Jahre 68 eröffnete er mit der Eroberung von Peräa und rückte dann, während diese durch einen Legaten beendigt wurde, an der Seeküste Jerusalem immer näher. Eine Menge kleiner Städte bis nach Idumäa hinein wurde erobert und durch Besatzungen geschirmt. Nun nachdem das Land gesäubert war und er sich im Rücken gedeckt wußte, sollte der Angriff auf Jerusalem beginnen. Da kam die Nachricht vom Tode Nero's; dieser und die daran sich knüpfenden Ereignisse veranlaßten Vespasian zunächst den Gang der Dinge in Rom abzuwarten. Dadurch erhielt Jerusalem eine neue Frist; sie diente nur dazu, die dortige Schreckensherrschaft zu steigern. Der den Zeloten gegenüberstehende Theil der Bevölkerung hatte, um sich jener zu erwehren, den Bandenführer Simon von Gerasa, der nach Bezwingung Idumäa's Jerusalem sengend und mordend umstreifte, in die Stadt aufgenommen, und da nun unter den Zeloten selbst eine Spaltung entstand, indem ein Theil derselben unter Eleazar sich von Johannes lossagte und im inneren Vorhof des Tempels festsetzte, so tobten jetzt drei Parteien gegen einander. So stand die Sache, als im Jahre 70 der Sohn des inzwischen auf den Kaiserthron erhobenen Vespasian, Titus, den Krieg wieder aufnahm und mit einem Heere von mindestens 80,000 Mann gegen Jerusalem vordrang. Die Bezwingung des jüdischen Aufstands war jetzt Ehrensache des neuen Kaiserhauses geworden. Eine Meile von Jerusalem schlug Titus sein Lager auf; von hier aus unternahm er zuerst mit 600 Reitern eine Recognoscirung der Stadt, zugleich in der Hoffnung, daß vielleicht bei seiner Annäherung das durch die Schreckensherrschaft ermüdete Volk ihm die Stadt übergeben würde. Aber durch einen wüthenden Ausfall der Juden wurde sein Geleite auseinander gesprengt; er selbst abgeschnitten, entkam nur nach muthiger Gegenwehr, wie durch ein Wunder, den unzähligen, auf ihn gerichteten Geschossen. Bei einem anderen Ausfalle der Juden wurde die zehnte Legion, die eben im Begriffe war, am Oelberg ihr Lager aufzuschlagen, nur mit Mühe durch den mit auserlesenen Truppen herbeieilenden Titus vor einer völligen Niederlage gerettet (V, 2).

Jerusalem war gedrängt voll von Menschen, indem auch aus dem Auslande, namentlich von den Juden jenseits des Euphrats, Hülfsvölker herbeigekommen waren (Dio Cass. 66, 4) und überdieß das gerade einbrechende Passah eine große Menge Festbesucher in die Stadt geführt hatte. Aber eben die Festfeier gab Anlaß zu einem neuen blutigen Ausbruch des Parteikampfes; hier wurde Johannes Meister über Eleazar und bekam den ganzen Tempelberg in seine Hände (Jos. b. jud. V, 3. 1). Aus drei Parteien waren zwei geworden, die unter sich in beständigem Zwiste, den Römern gegenüber aber einig waren (V, 6. 1; vgl. Tac. hist. V, 12).

Nachdem Titus vergebens Friedensvorschläge gemacht hatte, begann der Angriff auf die Stadt und zwar, wie dieß nach der Lage derselben für die alte Kriegskunst allein möglich war, vom Norden her. Vierzehn Tage nach dem Anfange der Belagerung war die erste Mauer erobert, am fünften Tage darauf auch die zweite durchbrochen; zwar wurden die eingedrungenen Römer zuerst mit großem Verluste zurückgetrieben, sie drangen aber vier Tage nachher wieder siegreich vor; Bezetha blieb in ihren Händen (V, 7 f.). In der Stadt fing jetzt der Hunger an zu wüthen, denn ungeheuere Vorräthe von Lebensmitteln, welche man zusammengebracht hatte, waren unter den Parteikämpfen in Flammen aufgegangen (V, 1. 4). Um so mehr hoffte Titus, daß seine bis dahin wiederholt zurückgewiesenen Friedensanträge, die er jetzt durch Josephus erneuern

ließ, endlich Gehör finden würden; sie wurden abermals mit Hohn erwiedert (V, 9 f.). Nun ließ Titus, um die Belagerten zu schrecken, einen Haufen solcher, die bei dem Versuche, aus der Stadt zu fliehen, aufgefangen worden waren, vor den Augen der auf den Mauern Stehenden kreuzigen. Aber auf seine Aufforderung, daß sie doch ihr Leben, ihre Stadt, ihren Tempel retten möchten, erhielt er die Antwort: der Tod sey ihnen lieber als Knechtschaft; den Römern werden sie bis zum letzten Athemzug Schaden thun, so viel sie können; Gott habe noch einen besseren Tempel, als diesen, nämlich die Welt; doch auch dieser werde von dem, der darin wohnt, errettet werden; mit ihm im Bunde verlachen sie jede Drohung, hinter welcher die That zurückbleibe; der Ausgang stehe bei Gott (V, 11. 1 f.). Lebte doch im Volke die Hoffnung, daß, wenn es mit Stadt und Tempel auf's Aeußerste gekommen seyn würde, dann auf wunderbare Weise die göttliche Hülfe hereinbrechen werde (s. den Art. Messias, Bd. IX, 433). Hiezu kam, daß das Kriegsglück wieder einmal sich auf die Seite der Belagerten neigte, indem es ihnen gelang, die gegen die Burg Antonia aufgeworfenen Angriffswerke zu zerstören und die Römer zurückzuschlagen (V, 11. 4). Nun ließ Titus, um die Stadt ganz abzusperren und ihre Aushungerung zu bewirken, eine Ringmauer um dieselbe ziehen (V, 12). Dadurch wurde die Noth zu einer furchtbaren Höhe gesteigert, Unzählige starben vor Hunger; die Todten wurden über die Stadtmauer geworfen, so daß bald die Gräben mit Leichen gefüllt waren. Endlich wurde im Juli durch nächtlichen Ueberfall die Burg Antonia erobert (VI, 1. 7 ff.). Um diese Zeit hörte im Tempel das tägliche Opfer auf (VI, 2. 1). Wiederholte Versuche, die Titus machte, die Juden zur Uebergabe des Heiligthums zu bewegen, wurden auch jetzt, so gräßlich der Hunger wüthete, mit Hohn abgewiesen. Ging doch nach dem Zeugnisse des Dio Cassius (66, 5) im römischen Heere selbst die Rede, diese Stadt sey unzerstörbar, so daß es selbst nicht an Einzelnen fehlte, die von den Römern zu den Juden übergingen. Im August war, nachdem die den Tempel umgebenden Säulengänge verbrannt waren, außer dem südlichen Theile der Stadt, noch der innere Vorhof und das eigentliche Tempelgebäude zu erobern. Das Letztere wünschte Titus um jeden Preis zu retten, als Zierde für die römische Herrschaft; allein das Wort des Herrn, Matth. 24, 2., sollte gegen den Willen des Cäsar in Erfüllung gehen. Am Tage, ehe der entscheidende Sturm mit der ganzen Heeresmacht unternommen werden sollte, zog Titus sich eine Weile in die Antonia zurück. Da entspann sich ein Handgemenge zwischen der Tempelbesatzung und den Römern, welche angewiesen waren, den Brand der Gebäude des äußeren Vorhofes zu löschen. Die Juden wurden zurückgeschlagen und mit ihnen drangen nun Römer in den inneren Vorhof. Da ergriff ein Soldat (*δαιμονίῳ ὁρμῇ*, Jos. b. jud. VI, 4. 5) ein brennendes Holzstück und warf es durch eine Fensteröffnung der den Tempel umgebenden Gemächer. Als die Flamme emporschlug, eilte Titus herbei, um Befehl zum Löschen zu ertheilen; er wurde nicht gehört, die wuthentbrannten Legionen wetteiferten, den Brand zu nähren. Das furchtbare Schauspiel, das nun sich eröffnete, hat Josephus VI, 5. 1. geschildert. Das Siegesjauchzen der Legionen tönte durch das Jammergeschrei des Volkes auf dem Berge und in der Stadt; der Wiederhall von allen Bergen umher vermehrte das betäubende Getöse. Der Tempelberg glich von den Wurzeln an einem Feuermeer, mit dem Blutströme sich mischten. Nirgends mehr sah man etwas vom Boden: er war mit Haufen von Leichen bedeckt, über welche die Soldaten den Fliehenden nachjagten. Noch bis zum letzten Augenblicke hatten die Juden, durch falsche Propheten bethört, an der Hoffnung auf plötzliche Rettung festgehalten (VI, 5. 2). Auf der Stätte des Tempels pflanzten die Legionen ihre Feldzeichen auf, brachten ein Opfer und begrüßten Titus als Imperator (VI, 6. 1). Der Tag des Tempelbrandes war der 10. Loos (Ab) des Jahres 70. (Ueber das Zusammentreffen desselben mit dem Tage der chaldäischen Tempelzerstörung, s. Bd. IV, 390). Drei Wochen später wurde auch die obere Stadt eingenommen; das Blutbad war auch hier so groß, daß, wie Josephus (VI, 8. 5) sagt, mancher Feuerbrand durch Blut gelöscht wurde. Am 8. Gorpiäos (Elul) ging die

Sonne über einem rauchenden Trümmerfelde auf. Die Zahl der während der Belagerung Umgekommenen wurde auf 1,100,000, die der Gefangenen auf 97,000 berechnet (VI, 9. 3). Die Letzteren werden theils in die Bergwerke Aegyptens geschickt, theils bei öffentlichen Fechterspielen und Thierhetzen aufgerieben (VI, 9, 2; VII, 2. 1; 3, 1), eine Anzahl für den Triumph aufgespart, in welchem Titus auch Johannes von Gischala und Simon mit sich führte. Von den Festungswerken Jerusalems blieben nur der westliche Theil der Ringmauer als Lager für die zurückzulassende Besetzung und drei Thürme stehen, die letzteren als Denkmäler der Größe des errungenen Siegs. Mit Staunen hatte Titus beim Anblicke der Festungsthürme ausgerufen: „mit Gott haben wir gekämpft und Gott ist es, der die Juden von diesen Bollwerken gestürzt hat; denn was vermöchten Menschenhände oder Maschinen wider solche Thürme!" — Noch hatten die Juden drei Festungen inne; von diesen wurde Herodeum bald übergeben; Machärus und Masada dagegen fielen erst nach zwei Jahren in die Hände der Römer. Die letztere wurde von Zeloten unter Anführung eines Enkels des Galiläers Judas vertheidigt; als sie sich nicht mehr halten konnten, gaben sie sich untereinander den Tod; Grabesstille empfing die eindringenden Römer, nur eine Frau mit fünf Kindern war noch am Leben (VII, 9). — Aus Jerusalem war ein Theil der Zeloten während des Brands durch unterirdische Gänge entkommen und zerstreute sich in die umliegenden Länder. Die nach Alexandria Geflohenen zettelten dort einen Aufstand an, der mit martervoller Hinrichtung derselben endigte. Nun wurde auch der Oniastempel in Leontopolis von dem römischen Statthalter geschlossen und der Weg zu ihm verrammelt (VII, 10).

Eine größere Katastrophe als den Todeskampf des jüdischen Volks mit der römischen Weltmacht und dem Untergange der heiligen Stadt kennt die Weltgeschichte nicht. Was aber selbst der Heide Titus ahnte und was Josephus, so sehr sich ihm in seinem Schicksalsglauben die Erkenntniß des heiligen Gottesraths verflüchtigt, wiederholt zu bezeugen sich gedrungen fühlt, daß nämlich hier ein besonderes Gottesgericht gewaltet, das ist durch das Wort des Herrn in helles Licht gestellt. Jerusalem ist gefallen, weil es die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt hat (Luc. 19, 44). Seit jenem Abschiedsworte des von ihm verworfenen Messias (Mtth. 23, 38) ist Jerusalem und der entheiligte Tempel dem Untergange geweiht; das Reich Gottes soll dem jüdischen Volk genommen und den Heiden gegeben werden (Mtth. 21, 43). Die ganze Zeit von da an bis zum Einbruche der geweissagten Katastrophe dient noch dazu, aus dem alten Bundesvolke das λεῖμμα κατ᾽ ἐκλογήν (Röm. 11, 5), den erwählten Rest zu sammeln, der die Wurzel der neuen Heilsgemeinde bildet, den Stamm, dem die gläubig gewordenen Heiden eingepfropft werden. Diese Heilsgemeinde ist nun der Israel Gottes (Gal. 6, 16); auf sie gehen alle Prädikate des Letzteren über, daß sie ist „das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das Volk des Eigenthums" (1 Petr. 2, 9), ihr gelten die göttlichen Verheißungen. Und doch ist auch das alte Israel nach dem Fleische, an dem Gott vor den Augen aller Völker gezeigt hat, wie er liebt und wie er straft, noch nicht aus dem Gebiet der Verheißung ausgeschlossen. Ueber ihm bleibt das alte Gesetz in Geltung, daß es auch in der Verstoßung und Zerstreuung nicht untergehen kann, vielmehr aufbewahrt wird zur Wiedereinführung in das göttliche Reich. Josephus weiß freilich nicht, was er sagt, wenn er (b. jud. V, 1. 3) das Wort an Jerusalem richtet: „Vielleicht daß du einmal wieder aufkommst, wenn du deinen Gott, der dich zerstörte, versöhnt haben wirst." Aber der Mund der Wahrheit deutet Luc. 21, 24. darauf, daß die Gefangenschaft Israels und die Zertretung Jerusalems dauern werde, bis die Zeiten der Weltvölker erfüllt seyen. Denn, wenn die Fülle der Heiden eingegangen ist (Röm. 11, 25), wird Israel als Volksganzes dem Rufe des Evangeliums folgen und seinen Messias begrüßen (Mtth. 23, 39). Denn „Gottes Gaben und Berufung mögen ihn nicht gereuen" (Röm 11, 29). — Vgl. den Art. Weissagung.

Ueber die Literatur der israelitischen Geschichte, so weit sie Geschichte des Alten Bundes ist, s. besonders Kurtz, Gesch. des Alten Bundes I. §. 17 f. — An der Spitze derselben steht Josephus' ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία (s. hierüber Bd. VII, 25). Diesem Werke kann aus der älteren jüdischen Literatur nichts zur Seite gestellt werden. Völlig werthlos ist die im 9. oder 10. Jahrhundert verfaßte Chronik, die den Namen des Josephus ben Gorion (Josippon) führt und in früherer Zeit von Einigen für die hebräische Grundschrift der Archäologie des Josephus gehalten wurde (Josephus Gorionides sive Josephus hebraeus, lat. vers. et notis illustr. a Breithauptio 1707. Ueber den Inhalt s. Zunz, gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 146). Mehr Bedeutung, besonders für die Chronologie der israelitischen Geschichte, hat das annalistische Werk Seder Olam, rabba genannt im Unterschiede von dem viel jüngeren Seder Olam suta. Das erstere ist wahrscheinlich schon im 2. Jahrhundert n. Chr. verfaßt; der Tradition, welche es auf den R. Jose ben Chalafta zurückführt, stehts nichts Entscheidendes entgegen; die Abfassung des letzteren fällt in das 8. oder 9. Jahrhundert. (S. über das erstere Zunz a. a. O. S. 85, und besonders Grätz, Geschichte der Juden, Bd. IV. S. 536 ff., über das letztere Zunz S. 138. Beide hat mit Uebersetzung und Commentar herausgegeben Joh. Meyer, 1699). — Aus der älteren christlichen Kirche ist zu nennen die historia sacra des Sulpicius Severus (siehe Bd. XIV, 307); nicht ohne Interesse in biblisch theologischer Beziehung ist Augustin's Bearbeitung der alttestamentlichen Geschichte in de civ. Dei Lib. XV — XVII. — Eingehender wird die Behandlung dieses Gegenstandes erst vom 17. Jahrhundert an, und zwar zuerst in Verknüpfung der heiligen Geschichte mit der Profangeschichte, wozu Ussher in den annales V. et N. Testamenti (siehe hierüber Bd. XVI, 781) und Bossuet in dem discours sur l'histoire universelle (s. Bd. II, S. 318 und Niebuhr, Vorträge über alte Geschichte I, 5) den Grund legten. Hieran schließen sich Humphry Prideaux, the old and new test. connected in the history of the Jews and neighbouring nations, 2 Bde., 1716 und 1718, deutsch von Tittel, 1771 und Sam. Shukford, the sacred and profane hist. of the world connected, 3 Bde., 1728 ff., deutsch von Arnold, 1731 und 1738. Eine Fortsetzung von Shukford's Werk, das nur bis Josua's Tod reicht, bildet C. G. Lange, Versuch einer Harmonie der heiligen und Profanscribenten in der Geschichte der Welt von den Zeiten der Richter bis zum Untergange des Reiches Israel, 3 Bde., 1775 bis 1780. — Bereits Shukford's oben erwähntes Werk gibt eine Probe der apologetischen Behandlung der israelitischen Geschichte, die durch die Angriffe der Deisten auf das Alte Testament hervorgerufen wurde. Hieher gehören nun noch besonders J. Saurin, discours historiques etc. (s. Bd. XIII, 440), Stakhouse, Vertheidigung der biblischen Geschichte, übersetzt von Fr. E. Rambach, 8 Bde., 1752—58, vor Allem aber Lilienthal, die gute Sache der göttlichen Offenbarung, 16 Bände, 1750 ff. (s. über das letztgenannte Werk Bd. VIII, 413). — Von Andern wurde die alttestamentliche Geschichte mit der christlichen Kirchengeschichte in Verbindung gesetzt. Ueber die hieher gehörigen Werke von Fr. Spanheim und Basnage, siehe Bd. XIV, 578 und Bd. I, 718, über die der römischen Theologen Alex. Natalis und Calmet, s. Bd. X, 223 und Bd. II, 506. — Eine eigenthümliche Behandlung der alttestamentlichen Geschichte ging von der theologia prophetica des 17. Jahrhunderts aus. Bekanntlich findet sich schon im christlichen Alterthum der Gedanke, daß die Geschichte des göttlichen Reichs in sieben Perioden verlaufe, für welche die Schöpfungswoche den Typus bildet. Von diesem Gesichtspunkte aus hat namentlich Augustinus (de civ. Dei XXII, 30. fin., c. Faust. XII, 8) die Geschichte des Alten Testaments in fünf Perioden abgetheilt, die durch Noah, Abraham, David, die babylonische Gefangenschaft, die Erscheinung Christi begränzt werden; die sechste ist die der gegenwärtigen Kirchenzeit, worauf dann der Weltsabbath folgt. Dagegen ging das sogenannte Periodensystem der prophetischen Theologie des 17. Jahrhunderts von der Apokalypse aus

und gliederte nach deren Siebenzahlgruppen zunächst die Geschichte der christlichen Kirche. In der coccejanischen Schule wurde diese Betrachtungsweise, combinirt mit der Anschauung von den Bundesökonomieen (s. Bd. II, 765), auch auf die alttestamentliche Geschichte übergetragen. Eine Probe dieser künstlichen Schematisirung gibt Gürtler, systema theol. proph., 2. Aufl., 1724. Er nimmt drei Weltzeiten an: 1) von Adam bis Moses, 2) bis zum Tode Christi, 3) bis zum Ende der Welt, deren jede wieder in sieben Perioden zerfällt, so daß in den drei Reihen die der Zahl nach sich entsprechenden Perioden auch dem Karakter nach untereinander übereinstimmen sollen. Frei von solchen Künsteleien hält sich Vitringa's hypotyposis historiae et chronologiae sacrae (bis zum Ende des ersten christlichen Jahrhunderts gehend), zuerst 1698 erschienen, ein für jene Zeit sehr brauchbares Lehrbuch. — Die ältere lutherische Theologie, die im Allgemeinen die biblischen Wissenschaften viel weniger gepflegt hat, als die reformirte, hat doch in Buddeus' historia eccl. V. Testamenti, 2 Bände., 1715 (ed. IV, 1744) ein Werk geliefert, das alle früheren Arbeiten über diesen Gegenstand übertraf. Die fruchtbaren Winke, welche J. A. Bengel (besonders in dem ordo temporum, 1741 — s. Bd. II, 59) und Chr. Aug. Crusius (in den hypomnemata ad theol. proph., 3 Bände, 1764 ff. — s. hierüber Bd. III, 192 und Delitzsch', die biblisch prophetische Theologie, S. 83 ff.), später Hamann und Herder für eine organische Behandlung der heil. Geschichte gegeben haben, fanden bei der herrschenden Theologie jener Zeit kein eingehendes Verständniß. Doch ist aus der Bengel'schen Schule ein in seiner Art vorzügliches Werk über alttestamentliche Geschichte hervorgegangen, nämlich M. Fr. Roos' Einleitung in die biblische Geschichte 1770 ff. (s. Bd. XIII. S. 114), in schlichter, populärer Form einen Reichthum feiner Gedanken darbietend, weshalb es den Wiederabdruck (Tübingen, 1835 ff. in 3 Bänden) wohl verdient hat. Nächst ihm sind auf supranaturalistischer Seite zu erwähnen: Köppen, die Bibel ein Werk der göttlichen Weisheit, 3 Bände, 1787 ff. (1837 von Scheibel neu herausgegeben), und einige Schriften von Heß, die Bd. VI, 24 ff. verzeichnet sind. Gediegene Beiträge zur alttestamentlichen Geschichte finden sich auch in Menken's Schriften, s. Bd. IX, 336 ff. Endlich gehören hieher aus der römischen Kirche von Jahn's Archäologie der zweite Theil in 2 Bänden, 1800—1802, und von Leop. von Stolberg's Geschichte der Religion Jesu, Bd. I—IV., 1806 ff. — Der Rationalismus jener Zeit hat es zu keiner erträglichen Leistung auf diesem Gebiete gebracht; die Flachheit und Trivialität desselben ist besonders ausgeprägt in den zahlreichen Schriften von Lorenz Bauer, von denen hier vorzugsweise die „Geschichte der hebräischen Nation," 2 Bde., 1800, und die „hebräische Mythologie," 2 Bde., 1802, zu nennen sind. De Wette's Kritik der israelitischen Geschichte (in den Beiträgen zur Einleitung in das Alte Testament, 1806 f.) vermochte bei der Negativität ihrer Resultate den rationalistischen Standpunkt nicht zu überwinden; dagegen war die „Charakteristik des Hebraismus," die derselbe in Daub's und Creuzer's Studien III, 2. gab, geeignet, eine geistigere Auffassung der israelitischen Geschichte wenigstens anzuregen. — Welcher Umschwung in den alttestamentlichen Studien seit 30 Jahren stattgefunden hat und welche Gegensätze sich hiebei herausgebildet haben, zeigen die zwei neueren Hauptwerke, auf welche in der obigen Darstellung häufig verwiesen worden ist. Kurtz', Geschichte des Alten Bundes, in 2 Bänden (2. Ausg., 1853—1858), bis zu Mose's Tod reichend, und Ewald's Geschichte des Volkes Israel, die in 7 Bden. (2. Ausgabe, 1851 ff.) bis auf Bar-Cochba herabgeht. Das erstere Werk verfolgt die durch Hengstenberg, (von dem besonders die Beiträge zur Einleitung in das Alte Testam., 3 Bde., 1831 ff. hieher gehören), beziehungsweise durch J. Chr. K. Hofmann (Weissagung und Erfüllung, 1841) gebrochene Bahn, doch in durchaus unabhängiger Haltung, unter sorgfältiger Benützung alles dessen, was die neuere Wissenschaft zur Beleuchtung der alttestamentlichen Geschichte beigebracht hat. Vollständig ist die alttestamentliche Geschichte von demselben Theologen bearbeitet in dem „Lehrbuch der heiligen Geschichte," 9. Auflage,

1861. Auf dem gleichen Standpunkte des Offenbarungsglaubens stehen die mehr populär gehaltenen Schriften: Zahn, das Reich Gottes auf Erden, 3. Auflage, 1838, I. Bd., Kalkar, die biblische Geschichte in Vorträgen für Gebildete, 1839, 2 Bde.; sodann das durch Hamann'sche Ideen befruchtete Schriftchen von Ziegler, historische Entwickelung der göttlichen Offenbarung in ihren Hauptmomenten spekulativ betrachtet und dargestellt, 1842. Endlich ist Schlier, die Könige in Israel, ein Handbüchlein zur heiligen Geschichte, 1859, als eine sehr gründliche und gediegene Arbeit um so mehr mit besonderer Anerkennung zu erwähnen, da solchen Schriften von schlichter Haltung leicht die verdiente Würdigung entgeht. — Auf Ewald's Werk, dessen hohe Bedeutung Jeder, auch wenn er die kritischen Voraussetzungen desselben nicht theilt, willig anerkennen wird, stützt sich Eisenlohr, das Volk Israel, unter der Herrschaft der Könige, 2 Thle., 1855. — Außerdem sind noch zu erwähnen: Bertheau, zur Geschichte der Israeliten, zwei Abhandlungen, 1842, sehr werthvoll für den politischen Theil der israelitischen Geschichte und v. Lengerke, Kenaan, Volks- und Religionsgeschichte Israels, Bd. I., 1844.*)

Von Werken neuerer jüdischer Gelehrten sind zu nennen: Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel von Zerstörung des ersten Tempels bis zur Einsetzung des Makkabäers Schimon, 3 Bde., 1847 ff.; Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Sekten, erste Abtheilung (die Zeit von der Rückkehr aus dem Exil bis zur Zerstörung Jerusalems umfassend), 1857. — Von Grätz', Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart sind die zwei ersten Bände noch nicht erschienen; Band III. (2te Auflage, 1863): von dem Tode Juda Makkabi's bis zum Untergange des jüdischen Staates. — Endlich gehören hieher noch die betreffenden Partieen in den universalhistorischen Werken von Dittmar, Leo (der sein früheres Buch „Vorlesungen über die jüdische Geschichte," 1828, thatsächlich zurückgenommen hat) u. A., sowie in Dunker's Geschichte des Alterthums. Oehler.

Volk Gottes, des alten Bundes, in der nachbiblischen Zeit. Es ist ein und dasselbe Volk Gottes, welchem der vorausgehende, wie der gegenwärtige Artikel gelten; auch die zerbrochenen Zweige gehören „dem heiligen Oelbaum" an und geben genugsam zu erkennen, daß sie nicht „Wildlinge" sind (Röm. 11, 16. 17). Die Zeit, da sie zerbrochen wurden, ist nicht eine und dieselbe: zu drei Malen kam die Hand des ewigen Gärtners mit ihrem scharfen Messer darüber; das erste und das zweite Mal hatte er das Messer gemiethet (Jes. 7, 20) aus dem Morgenlande, von den Gestaden des Tigris und Euphrat, und die Zweige wurden ausgestreut über ganz Vorderasien; das dritte Mal miethete er sein Messer aus dem Westen, vom Strande der Tiber, und zerstückte den Oelbaum also, daß kaum die Stätte, wo er gewurzelt und gegrünet hatte, fortan zu erkennen war. Aber die über den Orient und Occident, ja über die alte und die neue Welt verstreuten und seit zwei Jahrtausenden zertretenen Oelzweige tragen auch unter diesen Gerichten Gottes noch eine Lebenskraft in sich, daß sie immer wieder anfangen, auszuschlagen und zu grünen, immer wieder ihren ursprünglichen heiligen Karakter verrathen, bis die Zeit der Verheißung kommen wird, da sie mit unsern eingepfropften Völkerzweigen dem guten Oelbaum, dem wahren, ewigen Volke Gottes, welches begnadigt und geheiligt ist durch seinen Sohn Jesum Christum, wieder einverleibt werden. Der Karakter des Volkes Gottes hat seine vier Merkmale: seine Erwählung, Begabung, Erziehung und seinen Beruf unter den übrigen Völkern der Erde, und nach diesen vier Merkmalen war das Volk Israel nicht nur, sondern ist und bleibt die jüdische Bevölkerung, auch unter den Gerichten seiner Zerstreuung, das Volk Gottes. Gottes Gaben und Berufung mögen ihn nicht gereuen, und er hat Alles beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich Aller erbarme (Röm. 11, 29. 32); daran soll uns keine noch so bedauerliche Schattenseite dieser Bevölkerung irre machen, davon geben heut zu

*) Vom Standpunkte des Offenbarungsglaubens verfaßt ist die so eben, nach dem Tode des Verf. erschienene gehaltvolle Schrift: F. R. Hasse, Geschichte des alten Bundes. gr. 8. Leipz. 1863.

Tage noch überraschende Lichtseiten ihres Karakters, wahrhaft große, erhebende Züge aus ihrer 2000jährigen Leidensgeschichte, davon gibt ihre bloße leibhaftige Existenz das unverkennbare Zeugniß, und eine schlagendere Antwort konnte Friedrich dem Großen auf seine Forderung eines kurzen, bündigen Beweises für die Wahrheit der heiligen Schrift nicht gegeben werden, als mit den Worten jenes Predigers, welcher ihm erwiederte: „Majestät, die Juden!“

Möchte die folgende Darstellung ihrer nachbiblischen Geschichte in dem engen Rahmen, welcher uns hier vergönnt ist, vielen unserer Leser den entsprechenden Eindruck gewähren und ein Weniges dazu beitragen, die forschende und liebende Theilnahme für diese geringsten Brüder und Schwestern unseres Herrn und Heilandes zu erhöhen!

Die Quellen, welche dem Verfasser dabei zu Gebot standen, sind außer den einzelnen welt- und kirchengeschichtlichen Handbüchern die drei neuesten Bearbeitungen der jüdischen Geschichte aus der Feder dreier jüdischen Gelehrten, welche vermöge ihrer großen Belesenheit sowohl im Thalmud und in der übrigen rabbinischen Literatur, wie in den heidnischen, muhammedanischen und christlichen Geschichtswerken, sodann aber auch vermöge der Unbefangenheit ihrer Anschauung und der Klarheit ihrer Darstellung für diese ungemein dankenswerthe Arbeit in besonderem Maße befähigt waren, nämlich: 1) die in unserer Encyklopädie schon vielfach citirten Geschichtswerke von Dr. Jost; 2) die in der allgemeinen Encyklopädie von Ersch und Gruber enthaltene große Arbeit über die Geschichte der Juden von Selig (Paulus) Cassel; 3) die Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart von Dr. Grätz (1853—1860, 4r, 5r, 6r Band vom Untergange des Jüdischen Staates bis zu Maimuni's Tode (im J. 1205). Jede dieser drei von uns benützten Quellen hat ihre eigenthümlichen Vorzüge, und wie es nicht anders seyn kann, sind einzelne Parthieen von dem Einen gründlicher und lichter behandelt, als von den Andern; im Allgemeinen haben Jost und Cassel die bürgerliche Stellung der Juden mehr berücksichtigt, als Grätz, während bei diesem der innere Zusammenhang der jüdischen Diaspora und die geistige Entwicklung derselben mehr hervortritt. Ein wichtiges Moment indessen scheinen diese drei Gelehrten nicht genug gewürdigt zu haben, wie indessen von ihnen kaum anders zu erwarten und ihnen nicht zu verargen ist, nämlich den Einfluß, welchen die eigene Entwicklung der christliche Kirche auf die verschiedene Stellung der jüdischen Diaspora in der Christenheit ausgeübt hat. Um so mehr schien es dem Verfasser geboten, in dieser gedrängten Darstellung dieses Moment besonders hervortreten und schon bei der Eintheilung und Anordnung der einzelnen Parthieen sich davon leiten zu lassen.

Die nachbiblische Geschichte der Juden zerfällt hienach in zwei Hälften: in die Geschichte außerhalb und die Geschichte innerhalb der Christenheit.

In der ersten Hälfte schildern wir:

1) Die Bestrebungen der Juden, den Verlust ihrer äußeren Selbstständigkeit durch ein neues Band der Zusammengehörigkeit zu ersetzen.
2) Ihre Stellung in der heidnischen Welt, und
3) Ihre Stellung in der muhammedanischen.

In der zweiten Hälfte schildern wir:

4) Ihre Stellung unter den äußeren und inneren Kämpfen der Christenheit bis zum Siege des Katholicismus über den Arianismus.
5) Ihre Stellung während der Herrschaft des Katholicismus bis zum Siege des Protestantismus, und
6) Ihre seitherige Stellung bis zur Gegenwart.

Noch müssen wir hinsichtlich der Berücksichtigung, welche wir hier den einzelnen Parthieen dieser 1800jährigen Geschichte gewidmet haben, Folgendes vorausschicken: Mehrere dieser Parthieen, und zwar einige der bedeutendsten, sind in Separatartikeln dieser Encyklopädie bereits ausführlich behandelt, so die Geschichte des Rabbinismus, das Ganze des Thalmud, die Kabbalah, die Massora, einige der be-

deutendsten Persönlichkeiten und Sekten, so die Karäer und die Sabbathäer. Diese Parthieen alle sind hier entweder übergangen oder nur in ihren Hauptpunkten berührt. Wir haben es hier mit dem extra sacra der jüdischen Geschichte zu thun. Hier aber lag uns besonders daran, das Rechtliche oder vielmehr Unrechtliche ihrer Stellung in der Christenheit, das für Staat und Kirche Schädliche ihrer Mißhandlung aufzuweisen, und hiefür haben wir die Periode unter den Byzantinern, sodann die fränkische und die spanische Geschichte, ihre Stellung im deutschen Reich, endlich die Geschichte ihrer Emancipation besonders berücksichtigt.

1) Die Bestrebungen der Juden, den Verlust der äußeren Selbstständigkeit durch ein neues Band der Zusammengehörigkeit zu ersetzen. — Man hat die Bedeutung derselben vielfach theils zu hoch, theils zu gering angeschlagen: zu hoch, indem man in der Unkenntniß der bereits vorhandenen Diaspora dieselbe erst von dem Fall Jerusalems unter Titus an datirte und in ihrer Zerstreuung unter die übrigen Völker eben nur das Gericht über ihre Verwerfung Jesu Christi erblickte; zu gering, indem man verkannte, welch' einen großen Einfluß die Beziehung der ganzen bisherigen Diaspora zu diesem, wenn auch noch so verkommenen, Mittelpunkte ihres Glaubens und Lebens auf die äußere und innere Stellung der Juden ausübte, welch' einen richtenden Eindruck der Fall der heiligen Stadt und des Tempels denn doch in dem jüdischen Bewußtseyn aller Zeiten zurücklassen mußte und welche Bestrebungen, diesen Mittelpunkt durch ein neues Band ihrer Zusammengehörigkeit zu ersetzen, nun erwachten.

Bald nach der Zerstörung Jerusalems (s. den vorausgehenden Artikel von Oehler) erschien Liberius Maximus mit dem kaiserlichen Befehl, die Ländereien Judäa's zu veräußern. Die Syrer kauften das Meiste im Norden, von den Römern begünstigte Juden siedelten sich wieder in Judäa und bis hinauf zum galiläischen Meere an, nun freilich nicht mehr als Herren des Landes, sondern nur noch als Bewohner einer römischen Provinz, — vor ihren Augen die Trümmer der heiligen Stadt, dieses Wahrzeichen von dem Verluste ihrer äußeren Selbstständigkeit. Wie es indessen auch sonst zu gehen pflegt, daß ein solcher Anblick, nachdem die erste Betäubung über den Alles vernichtenden Schlag verflogen ist, noch einmal ein krampfhaftes Sichaufraffen und Anrennen gegen das Unabänderliche bewirkt, also ging es auch mit dem Anblick der Trümmer Jerusalems und seines Tempels, indem 50 Jahre nach der Zerstörung der Aufstand Bar Cochba's losbrach, von dessen Verlauf wir bereits in den beiden Artikeln Bar Cochba und Rabbinismus einige Data mitgetheilt haben. Von den Parteien Jerusalems war nach dem Fall nur noch die der Gelehrten übrig geblieben, und auch von diesen nur derjenige Theil, welcher entweder vor der Eroberung der Stadt sich den Römern noch angeschlossen oder nach derselben die Gnade der Römer wieder erlangt hatte. Jochanan ben Saccai, ein vielgerühmter Schüler des Hillel und hochbetagt, hatte sich in einem Sarge aus der belagerten Hauptstadt zu retten vermocht, und einer Reihe der angesehensten Gelehrten, welche nicht so glücklich gewesen waren, die Begnadigung bei Titus vermittelt. Unter ihnen war auch Gamaliel II., dessen Vater Simon (Sohn Gamaliel's des Großen) während der Belagerung das Leben eingebüßt hatte; so erhob denn Jochanan diesen Urenkel des gefeierten Hillel in dem nur sechs deutsche Meilen von Jerusalem entfernten Jamnia an die Spitze eines neuen Synedrium als das Oberhaupt, als den Nassi aller Juden. Mit dem Untergange des jüdischen Staates war die Partei der Sadducäer und damit die Spaltung der Rabbinen und des ganzen Volkes verschwunden; mit der Zerstörung des Tempels hatte das Priesterthum sein Ende erreicht; so fand die neue Einrichtung und die Erhebung dieser Persönlichkeit keinen Widerspruch. Das Bedürfniß aber, statt Jerusalems und des Tempels einen neuen Mittelpunkt zu gewinnen, war in der weit ausgedehnten Diaspora des Morgen- und des Abendlandes noch so mächtig, daß dieser Ersatz eines kirchlichen Landes allerwärts nur erwünscht war. Die Gebetsordnung, die Festsetzung des Neumondes, die Ehegesetze und

die Gesetze über Rein und Unrein wurden nun ausgebildet; die zahlreichen Schüler, welche aus allen Theilen der Welt an dem Sitze dieses obersten Gerichtshofes nun zusammenströmten und das kleine Jamnia zu einer Weltakademie umgestalteten, trugen dessen Entscheidungen nach allen Himmelsgegenden in ihre Heimat zurück; die ungefähr im Jahre 80 v. Chr. aufgekommene Ordination mittelst Handauflegung, die sogenannte Semichah, ward in aller Strenge gehandhabt: so bildete sich mittelst der pharisäischen Umgestaltung der Diaspora in Sitten und Gebräuchen, und mittelst der festgegliederten Corporation ihrer Schriftgelehrten ein kirchliches Band durch die weite Welt, welches das nationale noch übertraf. Die Gemeinden lebten Anfangs still und fern von aller politischen Bewegung, ihrer Beschäftigung nachgehend, welche in Paläftina zumeist in Viehzucht, Landbau und Handwerk, auswärts aber zumeist in Handel und Fabrikation bestand. Alles Weiterstreben schien erloschen. Man empfing durch Reisende oder durch heimkehrende Schüler die Beschlüsse von Jamnia und die Vorsteher der Gemeinden machten sie wiederum in den Synagogen bekannt. Nerva und Trajan legten den Juden kein zu schweres Joch auf, bis zwei unvorhergesehene Vorfälle die Lage änderten. Die Erpressungen des geizigen Proconsuls Manlius Priscus in Afrika erzeugten unter den dortigen Griechen und Juden eine Bewegung, welche während des zweiten Feldzugs Trajan's gegen die Parther, als er die afrikanischen Legionen an sich gezogen hatte, in der schwersten Weise ausbrach. Die Griechen hatten sich für die Erpressungen des Proconsuls an den reichen Juden zu entschädigen gesucht; so waren die Juden von Cyrene wieder in Masse gegen die Griechen aufgestanden und hatten ein Blutbad angerichtet, in welchem bei 22,000 Menschen in der schrecklichsten Wuth sich abschlachteten, welches aber mit dem Abzug der Juden unter Andreas und Lucuas nach Aegypten endete. Zugleich mußten die alexandrinischen Juden für die Vergehen ihrer cyrenäischen Brüder büßen; so schlossen sich die Alexandriner an die Cyrenäer an und drangen, die eine Hälfte Aegypten aufwärts bis in das Gebiet von Möroe vor, die andere unter Lucuas nach der Landenge von Suez, um in Palästina einzudringen. Zugleich waren die Juden in Cypern aufgestanden unter Artemion, bei welchem Aufstand wiederum 240,000 Griechen das Leben verloren haben sollen. Indessen hatte Trajan zwei Generale abgesendet, Hadrian nach Cypern, wo er alle Juden ausrottete, Marius Turbo nach Cyrene, von wo dieser dem Lucuas nachzog, noch an der Gränze Palästina's ihn erreichte und vernichtete. Schon vor diesen Unthaten der Juden in Afrika und Cypern war aber Trajan bei seinem ersten Feldzug gegen die Parther erbittert worden durch die Bemerkung, in welch' großer Anzahl und mit welcher Tapferkeit die morgenländischen Juden im Heere der Parther gegen ihn gefochten, so daß er in allen diesen Erscheinungen die Zeichen einer allgemeinen Uebereinstimmung der Juden, das Joch der Römer abzuwerfen, erblickte. Daher erließ er gegen sie nun die schwersten Verordnungen: die Beschneidung, die Sabbathfeier, das öffentliche und häusliche Lesen der heiligen Schrift wurde bei Todesstrafe untersagt. Diese Gewaltsmaßregeln verschlimmerten jedoch nur die Sache, indem sie nicht nur die aufrührerischen, sondern auch die bisher ruhigen Juden im Innersten verletzten und die Empörung zwar vor der Hand niederschlugen, aber die Gluth derselben desto mehr schürten. Die Juden blieben unerschütterlich und wurden Märtyrer ihres Glaubens. Sie wußten auf schmerzhafte Weise sich eine künstliche Vorhaut zu machen und also vielfach den Spähern sich zu entziehen; allein einer ihrer angesehensten Lehrer, Elisa ben Abuja, machte den Verräther, und so sollen bei 12,000 Schüler des berühmten Akiba darüber den Märtyrertod gestorben seyn. Vorstellungen einiger bei Trajan wohl empfohlenen Rabbinenhäupter bewogen ihn zur Zurücknahme der Verfolgungsgesetze, jedoch zu spät. Akiba war nach Mesopotamien geeilt, hatte die Nähe des Messiasreiches daselbst verkündet, einen bisher unbekannten Mann, Simon, als Messias, als Bar Cochba (Sohn des Sterns, 4 Mos. 24, 17) bezeichnet und so eine Empörung veranlaßt, welche Trajan's General, L. Quietus, niederschlug. Quietus ward dafür zum Statt=

halter von Palästina ernannt und ließ nun im nördlichen Palästina viele jüdische Gelehrte als Mitverschworene hinrichten. Da starb Trajan im Orient im Jahre 118, und sein Nachfolger Hadrian entfernte zwar, als er auf dem Wege nach Rom in Palästina selbst verweilte, den verhaßten Quietus, ernannte aber an seine Stelle J. Annius Rufus, einen Mann, zwar rechtschaffen, aber von eiserner Strenge, stellte die Verfolgungen zwar ein, beruhigte die Aufregung in Afrika durch Milde und Herablassung, ließ sich durch eine Vorstellung des berühmten R. Josua sogar geneigt machen, den Tempel zu Jerusalem wieder herzustellen, bereute dasselbe aber wieder und ließ nun eine Zeichnung des Baues anbieten, welche die Juden nicht annehmen konnten. Nun wuchs die Verschwörung wieder; man häufte Waffenvorräthe; Rufus berichtete an den Kaiser und dieser erneuerte sogleich die harten Befehle Trajans. Rufus ließ den Tempelberg mit einem Pflug befahren, Jerusalem wieder aufbauen, aber mit Nichtjuden bevölkern, um eine starke Festung mehr in Palästina zu haben und den heiligen Ort den Juden zu verleiden. Die Unruhen wurden lauter, die Empörer verwegener, viele Gelehrte starben als Märtyrer. Akiba war indessen nach Palästina zurückgeeilt, hatte den Bar Cochba auch hier als Messias verkündigt, ward aber endlich beim Vollzug der Semichah an fünf Schülern ergriffen und eingekerkert. Den Nassi Gamaliel als einen Freund der Römer und einige andere Gleichgesinnte hatte man heimlich entfliehen lassen; der Kabbalist Simon ben Jochai war in eine Höhle entkommen, wo er seine Schriften schrieb, bis der Krieg vorüber war; Hadrian selbst war eingetroffen, hatte den ihm befreundeten R. Josua besucht, den Nassi genöthigt, mit ihm in Alexandrien den Gottesdiensten der Christen und Aegypter beizuwohnen, und so nochmals für einen Augenblick den Krieg aufgehalten. Kaum aber hatte er sich wieder entfernt, so trat im Jahre 131 Bar Cochba mit seinen taschenspielerartigen Wunderthaten (s. den Art.) hervor und an die Spitze des sich erhebenden Volks. Sein Anhang wuchs täglich; die Christen, welche die Theilnahme ablehnten, wurden grausam verfolgt; viele Höhen wurden befestigt und ein Guerillakrieg eröffnet, welcher die Römer überall beschäftigte. Als er sich stark genug sah, rückte er auf Jerusalem, eroberte es im Jahre 132 ohne großen Kampf, ließ daselbst Münzen prägen, welche auf der einen Seite seinen Namen trugen, auf der andern die Worte: „Freiheit Jerusalems", und bemächtigte sich 50 fester Plätze und 985 Dörfer. Rufus war ihm nicht mehr gewachsen, darum sandte der Kaiser seinen tüchtigsten Feldherrn, Julius Severus aus Britannien. Als dieser endlich erschien, begann er mit weiser Vorsicht, in keine Schlacht sich einlassend, einen festen Platz um den andern zu nehmen. Als er frei genug war, rückte er auf Jerusalem. Hadrian selbst soll incognito beim Heere gewesen seyn und Zeuge der erstaunlichen Opfer, welche es die Römer kostete, Jerusalem wieder einzunehmen und die ganze Stadt zu schleifen. Bar Cochba zog sich auf die Bergfestung Bethar (entweder und am wahrscheinlichsten = Beth Zur, die stärkste Festung Palästina's, zwischen Jerusalem und Hebron, oder = Beth Horon, nordwestlich von Jerusalem, oder = Bethar, zwischen Cäsarea und Antipatris gelegen) zurück; hielt sich daselbst mit beispielloser Hartnäckigkeit, spielte noch immer den König und ließ den Gelehrten Elieser aus Modain, welcher ihm verdächtigt worden war, ergreifen, während er für das Wohl der Festung betete, und hinrichten. Die ausgedehnten Festungswerke Bethars hatten Raum für eine außerordentliche Zahl von Vertheidigern; endlich aber im Jahre 135 am 9. Ab, an demselben Tage, an welchem unter Titus der Tempel in Flammen aufgegangen war, ward auch Bethar erobert. 580,000 Juden sollen bei diesem Kampfe gefallen seyn. Als die Juden sahen, daß ihre Sache verloren war, ergriffen sie Bar Cochba als einen Betrüger, schlugen ihm das Haupt ab, warfen es über die Mauer und erbaten sich dafür für den Rest der Besatzung die Gnade der Römer, welche ihnen, mit Ausnahme der Rabbinen, gewährt wurde. Akiba hatte im Kerker dieses Ende überlebt und ward nun zu schrecklichem Tode hervorgeholt: sich selbst als ein Opfer für das Heilige betrachtend, starb aber der Greis, während ihm bei lebendigem Leibe die Haut abgezogen ward, ohne einen Laut des

Schmerzes, mit den Worten: „Höre, Israel, der Herr unser Gott ist ein einiger Gott!“ Ein anderer Rabbi ward durchbohrt, ein dritter mit der Gesetzesrolle verbrannt. Die Leichen der Gefallenen zu beerdigen, ward den friedlichen Juden gestattet. Die meisten Juden wurden zur See abgeführt, die wenigen im Lande gelassenen, mit schwerer Abgabe belastet. Hadrian sandte eine neue Kolonie nach Jerusalem, welche den nördlichen Theil anbaute, mit heidnischen Tempeln, Schauspielhäusern und Palästen schmückte, den Tempelberg mit Bäumen besetzte und in ihrer Mitte an der Stätte des einstigen Tempels zwei Bildsäulen des Hadrian errichtete; am Stadtthore nach Bethlehem wurde das Bild eines Schweines angebracht und allen Juden der Zutritt, sogar die Annäherung zu dieser jetzigen Aelia Capitolina gänzlich verboten. Nachdem Bethar gefallen und der Krieg beendigt war, sammelten sich wieder die übriggebliebenen Rabbinen und verlegten, an ihrer Spitze Simon, der Sohn Gamiel's II., den Sitz des Nassi oder Patriarchen und seines Gerichtshofs von Jamnia nach Tiberias. Neben Simon saßen als Ab-Beth-Din (oberster Richter) R. Nathan, als Chacham (erster Rath) R. Meir. Dorthin sammelten sich nun auch wieder Schaaren von Studirenden. Dort redigirte R. Jehudah der Heilige, der Sohn und Nachfolger Simon's im Patriarchat, die Mischnah. Dessen Nachfolger im Amte jedoch, d. h. Sohn, Enkel, Urenkel u. s. w. (denn die Würde war seit Jehudah erblich geworden) waren wenig bedeutende Männer und die Auktorität sank immer mehr zu Gunsten der babylonischen Akademieen. Es waren noch fünf Patriarchen: Gamaliel III., Jehudah II., Hillel II., Jehudah III.; endlich Gamaliel IV., nach dessen Tod die Juden keinen Nassi mehr wählten und ein kaiserliches Edikt aus Constantinopel das Patriarchat für erloschen erklärte (Jahr 429).

2) Die Stellung der Juden zu der Heidenwelt. — Zu dem im vorausgehenden Artikel über diesen Gegenstand Gesagten sey uns gestattet, hier Folgendes hinzuzufügen: Beginnen wir im Süden Asiens, so finden wir, daß nach dem Citat von Silvester de Sacy ans der Chronik von Tabari schon vor Nebukadnezar Juden ihre Zuflucht nach

Arabien genommen hatten, wie denn auch Abulfeda bezeugt, welcher sagt, daß sie nach El Hedjaz geflohen seyen und daselbst unter den Arabern sich niedergelassen haben; die Zeit der Makkabäer und Herodäer vermehrte die gegenseitigen Beziehungen mit den Israeliten und Edomitern; bei seinem Zuge gegen Aretas unterwirft, wie eine Münze lehrt, Pompejus einen jüdischen Fürsten in Arabien, Namens Bacchius, die Mischnah zeigt in ihren Anordnungen die größte Rücksicht auf die Verhältnisse in Arabien wohnender Juden; Ibrahim Halevi sagt: „Als die Söhne Israels von den Römern besiegt wurden, flohen die Benu Nadhir, Hadl, Kureiza und Keinukaa in die Gegend von Medina und ließen sich in Aliah nieder;“ ja, die Nachrichten arabischer und byzantinischer Schriftsteller lassen in Uebereinstimmung mit der jüdischen Ueberlieferung ein weitverzweigtes jüdisches Leben daselbst erkennen und reden von ganzen jüdischen Tribus mit ihren Fürsten; nach Eldad hadani war Cheibar der Bruder Jathreb's, der Gründer der Stadt Medina und der Stammvater eines zahlreichen und kriegerischen jüdischen Tribus, welcher noch zur Zeit Mahomed's vier bis fünf Tagereisen von Medina seine festen Schlösser hatte; ebenso gab es kriegerische jüdische Tribus in der Nähe von Mekka, beide werden als Abkömmlinge aus dem Stamme Ephraim bezeichnet, während ein anderer Krieger als Nachkomme Sebulons und ein friedlicher Tribus als Nachkommen Isaschars aufgeführt werden; schon drei Jahrhunderte v. Chr. sollen Juden aus Medina den arabischen Fürsten Tobba von Jemen und ihm nach, als die jüdischen Lehrer die Feuerprobe bestanden hatten, auch dessen Unterthanen zum Judenthum bekehrt haben, womit auch die Erwähnung im Koran übereinstimmt. Mit der Besiegung des Dsu Nowas, des Letzten dieser Himjariten (Benu Himjar), in Jemen durch die Abyssinier, zur Zeit Justinian's I., ward diese jüdische Königsherrschaft beseitigt. Allerdings scheinen diese arabischen Juden allmählich ein mit vielen arabischen Sitten und heidnischem Aberglauben zersetztes Judenthum gehabt zu haben; ja, es wird von einer molochs-

artigen Verehrung des Feuers, von unzüchtigem Jungfrauencult erzählt; indessen läßt die große Bekanntschaft Muhammeds mit dem Judenthum und der religiöse Zustand der heutzutage noch in Arabien verbreiteten Juden denn doch vermuthen, daß diese Ausartungen nicht allgemein gewesen und die Grundzüge der wahren alttestamentlichen Religion in Arabien nicht verwischt worden seyen. An Arabien reiht sich zunächst

Persien. Nach Esra 2, 59; Neh. 7, 61. kommen die Juden aus אמר (אמיר Mal Amir, ein Tul, benachbarter Gebirgskessel, worin die uralte Stadt Aidej oder Idhaj), אדון (Adon), כרוב (Corbiene), תל חרשא (Hügel der Zauberei, Magierhügel), תל מלח (Hügel am Salzstrom), sämmtlich (s. Ritter's Erdkunde, Bd. IX.) Lokalitäten in Elymais, in der Gegend von Susa, der Residenz der Perserkönige, wo heute noch die Ruinen des Grabmals Daniel's gezeigt wurden. Nach Kazwini und Hadschi Chalfa sollen die Juden durch Nebukadnezar aber auch schon nach Ispahan verpflanzt worden seyn; die Bibel weiß davon nichts. Dagegen hatte eine massenhafte Verpflanzung von Juden nach Ispahan und dem ganzen Inneren von Persien Statt durch den neupersischen König Sapor, welcher alle Christen in Armenien tödten, die Juden aber zusammentreiben und dorthin versetzen ließ. Die vornehmsten Niederlassungen aber im Morgenlande hatten die Juden in

Babylonien, d. h. der Provinz Babel, daher in der berühmten Stelle im Tractat Kidduschim 71, 6. Rab sagt: „Babel ist gesund, Mesene ist todt, Medien ist krank, Elymais und Gabiane ist im Sterben" (so der babylonische Thalmud; der jerusalemische und Bereschith Rabba 32, d. setzen zu Elam noch hinzu: וגבביר, wofür wohl גביני Gabiane gelesen werden muß); das Land zwischen Tigris und Euphrat allein gilt den Rabbinen als das wahrhaftige Exil (גולה ליוחסין). Hieher hatte Nebukadnezar die Juden verpflanzt; von hier aus verbreiteten sie sich wohl nach Elymais und dem weiteren Persien, sowie auch nach den nördlichen Gegenden ihrer Volksgenossen aus den Zehnstämmen; hier concentrirte sich später der geistige Aufschwung der jüdischen Diaspora im Morgenlande, wovon weiter unten die Rede seyn wird. Zur Zeit der Rückkehr eines Theiles derselben aus der Gefangenschaft, erscheinen die Juden bereits nach allen Richtungen des persischen Reiches verbreitet und das Buch Esther behauptet es geradezu von allen 120 Provinzen desselben. Ehe aber in Babylonien Juden sich niederließen, waren nach

Assyrien die Zehnstämme verpflanzt worden, d. h. nach der Provinz Assur, am oberen Tigris, von wo aus sie nach **Medien, Armenien** und **Georgien** einwanderten. Von Assur und Medien erzählen die biblischen Nachrichten; von Armenien und Georgien die einheimischen Schriftsteller dieser Länder. Die Letzteren bestätigen uns Angaben von Midraschim, wornach in jenen Landen viele Juden lebten, welche man nicht zu den babylonischen Gefangenen rechnete; Mar Sutra sagt, die zehn Stämme seyen nach אפריקי (nicht = Afrika, sondern Iberien) gegangen und ein anderer, Midraschim (Thargum zu 1 Chron. 5, 26. und Jerem. 13, 16), setzt sie auf den Weg nach Armenien in die טורי קבלא, d. h. die finstern Berge des kaukasischen Hochlandes und die kurdischen Gebirge. Nach Moses von Chorene kolonisirte zur Zeit des Nebukadnezar der armenische Hratschia einen jüdischen Fürsten, Schampat, in Armenien, dessen Nachkommen eine bedeutende Rolle im Lande spielten; unter dem armenischen König Bagartschag bekleidet ein Mann aus dem jüdischen Geschlecht der Pakarduni die höchste Beamtenstelle und widersteht der Zumuthung zum Abfall von seinem Glauben; auch der Parther Tigranes führt viele in Judäa gefangene Juden nach Armenien, besonders Bagharschabad, und sucht mit Grausamkeit sie zum Abfall zu zwingen; Hyrkan wird, als er mit den Römern es hält, mit vielen Anderen durch Antigonus nach Armenien geschleppt und nach seiner Rückkehr Anan, sein Bürge, gefoltert und weiter in das Innere Armeniens geschickt; einer der Nachkommen Anan's aber, ein Fürst Tobia, wird ein Christ; zwei angesehene Juden, Zebedia und Petachia, werden als die Stammväter der Bazradunier, der Könige von Georgien, genannt; ebenso ein Simson, Sohn Ma=

noach, als Stammvater der Amaduni, welche der Parther Arschag aus Hamadan nach Armenien geführt hat. Alles dieß nach Moses von Chorene in seinem zweiten Buche. Hienach wird wohl auch die Erzählung des Josephus von der Bekehrung des Königs Izates von Adiabene, der alten Provinz Assur, durch die Juden Hananja und Elieser und die dortige Einführung der Beschneidung nicht mehr unwahrscheinlich seyn, zumal von der alten dortigen Kolonisirung der Zehnstämme her die jüdische Bevölkerung Adiabene's wohl sehr zahlreich war, so daß sie auch die Palästinenser im Kampfe gegen die Römer unterstützten.

Nach den weiter gegen Osten gelegenen Ländern Asiens kamen die Juden ohne Zweifel zumeist auf dem Wege des Handels; indessen fehlen uns hierüber geschichtliche Nachrichten, und sind wir nur auf einzelne Notizen jüdischer Schriftsteller und einige Nachrichten geistlicher Reisenden beschränkt. Was

Ostindien betrifft, so berichtet über den Aufenthalt von Juden in Ceylon schon ein Araber aus dem 9. Jahrhundert; nach Europa kamen die ersten Nachrichten über ostindische Juden durch die Entdeckungsreisen der Portugiesen, welche sie zum Theil in Ansehen und Einfluß antrafen, so gleichfalls zu Ceylon, ferner zu Calicut, Guzurate, Goa, Malacca, Malabar und Cochin. Der Engländer Buchanan fand in den Jahren 1806—1808 sie über ganz Malabar verbreitet, jedoch geschieden nach der Farbe, in Kolonieen der weißen und der schwarzen Juden; jene mit der Hauptstadt Mattacherh, diese mit den Städten Tritur, Parur, Chenotta, Maleh u. andern. Die weißen führen ihren Aufenthalt daselbst zurück bis kurz nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus; eine Erztafel enthält die Urkunde, wornach sie von dem König von Cochin in Cranganore aufgenommen wurden, spätere Einwanderungen aus Castilien, Constantinopel, Deutschland, Aegypten und Syrien hatten ihre Zahl vermehrt; im 17. Jahrhundert wollten zwei Familien Cochins noch ihre Abstammung von jenen Ureinwanderern ableiten; im Jahre 1770 gab es indessen nur noch 40 Familien weißer Juden in Cochin; die weißen sehen auf die schwarzen verächtlich herab, und aus dem 5. Jahrhundert wird sogar von einem blutigen Kampfe zwischen Beiden berichtet, welchen der Fürst des Landes zu Gunsten der weißen entschieden habe. Die schwarzen sind kaum zu unterscheiden von den Hindu's und auch ihre Kenntniß des Judenthums ist ungleich geringer, als die der weißen; sie erzählten Buchanan Vieles von dem Aufenthalte ihrer Glaubensgenossen im nördlichen Indien, in Turkestan und China. Von einem Aufenthalte ihrer Glaubensgenossen in

China wissen die spanischen Juden im 12. Jahrhundert noch Nichts; der Erste, welcher auch nur den Namen des Landes erwähnt, ist Benjamin von Tudela, und der Erste, welcher von Juden daselbst erzählt, ist Ibn Batuta; erst im 18. Jahrhundert wird uns Genaueres darüber berichtet; Jovet sagt, sie seyen etwa um das Jahr 1000 in großer Anzahl dahin eingewandert aus Turkestan und befinden sich am zahlreichsten in der Provinz Honan, namentlich in Caifongfu (Peter Gozani besuchte hier die Synagoge), ferner zu Ningpo, Ninghia, Hangtscheu und in Peking selbst; auch der Brief eines Deutschen, Namens Kögler, welcher von 1715 — 1746 in Peking lebte, berichtet darüber.

Wenden wir uns von Mesopotamien aus nach dem Westen, so liegen uns zunächst die Länder im Norden von Palästina: Syrien, Kleinasien und Griechenland, und die Länder im Süden: Aegypten, Abyssinien, das Innere von Afrika und seine Nordküste.

Indem wir hiebei auf den vorausgehenden Artikel verweisen, bemerken wir, was Abyssinien betrifft, daß bei den außerordentlich günstigen Verhältnissen, worin sich die Juden in Aegypten befanden, eine Auswanderung der Juden aus diesem Lande nach Abyssinien nicht wahrscheinlich ist, zumal die Juden Abyssiniens an Bildung und Beruf weit unter den ägyptischen standen und von alten Zeiten her bis auf den heutigen Tag sich mit Ziegelbrennen, Schmieden und Weben beschäftigen; das Wahrscheinlichste ist, daß sie aus Arabien von dem dortigen Himjaritenreiche herüber gekommen sind. Rei=

sende des 16. und 17. Jahrhunderts haben von ihnen viel Wahres und Mährchenhaftes durcheinander gemengt berichtet, während die neueren, wie Bruce, Salt, Rüpell und Gobat sie in jener Weise, ja zum Theil als eine halbe Räuberhorde schildern. In früheren Zeiten scheint ihre Verbreitung noch größer gewesen zu seyn, als heutzutage, sie bewohnten das ganze Dembea, Waggera und Samen, hinter dessen Felsen sie sich lange vertheidigten, bis sie von da vertrieben wurden. Wie viel oder wie wenig Wahres an der Erzählung von dem Priester Johannes war, ist kaum mehr zu entscheiden; vor etwa 900 Jahren soll ein Streit im fürstlichen Hause, nachdem einige derselben das Christenthum angenommen hatten, eine Auswanderung aus Dembea in's Gebirge zur Folge gehabt haben; übrigens wohnen heutzutage noch Juden in Dembea. Diejenigen, welche nach dem

Inneren von Afrika weiter zogen, nach Timbuktu, Sansanding, Nigritien, zu den Kaffern u. s. w., werden von den Aethiopen Falasche (Falasjah = Ausgewanderte) genannt; Diejenigen in Nigritien sind wie die heidnischen oder muhammedanischen Einwohner von schwarzer Farbe. Die wichtigsten Niederlassungen in Afrika außer Aegypten gründeten die Juden auf der

nordafrikanischen Küste. Es geschah theils von Aegypten aus, theils unmittelbar von Judäa, da Ptolomäus Soter nach seiner Eroberung von Jerusalem Tausende von Juden nach Cyrene verpflanzte. Cyrene und die nahe Hafenstadt Berenice waren denn auch die bedeutendsten jüdischen Kolonieen auf der nordafrikanischen Küste. Die Juden machten unter den Ptolemäern ein Viertel der ganzen Stadtbevölkerung aus; bei der Leichtigkeit des Seewegs nach Jerusalem waren die Cyrener so häufige Besucher (Apg. 2, 10) der Feste in der heiligen Stadt, daß sie eine eigene Synagoge daselbst hatten (Apg. 6, 9); sie wetteiferten mit den Alexandrinern in Handel und Wissenschaft, und wurden in Gunst und Verfolgung mit denselben zusammengenommen; ihre Geistesrichtung scheint indessen nicht ganz die alexandrinische gewesen zu seyn: während diese sich von Jerusalem zumeist fern hielten, blieben die Cyrener mit den Palästinensern so enge verbunden, daß das Zeichen zum Losbruch des Aufstandes unter Bar Cochba, — wahrscheinlich verfrüht, — von Cyrene ausgegeben wurde. Die Einwanderung von Juden nach

Syrien beginnt, so hart dasselbe an Paläſtina gränzt und so vielfältig von Anfang an die Beziehungen der beiden Völker waren, doch gleichfalls erst mit der Periode Alexander's des Großen. Die Kriegsdienste, welche sie in seinem Heere leisteten, und die Milde, welche sie von ihm erfuhren, befreundete sie mit der griechischen Eigenthümlichkeit, nahm auch von ihnen, wie von den andern Völkern Vorderasiens in Etwas den Bann der Absperrung von ihren Nachbarn, und als das griechische Weltreich nach Alexander's Tod in Stücke ging und auf den tyrannischen Antigonus der milde Seleucus Nicator Herr über Syrien geworden war, ließen sich die Juden in Menge in den von Seleucus neugegründeten Städten nieder, am zahlreichsten in Antiochia am Orontes und in Seleucia am Tigris, ebenso in den alten Städten Syriens, in Damaskus und Tyrus. Die Spaltung der Palästinenser in eine ägyptisch- und eine syrisch-gesinnte Partei und die Wechselfälle dieses politischen Schwankens in der Folge vermehrten den Zugang bald nach Aegypten, bald nach Syrien, so daß auch das letztere je länger je mehr von Juden bevölkert wurde. Von hier aus aber pflanzten sie sich nicht minder zahlreich fort nach

Kleinasien, wie bereits im vorhergehenden Artikel dargethan worden. Von Alexandrien, von der phönicischen Küste und von Kleinasien aus geschah ferner die Einwanderung der Juden nach Griechenlands Inseln und dem Festlande, so daß wir auch hier, wie in Syrien und Kleinasien, bei den Reisen des Apostels Paulus sie bereits in allen griechischen Städten angesiedelt finden und insbesondere die drei Städte Corinth, Thessalonich und Philippi als Sitze großer jüdischer Gemeinden erscheinen. Weiterhin nach dem Westen tritt die Verbreitung der Juden schon etwas in ein geschichtliches

Dunkel, so in Italien, Spanien, Gallien und Deutschland. Zwei Ursachen waren es vorzüglich, welche die Juden nach

Italien führten. Das Erste waren die Beziehungen des jüdischen Staates zu seinen römischen Schutz- und Oberherren, wobei besonders die Hofhaltungen der Herodäer Viele nach Rom brachten; das Andere war die Sklaverei, in welche bei mehreren Gelegenheiten Tausende von Juden nach Italien geschleppt, daselbst verkauft, allmählich aber zumeist von freien und vermöglichen Glaubensgenossen wieder losgekauft wurden. Die Apostelgeschichte und die apostolischen Briefe lassen uns bereits auf eine zahlreiche jüdische Bevölkerung in Rom schließen; ihre Zahl soll 8000 betragen haben; sie bewohnten ein besonderes Quartier, unfern dem nachmaligen Vatikan und auf der Tiberinsel. Aber nicht nur in der Hauptstadt, sondern auf dem ganzen Festlande von Italien und auf seinen Nachbarinseln Sicilien, Sardinien und den Balearen ließen sie sich zahlreich nieder; nach der Insel Sardinien kamen sie, indem Tiberius 4000 von ihnen gegen die dortigen Empörer sandte. Von Italien und von Nordafrika aus zogen Juden nach

Spanien, vorzüglich des Handels wegen, welcher dort die wenigsten Störungen im römischen Reiche zu leiden hatte, und zwar sollen sie nach Florez (España Sagrada) schon vor Christi Geburt dahin gekommen seyn, was nach den verschiedenen Erwähnungen von Spanien und spanischen Städten (Carthagena, Cordova u. s. w.) im Thalmud und gleichalterigen Midraschim, wie nach der geographischen Lage und der Geschichte Spaniens im römischen Reiche wahrscheinlich ist. Das älteste schriftliche Denkmal ist eine Inschrift aus dem vierten Jahrhundert. Ein Jahrhundert später treffen sie bei der Eroberung Spaniens durch die Westgothen bereits als ebenbürtige Bevölkerung mit dieser christlichen zusammen. Ebenso war es in

Gallien, wohin sie unmittelbar von Italien aus gekommen waren. Hieher ward Archelaus verbannt und brachte ohne Zweifel seine jüdische Hofhaltung mit; hieher führte sie der Handel zwischen Italien und den Mittelmeerhäfen, besonders Massilia, welches, wie der Name Gallien (גליא) bereits im Thalmud erwähnt wird. Uebrigens verbreiteten sie sich nicht nur über den nahen undanziehen den Süden, sondern auch über den Westen und Norden des Landes. Länger als in Spanien und Gallien dauerte es mit der Ansiedelung der Juden in

Deutschland; viel länger als dort dauerte es hier mit dem Zusammentreffen der Juden und der christlichen Kirche, und noch weit länger, wie wir unten sehen werden, mit den Verfolgungen gegen sie. Uebrigens scheinen doch schon zu den Zeiten des Kaisers Augustus einzelne jüdische Handelsleute sich in den großen römischen Kolonieen am Rhein und der Donau (Köln, Worms, Ulm, Regensburg u. s. w.) niedergelassen zu haben. Constantin erläßt hinsichtlich der Juden ein Dekret an die Decurionen von Köln; Honorius ebenso an die Decurionen in Illyrien; im achten und neunten Jahrhundert erscheinen sie als Handelsleute auf der Donau, ebenso im 10. Jahrhundert in Magdeburg und Merseburg; ihr vorzüglichster Handelsgegenstand sind Sklaven aus dem Nordosten nach dem Südwesten.

Die übrige Verbreitung der Juden nach dem Nordosten Europa's und nach Amerika gehört erst in unseren fünften und sechsten Abschnitt; dagegen haben wir uns in diesem zweiten noch Rechenschaft zu geben über ihre bürgerlichen Verhältnisse in der genannten Heidenwelt. Dieselbe war getheilt zwischen zwei Weltreichen, zwischen dem parthischen (der Arsaciden vom Jahre 156 v. Chr. bis zum Jahre 230 n. Chr.) und darauf dem persischen (der Sassaniden vom Jahre 230—651) im Osten, und zwischen dem römischen Reiche im Westen. Die persönliche Bevorzugung vor andern nicht persischen Unterthanen, welche die Juden unter Cyrus und Xerxes genossen hatten, oder gar die rechtliche Gleichstellung, welche im Geiste Alexander's allen Unterthanen, auch den Juden zu Theil geworden war und noch die Regierung der Seleuciden (bis zu Antiochus Epiphanes), sowie der Ptolemäer auszeichnete, ist von den Arsaciden und Sassaniden nicht zu erwarten. Was den Juden zu Zeiten die Gunst dieser Herrscher

erwerben konnte, war nur das Geld oder die Mannschaft für ihre Kriege; die Juden waren, wie alle Unterthanen morgenländischer Fürsten, ihre Sklaven, nicht weniger aber auch nicht mehr, als die übrigen Völkerschaften. Dessenungeachtet sind ihre bürgerlichen Verhältnisse unter der Regierung dieser beiden Dynastieen im Durchschnitt als günstig zu bezeichnen, ja, im Vergleiche zu ihren Verhältnissen in der Christenheit des Mittelalters, als glückliche Verhältnisse. Wir dürfen die Verhältnisse der Juden im parthischen Reiche keineswegs beurtheilen nach der Haltung der Parther gegen die palästinensischen Juden; diese waren keine parthischen Unterthanen, die Glaubensgemeinschaft Beider war den Parthern gleichgültig und die vielfache Verbindung der palästinensischen Juden mit den Römern ließ dieselben ihnen vielmehr als Feinde erscheinen. Die Juden im parthischen Reich dagegen sahen in den Römern, dem Feind ihrer Herrscher, nicht den sogenannten Beschützer, sondern den Zwingherrn ihrer palästinensischen Brüder und unterstützten daher die parthischen Könige gegen die Römer bereitwilligst. Dazu kam, daß vor dem Aufschwunge, welchen der Rabbinismus in der Mitte des dritten Jahrhunderts n. Chr. endlich auch in Mesopotamien nahm, die Juden nicht so strenge von andern Nationen gesondert waren, als in Palästina; sie schieden sich weder durch Kleidung, noch durch Aengstlichkeit in Speisen, noch durch die Ehe völlig von Nichtjuden, und nur die Stammverschiedenheit, welche im Morgenlande überhaupt der Verschmelzung der Nationen im Wege steht, die hergebrachten Volkserinnerungen und Volksgebräuche, der gemeinsame Gottesdienst und der Glaube an den einigen, wahren Gott, bewahrten sie als eine eigenthümliche Bevölkerung; soweit diese Scheidewände nicht in Betracht kamen, richteten sie sich möglichst nach den Sitten der verschiedenen Provinzen des großen Reiches, nahmen die verschiedenen Sprachen und Dialekte derselben an, nahmen an allen Verbindungen des Verkehrs derselben Theil, waren vielfältig berühmte Handelsleute und Geldmänner, besaßen aber auch Landgüter und Werkstätten; kurz, ihr weltliches Leben war ganz mit dem ihrer Umgebung verwachsen. Als Rab von Tiberias nach Babylonien übersiedelte, war die Herrschaft der Arsaciden bereits im Zusammenbrechen; der Aufschwung des Rabbinismus in Mesopotamien, welchen er herbeiführte, fiel dann mit der Verdrängung der Arsaciden durch die Sassaniden zusammen. Obwohl aber diese Umwälzung nicht nur eine politische, sondern zugleich eine religiöse war, da Ardeschir, als der Enkel eines Aufsehers, in einem Feuertempel, in der alten Religion Zoroaster's erzogen war und diese nun wieder herstellte, und obwohl mit dem Aufschwunge des Rabbinismus die Juden eine bisher ungewohnte Sonderung von ihrer nicht-jüdischen Umgebung im Essen, Trinken, Kleidung, Sitten und Rechten zu beobachten anfingen, — war doch die Thronbesteigung Ardeschir's von keinem fanatischen Ausbruch gegen die Juden begleitet, da der kluge Mann in ihnen die natürlichsten und sehr vermögenden Bundesgenossen gegen die Römer, und eine bei ihrer Zahl und ihrem Reichthum hochanzuschlagende Stütze seiner Herrschaft in den verschiedenen Provinzen des eigenen Reiches erkannte. Sapor I. war sogar ein Gönner der Juden, da er R. Samuel als seinen Rathgeber ehrte und dieser das persische und das rabbinische Recht in den möglichsten Einklang zu bringen suchte. Erst unter Sapor II. folgten despotische Verfügungen, sodann unter Firuz, genannt Jezdegerd I. und unter Cobad; allein auch diese waren vorübergehend, obwohl sie ganze Gemeinden oder doch einzelne Oberhäupter der ganzen persischen Judenbevölkerung hart heimsuchten, bis endlich unter Jezdegerd II. einige Zeit nach der Vollendung des Thalmud, die große 73jährige Verfolgung eintrat, welche die Schulen zerstörte. Der Aufschwung des Rabbinismus, welchen wir in den beiden Artikeln Rabbinismus und Thalmud bereits geschildert haben, hatte sogar dem neuen Aufschwung der Magier unter Ardeschir entsprochen. Die Rabbinen erschienen mehr denn zuvor als ein über die Laien erhabener Stand; sie gingen stets feierlich gekleidet, erfuhren überall Auszeichnung, auch von den Vornehmsten ihrer Glaubensgenossen, ihre Gegenwart bei Tisch und sonst in Gesellschaften verbannte jedes unanständige Wort, sie drangen sehr auf Reinheit der Speisen und des Körpers, Zucht in Befriedigung

aller sinnlichen Bedürfnisse u. s. w. Behufs der Steuererhebung und der bürgerlichen Gerichtsbarkeit bestand schon unter den Arsaciden, vielleicht sogar schon im ersten persischen Weltreiche, folgende Ordnung: die gesammte Judenschaft des Reiches hatte ein Oberhaupt, einen sogenannten Resch-Glutha (ראש גלות = Haupt der Auswanderung), welcher einen obersten Gerichtshof zur Seite hatte und ursprünglich nur den Steuereinzug in dem weiten Umkreise der Provinzen sowie die Vermittelung königlicher Verordnungen an sämmtliche Juden, wohl auch die Entscheidung rein bürgerlicher Händel besorgte. Dieser Resch-Glutha hatte mit den kirchlichen Angelegenheiten Nichts zu schaffen, so lange noch die Abhängigkeit von dem Patriarchat zu Tiberias sich erhielt, und war deßwegen von Haus aus keineswegs, wie der dortige Nassi, ein Rabbine. Schon ein Zeitgenosse Jehudahs des Heiligen aber, R. Hona, machte, da er Resch-Glutha geworden war, gestützt auf den Anspruch, gleich dem Geschlechte Hillel's von David abzustammen, einen Versuch zur Erweiterung der Befugniß eines Resch-Glutha und spielte den Volksfürsten. Allein seine Beisitzer aus den Rabbinen mußten von Staats wegen ein Sklavensiegel am Obermantel tragen und Tiberias sprach ihm das Recht ab, Strafen zu verhängen und Gottesdienstliches zu bestimmen. Als nach dem Tode Jehudah des Heiligen die Häupter der Akademieen zu Nahardea und Sura das Recht an sich rissen, Streitigkeiten über inneres Recht und über Maaße und Gewichte zu entscheiden, und sich dem Gerichtshof von Tiberias endlich völlig gleich stellten (mit Ausnahme des peinlichen Rechtes, welches im Morgenlande jederzeit beim Landesherrscher oder seinen Satrapen stand), wurde dem Resch-Glutha nur eine formelle Vokation der Mitglieder dieser beiden Gerichtshöfe und die nominelle Anerkennung seiner Auktorität zugestanden. Die Sinnbilder dieser Gerichtsbarkeit waren, wie in Tiberias, der Stab als Zeichen des Zwangs zum Gehorsam, die Geißel als Mittel zur Bestrafung für Subordinationsvergehen, Ehebruch u. a., das Blashorn zur Verkündigung des Bannes und der Halbstiefel behufs der gerichtlichen Verzichtung auf Leviratsehe. Das Weitere über die inneren Einrichtungen der Juden im Morgenlande gehört in die Geschichte des Rabbinismus und ist im betreffenden Artikel nachzusehen. Die bürgerlichen Verhältnisse waren so günstig, der kirchliche Aufschwung so großartig, daß der Schwerpunkt der jüdischen Welt von Palästina nach Babylonien verlegt ward und dieses von den Rabbinen als das wahre „Land Israel" (ארץ ישראל) bezeichnet wurde.

Sehr verschieden hievon waren die bürgerlichen Verhältnisse der Juden im römischen Reich. Während in den morgenländischen Reichen bei aller Gunst die Willkür waltete, waltete hier bei aller Willkür das Recht. Die römischen Statthalter und Generale nicht nur, sondern auch die römischen Kaiser mochten sich Gewaltthätigkeit erlauben, so schwer und so grausam, als ein Arsacide oder Sassanide; Bestechung und Schmeichelei, oder Verläumdung im Occident ebenso geschäftig seyn, als im Orient; die Juden mochten wegen ihren so scharf hervortretenden Eigenthümlichkeiten im römischen Reiche noch mehr Spott und Widerwärtigkeiten zu erfahren haben, als im parthischen und persischen: — die Stellung war dennoch eine ganz andere; denn sie standen auf dem Boden des Rechts. Das Recht wird, wo die Leidenschaften entfesselt werden, zu einem Streifen Papier, dennoch übt es seine Macht nicht nur in den friedlichen Zeiten, in welchen es Alles ordnen darf, sondern auch in stürmischen, indem es jene Entfesselung der Leidenschaften oft noch verhütet, und je länger dasselbe bereits den Boden eines Völkerlebens bildet, desto mehr beweist es seine Macht als eine stille, das Volk beherrschende Gewohnheit, als ein Rechtsbewußtseyn. Die Stellung der Juden im römischen Reiche und die Nachwirkung des römischen Rechts auf ihre Schicksale im deutschen Reiche bestätigt dieß trotz aller byzantinischen Rechtsverkehrung. Wir wiederholen es: die Lage der Juden im römischen Reiche war in Wirklichkeit keine günstigere, als ihre Lage im parthischen oder persischen Reiche; aber sie hätte unter den außerordentlichen Stürmen, welche das römische Kaiserreich noch mehr als jene mesopotamischen Reiche erschütterten, unter dem Einflusse, insbesondere der geistigen Kämpfe, in welche sie hier

noch weit schwerer, als in dem stumpferen und monotoneren Orient hineingestellt waren, — sie hätte hier eine noch ganz andere, eine weit ungünstigere denn im Morgenlande werden müssen, wenn nicht — das Recht, das römische Recht ihr schützender Damm gewesen wäre.

Der erste Schritt zur Stellung innerhalb des römischen Reiches war der Ausgang des Krieges gegen Pompejus, da dieser im Jahre 63 v. Chr. Palästina zwar noch nicht zur Provinz, wohl aber tributpflichtig machte. Der zweite Schritt war die Schätzung des Landes durch Cyrenius, den Statthalter von Syrien, um die Zeit der Geburt Christi, da der bisher unbestimmte, von einzelnen römischen Launen abhängige Tribut von nun an fixirt, hiezu aber jeder Unterthan des Herodes gleich einem römischen Provinzialen controlirt wurde. Der dritte Schritt war die Einsetzung römischer Statthalter in die Herrschaft des im Jahre 8 n. Chr. abgesetzten Archelaus über Judäa und Samaria. Der vierte und letzte Schritt war die gänzliche Beseitigung der Herodäer von der Herrschaft in Palästina nach dem Tode Agrippa's I. im Jahre 44. Auf diese Weise waren die palästinensischen Juden gleichgeworden ihren Volks- und Glaubensgenossen in den verschiedenen Provinzen des römischen Reiches. Als Provinzialen waren sie zunächst nur Peregrini, wie die Provinzialen aller anderen Nationalitäten; sie konnten aber, wie diese Alle, auch römische Bürger werden entweder durch sonderliche Gunst eines Mächtigen oder auf dem Wege des Kaufs, und traten damit in alle Rechte und Pflichten eines römischen Bürgers ein, mit Ausnahme derjenigen Funktionen, welche die Religion verbot, wie ihnen denn alsdann z. B. die nöthige Rücksicht auf den Sabbath bereitwilligst zugestanden wurde, während sie als Bürger dem Decurionenamt sich nicht entziehen durften. Auch Sklaven konnten, wenn sie losgekauft worden waren, sodann vom Peregrinus aus sich zum Civis einkaufen. — So arbeiteten sich die Juden im römischen Reiche von der niedrigsten, verachtetsten äußeren Stellung durch alle Schichten der Gesellschaft empor und von der verstörten Heimath aus durch alle Provinzen bis in die kaiserliche Residenz, vom Schriftgelehrten oder Zöllner aus in alle Berufsarten und Aemter, in alle militärischen Grade und Hofchargen hinein, bis in den Palast, ja beinahe bis auf den Thron eines Kaisers (Titus und Berenice, Heliogabal, Alexander Severus). Sie wurden auch als römische Bürger um ihrer Religion willen vielfach ein Gegenstand des Spottes und des Aergers den heidnischen Mitbürgern; der römischen Duldung aller Culte gegenüber erschien die jüdische Verwerfung aller heidnischen Culte als ein unbegreiflicher Eigensinn, als eine Feindschaft gegen alle Nichtjuden, als eine Verachtung eines der obersten Grundsätze des römischen Weltreiches; ihre eigene Religion und Sitte erschien daher den Römern um so ungenießbarer und verächtlicher, und die thörichtsten Mährlein waren im Umlauf, z. B. daß sie wegen Aussatzes einst aus Aegypten ausgetrieben worden seyen, daß sie einen Eselskopf anbeten, daß sie die Schweine aus göttlicher Verehrung nicht schlachten und essen; daß sie aus Hang zum Müssiggang den Sabbath feiern; und noch Anderes z. B. über die Beschneidung &c. Die jüdische Eigenthümlichkeit erschien den Römern nach dem Ausdruck des Tacitus als absurdus et sordidus und ihre Widerspenstigkeit gegen die heidnische Religion nach Plinius dem Aelteren als eine contumelia numinum insignis. Kein Wunder denn, daß da und dort Verfolgungen gegen sie sich erhoben, ganz besonders wenn entweder die Eifersüchteleien und Habsüchteleien der beiderseitigen Pöbelmassen in das Spiel kamen, wie namentlich zwischen griechischen und jüdischen Volkshaufen, oder aber wenn die Verweigerung der Anbetung einer kaiserlichen Bildsäule den Zorn der Mächtigen erregte. Und doch wurden solche Ausbrüche noch weit öfter zeitig genug verhindert oder rasch niedergeschlagen, weil die Juden ihre Glaubensgenossen oder doch Gönner bis in die höchsten Kreise hinauf hatten, und ward, auch wo gegen Juden eingeschritten wurde, der Unterschied von Peregrini und Cives Romani wohl eingehalten. Noch günstiger gestaltete sich daher die Lage der Juden im römischen Reiche, als derselbe Kaiser Caracalla (vom J. 211—217), dessen Name sonst gebrandmarkt ist, sey es aus Pietät gegen seinen

Vater Alexander Severus, diesen Gönner der Juden und Christen, oder nur aus Consequenz, die Aufhebung allen Unterschiedes zwischen Peregrini und Cives im römischen Reiche auch den Juden zu Statten kommen ließ. Von nun an nahmen alle Juden des römischen Reichs an den Rechten und Pflichten eines Civis Romanus Theil. Jedes Amt stand ihnen offen; sie durften die Tutel auch über Nichtjuden üben; das connubium zwischen ihnen und Nichtjuden stand ihnen frei; sie hatten das Testirrecht, sie waren Herren ihrer Sklaven sogar so weit, daß sie dieselben beschneiden konnten; ihre Testamente hatten Gültigkeit; die Patriarchen zu Tiberias und andere Synagogenhäupter wurden als solche respektirt, und waren als solche frei ab omnibus personalibus et civilibus muneribus; die Prädikate, welche denselben beigelegt wurden, sind die hoher Staatsämter. Diese gesetzliche Stellung der Juden im römischen Reiche erhielt sich mit einigen Ausnahmen noch unter den christlichen Kaisern bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts. Wie viele Anbequemung an römische Sprache, römische Sitten, römisches Recht insbesondere, welche Amalgamirung der Begriffe und Ausdrücke diese Stellung der Juden im römischen Reiche auch den Juden bei all' ihrer Glaubenstreue und Gesetzesgelehrsamkeit auferlegte, läßt sich denken, und gibt der Thalmud insbesondere in einzelnen seiner Traktate, vor Allem im Traktat Sanhedrin, reichlich zu erkennen, worüber wir schon in den Artikeln „Rabbinismus" und „Thalmud" das Nöthige gesagt haben. — Nur eine einzige Rechtsungleichheit gegen die Juden ist unter der Regierung der heidnischen Kaiser im römischen Reiche zu bemerken, nämlich der jüdische Fiskus, welcher in Folgendem bestand: Während die Staatsabgaben aller Provinzialen sich sonst nur nach den besonderen Verhältnissen einer Provinz richteten und alle Angehörige der Provinz hiebei gleichmäßig belastet wurden, mußte der halbe Schekel (das einstige Drittel, das Nehemia bestimmt hatte), welchen alle Juden in und außerhalb Palästina's bezahlten und dessen ungeheure Summen im Tempelschatze die Römer längst schon lüstern gemacht und zu einzelnen Angriffen veranlaßt hatten, so daß Augustus Edikt um Edikt gegen Wegnahme desselben erließ, — von der Zerstörung Jerusalems an an den Jupiter Capitolinus in Rom abgeliefert werden, da der römische Gott nun den jüdischen besiegt habe. Dieser halbe Schekel hatte den Werth von 2 Drachmen, daher der Befehl des Vespasian auf Bezahlung des Didrachmon lautete. Erst Kaiser Julian war es, welcher diese Ungleichheit als eine ἀσέβεια in einem merkwürdigen Schreiben an die Gesammtheit der Juden seines Reiches aufhob und dem jüdischen Fiskus ein Ende machte. Zu welchen Mißbräuchen noch, zu welchen schaamlosen Untersuchungen die Gier vieler Steuerbeamten, keinen Beschnittenen, welcher Nationalität und welchen Standes er seyn mochte, ob Jude oder Proselyte oder Christ, dieser Abgabe sich entziehen zu lassen, führte, läßt sich denken, wird aber ausdrücklich, z. B. von Sueton, welcher sah, wie man noch einem 90jährigen Greis damit Gewalt anthat, berichtet und war eine von den Ursachen des Aufstandes unter Bar Cochba.

3) Die Stellung der Juden in der muhammedanischen Welt. — So wie die Diaspora der Juden unter den Heiden eine hohe Bedeutung und Mission hatte, so auch diejenige unter den Bekennern des Islam. Auch die muhammedanische wie die heidnische Welt zerfällt in zwei Hälften, eine morgenländische und eine abendländische. Die morgenländische Hälfte umfaßt außer den sämmtlichen muhammedanischen Ländern Asiens noch Aegypten, die abendländische aber die pyrenäische Halbinsel, Nordafrika und die spätere Türkei. Was diesen beiden Hälften gemeinsam ist, macht den ersten Gegenstand unserer Erörterung aus; hierauf folgt die besondere Erörterung der morgenländischen Hälfte, und zuletzt die der abendländischen.

Die Stellung der Juden in der muhammedanischen Welt ist im Allgemeinen keine andere, als die Stellung aller anderen Nichtmoslemim in derselben; sie ist begründet in dem Kanuni Kajah oder dem Testament des Omar. Dasselbe besteht aus folgenden 12 Artikeln: 1) die Christen und Juden dürfen in den unterworfenen Ländern keine Gotteshäuser bauen und 2) die baufälligen nicht herstellen; 3) sie dürfen keine Kund-

schafter bei sich aufnehmen und müssen, wenn sie solche kennen, dieses den Moslemim angeben; 4) sie dürfen Niemand hindern, eiu Moslem zu werden; 5) sie müssen sich immer achtungsvoll gegen einen Moslem benehmen; 6) sie dürfen nicht Recht sprechen und kein Amt bekleiden; 7) sie dürfen keinen Wein verkaufen und ihre Haare nicht wachsen lassen; 8) sie dürfen ihren Namen nicht auf Siegelringe graben; 9) sie dürfen außerhalb ihrer Häuser weder die heilige Schrift noch das Kreuz öffentlich tragen; 10) sie dürfen in ihren Häusern nur mit gedämpftem Tone läuten; 11) sie dürfen nur halblaut singen und nur still für den Verstorbenen beten; 11) ein Moslem, der einen Ungläubigen mißhandelt, zahlt eine Geldstrafe. — Zu diesen 12 Artikeln kam noch eine Bestimmung wegen der Kleidung eines Nichtmoslem: „Sie dürfen an Kleidern und Fußbekleidung sich nicht wie die Moslemim tragen; sie dürfen nicht das gelehrte Arabische lernen; sie dürfen kein gesatteltes Pferd besteigen, keinen Säbel oder andere Waffen tragen, weder zu Haus noch außer demselben; keinen breiten Gürtel haben.“ Unter die Kleidung gehörte auch die Kopfbedeckung; sie durften daher nur wollene Kopfbünde (Seide schien zu gut für den Nichtmoslem) tragen, und zwar wie die Kleidung bei den Juden von gelber Farbe („weil sie von Isaak, dem göttlichen Propheten, abstammen, welcher einen gelben Fleck hatte“ [Jusan al Ujun des Ibrahim Halebi]; gelb war der rothen Farbe der Omajjaden immer noch etwas verwandt), bei den Christen von blauer; zuweilen trugen die Nichtmoslemim auch nur eine kleine Mütze auf dem Kopf; vielfach waren noch vorgeschriebene Abzeichen daran, bei den Christen ein Kreuz, bei den Juden ein Vollmond oder ein Kalb (wegen der im Koran erzählten Geschichte vom Kalb in der Wüste), in Aegypten, Nordafrika und Spanien dagegen ward statt der gelben die schwarze Farbe vorgeschrieben. Einzelne Barbaren gingen über Omar hinaus und ließen Christen und Juden Ringe oder einen Löwen in die Hand einbrennen. Weiße Farbe war die Leibfarbe aller Moslemim und allen Nichtmoslemim verboten. — Das Testament Omar's, so scharf es lautet, war einerseits die unvermeidliche Consequenz des Muhammedanismus, andererseits ein der muhammedanischen Welt aufgezwungenes Gesetz. Was Wunder, daß die Durchführung desselben das eine Mal und immer wieder in Folge oft unerwarteter Anlässe mit aller Strenge gehandhabt, das andere Mal kürzere oder längere Zeit vernachlässigt oder absichtlich gemildert wurde. Dieses Testament Omar's ferner, so scharf es lautet, trifft doch nicht das Privatleben, sondern nur die öffentliche Stellung eines Nichtmoslem und ersparte auch bei seiner strengsten Durchführung dem Juden immer noch eine ganze Sündfluth von Kränkungen und Mißhandlungen, welchen er vor Zeiten in der Christenheit ausgesetzt war.

Wie der Muhammedanismus consequenterweise zu dieser Stellung gegen Bekenner einer anderen Religion kam, und wie viel gerade die Stellung der Juden in Arabien dazu beitrug, darüber nur Folgendes. Wir haben im zweiten Abschnitt mitgetheilt, wie zahlreich, aber auch wie mannichfach dem reinen Judenthum entfremdet die jüdische Diaspora in dem noch heidnischen Arabien gewesen war; — nun denn, diese heimathliche Kreuzung von Heidenthum und Judenthum erzeugte den Muhammedanismus. Nicht etwa nur auf seinen Reisen außerhalb Arabiens hatte Muhammed das Judenthum und Manches vom Christenthum kennen gelernt; nein, er war in dieser arabisch-jüdischen Umgebung aufgewachsen; nicht etwa nur ein Produkt der Reflexion und des Betrugs war bei ihm der Entschluß, an dessen Ausführung er sein Leben setzte, — er schwärmte für den Gedanken, den Glauben an den Einen Gott, welcher sich den Erzvätern und Propheten geoffenbart hatte, und seine Gebote unter seinen heidnischen Landsleuten auszubreiten; er glaubte sich von Gott dazu berufen und er betrachtete in dieser Richtung je länger je mehr sich selbst als den von Mose geweissagten Propheten. Der Orthodoxie der jüdischen Schriftgelehrten aber stand er eben so fern als dem Christenthum; jene konnte dem Ideenmenschen nicht zusagen und war, wie er wohl erkannte, auch seinen heidnischen Landsleuten nicht aufzuzwängen; das Christenthum aber kannte er, wie es scheint, doch nur wenig, und nur in der Erstarrung

jener morgenländischen Orthodoxie: — so trat an die Stelle der geistigen Erfüllung des Alten Testamentes in Jesu von Nazareth ein arabisches Ideal von Judenthum in dem Propheten Muhammed. Sein Auftreten gewann ihm daher anfangs die arabischen Juden, daß sie Zeugniß ablegten für die Göttlichkeit seiner alttestamentlichen Mittheilungen, und selbst die Heiden bekannten, daß er dasselbe predige, was ihre Väter und Vorväter schon von ihren jüdischen Landsleuten vernommen und als Wahrheit bekannt haben; aber der Unterschied zwischen ihm und den orthodoxen Juden Arabiens mußte doch je länger je stärker und gehässiger hervortreten und zu einem Punkte führen, da es Muhammed klar wurde, es gelte für ihn nun, entweder der jüdischen Orthodoxie sich anzuschließen und sein Ideal fahren zu lassen, oder aber über die jüdische Orthodoxie und ihre Anhänger hinweg seinen eigenen Weg rücksichts- und schonungslos zu verfolgen. Er entschied sich für das zweite; die Kluft ward aufgerissen, Arabien nahm nach beiden Seiten Partei, seine Lehre gewann eine schärfere und mit immer mehr fremdartigen Elementen vermischte Ausprägung, und der Vernichtungskampf endigte nach längerem Schwanken mit der massenhaften Auswanderung der Juden aus Arabien, dem Siege des Muhammedanismus, aber auch der Vergiftung Muhammed's durch eine Jüdin. Aber auch nun wäre die Scheidung zwischen orthodoxem und Muhammed's Judenthum noch nicht unversöhnlich gewesen, auch jetzt noch wäre es nur erst beim Gegensatz der Synagoge zur Sekte verblieben, statt zum Gegensatze zweier Religionen fortzuschreiten, da manche der vornehmsten Anhänger Muhammed's noch eine vermittelnde Stellung einnahmen, wenn nicht Omar die weltbezwingende Macht der neuen Erscheinung aufgefaßt und durchgeführt hätte. Omar hatte Muhammed auf seinem Sterbebette sagen hören: „Es sollen nicht zwei Religionen in Arabien seyn." Er machte es vollends zur Wahrheit; denn auch die Ueberreste des Judenthums schienen durch ihn vertilgt und blieben verborgen, bis sie in späteren Zeiten wieder hervortauchen konnten. Außerhalb Arabiens aber war dieß unmöglich. Parsismus und Judenthum waren in den eroberten Ländern des Orients allzu stark, als daß sie hätten ausgerottet werden können; nur beschränkt konnten sie werden, aber sie sollten auf das Aeußerste zurückgedrängt werden; darum stellte Omar als Richtschnur für alle Zeiten jene 12 Artikel auf; und sein Haß galt besonders dem Judenthum, darum setzte er auf Morijah seine große Moschee mit den Worten: „Nun ist das Judenthum gedemüthigt!"

Fassen wir nun die *morgenländische Hälfte* der muhammedanischen Welt besonders in's Auge, so finden wir den Wechsel in der Gunst oder Ungunst der Stellung der Juden abhängig zumeist von dem Wechsel der Dynastieen in der Herrschaft des Orients: der Araber (Omajjaden), der Irakaner (Abbassiden), der Seldschuken, der Mongolen, der Perser und der Türken.

Als die Araber in *Persien* eindrangen, zählte man allein in Firuz Schabur 90,000 Juden; diese ungeheuere Population konnte bei ihrem Reichthum und ihrer Bildung bei allem Fanatismus Omar's I. u. II. von Arabien aus nicht niedergeworfen oder doch niedergehalten werden; die Statthalter drangen nicht durch; die Synagogen wurden nach wie vor gebaut, Heirathen von Juden und Moslemim geschlossen, Juden und Magier saßen in den Aemtern. Erst als das irakanische Haus der Abbassiden sich aufwarf, die Omajjaden verdrängte, die Residenz nach Bagdad und den Schwerpunkt nach Irak oder Mesopotamien verlegte, hatte für die Macht und Blüthe der zahllosen Judengemeinden daselbst und in Persien die Stunde der Erdrückung geschlagen; der Fanatismus und die Habsucht ihrer Feinde hatten sie nun unter den Augen und in den Händen; ein Schlag um den anderen erfolgte gegen sie: die jüdische Herrlichkeit der Sitze von Sura und Pumbeditha stürzte zusammen, alle neugebauten Kirchen und Synagogen wurden in Moscheen verwandelt, die Gottesäcker zerstört, alle Ungläubigen aus den Aemtern entfernt, und wenn auch diese letzten, schwersten Verfügungen erst von Al Mutawakkil (J. 849—850 n. Chr.) getroffen wurden, so waren doch die vorausgegangenen Abbassiden, und darunter auch Harun Al Raschid, auf Strengste vorgegangen.

Dennoch überlebte die Cultur des jüdischen Lebens in Mesopotamien noch den Glanz des Khalifats, indem die Juden aller Länder des Orients immer noch die Autorität der geistlichen und weltlichen Häupter in Babylonien, der jetzt sogenannten Gaonim, anerkannten, Unterricht und Verordnungen von dorther holten und kirchliche Abgaben dahin entrichteten. Erst mit dem Untergange des Khalifats um das J. 1040 erlosch auch diese Autorität Babyloniens und damit dieser äußere Verband für die morgenländische Diaspora. Eine schöne Ausnahme von dem sonstigen Verfahren wird erzählt aus dem Anfang des zehnten Jahrhunderts, da der Khalife Motadhed seinem verständigen Wesir Abdallah gestattete, daß dieser gegen das Gesetz Omar's auch Juden, Christen und Magier zu Staatsbeamten bestellte, „nicht weil er ihrem Glauben sich zuwendete, sondern weil er sie für treu erkannt habe.“ Eine noch schönere Ausnahme erzählt Benjamin von Tudela von einem Seldschukensultan Emir al Mumenin Al Abassi, aus dem Geschlecht Muhammed's: „Er liebt Israel sehr und ihm dienen Viele aus Israel; er versteht auch viele Sprachen, ist ein Kenner der mosaischen Lehre, liest und schreibt in hebräischer Sprache; er lebt nur vom Werk seiner Hände, macht Gewänder, siegelt sie mit seinem Siegel, seine Großen verkaufen sie auf dem Markt und von diesem Einkommen ißt und trinkt er.“ Der letzte Seldschukensultan dagegen, welcher im Jahre 1225 starb, drängte die Juden noch durch die Drohung, sie aus seinem Lande zu verjagen, dahin, entweder den Islam anzunehmen oder mit großen Geldsummen seine Nachsicht zu erkaufen.

Außerordentlich günstig dagegen gestaltete sich wieder die Stellung der Juden unter den ersten mongolischen Herrschern, den Nachfolgern der Seldschukensultane, da jene von Dschingis-Khan bis auf Tagudar Ogul dem Grundsatze der völligen Religionsgleichheit aller Unterthanen ihres ungeheuren Reiches huldigten, und auch als der Großmogul Cubilai der Buddhisten heilige Bücher verbrennen ließ, doch die Christen, Juden und Muhammedaner gleichgestellt blieben. Auch die Bekehrung Tagudar Ogul's zum Muhammedanismus legte nur den Grund zur Aenderung; sein Nachfolger Argun war ein persönlicher Gönner der Juden, und erst der Khan Gazan ließ mit Berufung auf Omar's Testament wieder Kirchen und Synagogen zerstören. Von jetzt an blieb die Stellung der Juden in Asien dieselbe niedere gedrückte, wie wir sie unter den Persern bis auf den heutigen Tag finden, soweit nicht die türkische Herrschaft auch in Vorderasien ihnen wieder freieren Spielraum gewährte. Uebrigens hat sich auch in dieser gedrückten Stellung eine große Population in den muhammedanischen Ländern Asiens erhalten. Wie sie auch in der vortürkischen Zeit sich noch in Asien erhielt, mag aus Folgendem erhellen. Lange nach dem Untergange des Khalifats, noch beim Erlöschen der Seldschukenherrschaft, fand Benjamin von Tudela, welcher um das J. 1180 eine Reisebeschreibung lieferte, den Stand der jüdischen Diaspora auf seinem Wege von Rokka (am Euphrat) durch Mesopotamien, Persien und Medien bis nach Samarkand also: Rokka mit 700 Juden, Harran nur noch mit einem kleinen Häuflein, Nisibis mit 10,000, Gesir ibn Omar 4000, Mosul 7000, Rahabah 2000, Karkisia 500, El Jubar 2000, Chadr 15,000, Okbara 10,000, Bagdad (Grab des Ezechiel, daher großer Wallfahrtsort und Sitz des obengenannten ausnahmsweisen seldschukischen Gönners der Juden, des Sultans Emir al Mumenin Al Abassi) 1000 Juden; in Bagdad stand damals ein Oberhaupt mit dem alten Namen Resch Gelutha an der Spitze, von den Muhammedanern Saidna ben David (Sproß David's) genannt, dessen Einfluß sich über alle Gemeinden in Jemen, Mesopotamien, Persien, Chorasan, Kurdistan, Diarbekr und den Ländern des Kaukasus erstreckte, welcher überall her Geld und Geschenke empfing, Lehrer und Synagogenvorsteher ernannte, auf reichem Besitz prächtig lebte, aber auch große Summen für seine Bestätigung an den Khalifen zu bezahlen hatte; ferner in Gihingin 5000 Juden, Hillah 10,000, Kozonath 300, Kufa 7000, El Anbar 3000, Wasit 10,000, Bassra 2000, Samarra (schon in Persien, Grab des Esra mit großer Synagoge) 1500, Schuschan habira (Burg des Königs Ahasverus, mit 14 Synagogen, dort auch das Grab Daniel's)

7000, Rudbar 20,000 (mit vielen Gelehrten und Reichen, aber gedrückt), Nahrwan 4000; im Lande מולחאת (Mulehet, d. h. Sitz der Ketzer) mit Völkern, welche nicht am Glauben Muhammed's halten, auf hohen Bergen wohnen und einem Alten im Lande, Al Haschischin, gehorchen, vier Judengemeinden mit ihren Gelehrten, welche auch den Resch Gelutha anerkennen, aber zu jenem Alten halten und den Persern sich nicht unterwerfen, sondern von den Spitzen ihrer Berge nur heruntersteigen, um zu plündern und dann dahin zurückzukehren, wo Keiner mit ihnen streiten könne; fünf Tagereisen davon Amadia mit 25,000 Juden; von da beginnen die Berge Haftan mit mehr als 100 Judengemeinden („hier ist die Gränze Mediens, wo sie seit der Verbannung Salmanassar's wohnen; sie sprechen die Sprache des Thargum, haben Gelehrte unter sich, wohnen in der Nähe der Provinz Amadia, stehen unter seiner Hoheit und zahlen ihren Tribut"); ferner Hamadan („das ist Madai") mit 50,000 Juden (und den Grabmälern von Mardochai und Esther); Tabaristan (am Fluß Gosan) mit 4000 Juden, Ispahan 15,000, Schiras 10,000, Khiun (am Gosan) 8000; endlich Samarkand mit 5000; persische Juden erzählten ihm, daß auf den Bergen von נסבור, welche am Flusse Gosan sich ausdehnen, sich Abkömmlinge der Stämme Dan, Sebulon und Naphthali seit der Verbannung aufhielten, in Städten und Flecken, auf den Bergen wohnten, ohne einem anderen Volke unterthan zu seyn, unter einem eigenen Oberhaupt, R. Joseph dem Leviten, und Gelehrte unter sich hatten; sie stehen mit den Caphar al Turk, d. h. heidnischen, in Wüsten lebenden Türken, in Bündniß, führen aber selbstständige Kriegszüge aus.

Etwas günstiger als in Arabien, Mesopotamien und Persien machte sich die Stellung der Juden unter der muhammedanischen Herrschaft in Syrien und Aegypten; jedenfalls fiel die Vergleichung derselben mit ihrer Stellung unter der vorausgegangenen byzantinischen Herrschaft in diesen Ländern noch günstig genug aus. Die Jakobiten und die Juden hatten zum Siege des Muhammedanismus über die byzantinische Herrschaft Vieles beigetragen; so waren die Omajjaden ihnen in diesen Ländern zum Dank verpflichtet, und während sie in Persien und Mesopotamien durch die Abbassiden verdrängt wurden, erhielten sie sich noch in Syrien und Aegypten. Dazu kam, daß der erste Sultan der Fatimiden für den Abkömmling eines Juden galt und auch darum eine gewisse persönliche Bevorzugung der Juden, so scheel sie von der muhammedanischen Bevölkerung angesehen ward, doch nicht ausbleiben konnte; sie gelangten zu hohen Stellen; ein Jude Namens Nescha ward sogar Wesir von Damaskus und die allgemeine Behandlung war eine milde. Erst als diese günstigere Lage im Vergleich mit der Lage im übrigen Orient auffiel, noch mehr, als eine gewisse Selbstständigkeit der gesammten einheimischen Bevölkerung sich geltend machte, trat auch hier die Anwendung des Omarischen Testaments in seiner Strenge ein. Doch ward auch diese überboten durch die Tyrannei der späteren selbstständigen ägyptischen Sultane. Vor denselben hatte sich unter den ägyptischen Juden noch ein geistiges Leben entwickelt und einzelne große Gelehrte hervorgerufen, wie Saadia, oder ihnen doch Raum gegeben, wie Mose ben Maimon, nachdem er von Spanien dahin seine Zuflucht genommen; unter den vielen blühenden Gemeinden hatte Alt- und Neu-Kahira sich ausgezeichnet; nun aber erlosch dieses geistige Leben allmählich wieder und die ägyptischen Juden sanken auf die Stufe der übrigen Aegypter zurück, obwohl die Herrschaft der Türken ihnen auch wieder eine freundlichere Lage gewährte.

Wir sind damit bei der abendländischen Hälfte der muhammedanischen Welt angelangt, und wohin wir sehen, ob nach dem Bereich der maurischen Herrschaft oder nach der Türkei, — hier übertrifft das Abendland bei Weitem das Morgenland an Gunst und Interesse der jüdischen Diaspora. Die maurische Herrschaft wie die türkische ward begründet auf den Trümmern einer christlichen, deren Verhalten gegen die Juden wir noch nicht erörtert haben, sondern hier noch übergehen müssen, aber auch füglich übergehen können, da zwischen der westgothischen und der maurischen, zwischen der byzan-

tinischen und der türkischen Herrschaft sich kein innerer Zusammenhang, keine Verwandtschaft im Verhalten gegen die jüdische Diaspora zu erkennen gibt.

Die geschichtliche Aufeinanderfolge führt uns zuerst nach der pyrenäischen Halbinsel und Nordafrika. Die Lage der Juden in der zweiten Hälfte der Westgothenherrschaft stand in so schneidendem Contrast gegen die Gunst, welche sie unter den ersten Westgothenkönigen genossen hatten (s. unten), daß die Annahme, sie haben die Omajjaden aus Nordafrika herübergerufen, jedenfalls ihnen die Hand zum Sieg über die Westgothen geboten, mehr als wahrscheinlich ist, wenn uns auch nur das Gerücht von einer Verschwörung und keine nähere Nachricht darüber überliefert worden ist. Als die Omajjaden einmal Fuß gefaßt hatten und vorrückten, übergaben sie die eroberten Städte immer wieder den Juden, um ihnen den Rücken zu decken; dem Stifter der ersten arabischen Dynastie in Spanien, Abderrahman, hatte ein Jude den endlichen Sieg über seine Rivalen prophezeit, und die Stellung, welche unter der blühenden gepriesenen Herrschaft dieser Dynastie die Juden einnahmen, ist wohl die glänzendste in der ganzen Geschichte ihrer Diaspora. Die Omajjaden legten hier Schulen an, um den Nichtmoslemim die arabische Sprache zugänglich zu machen; Spanien ward die Zuflucht aller anderwärts bedrückten Juden. Von einer Anwendung des Omarischen Testaments war keine Rede; die Juden bekleideten gleich den Arabern die höchsten Staatsämter, kämpften im arabischen Heere, wetteiferten mit denselben in Künsten und Wissenschaften, und theilten alle Macht, Reichthum und Ansehen des Reiches mit den Arabern. Hier war auch der Boden, aus welchem die großen grammatikalischen, lexikographischen, philosophischen und theologischen Arbeiten des occidentalischen Rabbinismus hervorgingen, wenn auch die ausgezeichnetsten Produkte desselben bereits in eine folgende Periode der Bedrückung in Spanien fallen, denn die Saat war bestellt und also herangewachsen, daß sie die spätere Hitze zu ertragen vermochte. Das Selbstbewußtseyn, welches dieser Aufschwung den Juden der pyrenäischen Halbinsel verlieh, ließ sie auch den letzten Rest der Abhängigkeit vom Morgenlande aufheben: nachdem R. Mose die Kenntniß des Thalmud nach Spanien verpflanzt und Schulen dafür gegründet hatte, sandte Spanien keine Schüler und kein Geld mehr an den babylonischen Gaon. Abderrahman's III. Finanzminister war jener Chasdai, von dessen Briefwechsel mit dem jüdischen Könige der Chazaren unser Artikel über das Buch Cosri erzählt. Einer der größten Gönner der Juden war der große Almansor. Die Zersplitterung des Khalifats von Cordova in mehrere kleine Staaten endete auch die glückliche Stellung der Juden, und das Blutbad von Cordova, unter welchem die Omajjadenherrschaft im J. 1009 zusammenbrach, traf auch jene auf's Schwerste; Manchen gelang es zwar, nach Granada zu entkommen, aber auch hier wirkte der Schlag, welcher sie mit dem Sturz der Omajjadenherrschaft getroffen, nach. Während aber mit den Omajjaden Spaniens nur die Gönner der Juden beseitigt waren, kamen sie unter den Almoraviden, welche 77 Jahre später in Folge der Eroberung Toledo's durch Alphons VI. von den spanischen Emiren aus Afrika zu Hülfe gerufen und durch die Schlacht von Salaka Herren geworden waren, in die Gewalt einer Sekte von Fanatikern, welche schon in Afrika die dortigen Juden übel verfolgt und geplündert hatten und Omar's Testament als ihre Richtschnur betrachteten. In Lucena, einer großen Judengemeinde im Sprengel von Cordova, wollten sie die Juden zwingen, Moslemim zu werden, denn nach einem alten Buche des Cordovaners Muserra haben sie sich zur Zeit Muhammed's dazu verbindlich gemacht, wenn ihr Messias nicht im Beginn des Jahres 500 (vielleicht mit Daniel's 70 Jahreswochen oder 490 Jahren im mißverständlichen Zusammenhang) der Hedschra gekommen wäre; der große Almoravidenfürst Jusuf ben Taschfin ward durch Bestechung seines Wesirs noch bewogen, die Ausführung seines Befehls zu verschieben, und starb während der Aufschubszeit im Jahre 1106. Seine Nachfolger aber waren milder und ließen allmählich wieder Juden Staatsämter bekleiden. Aber eine zweite fanatische Sekte, die der Almohaden unter ihrem Anführer Abdolmumen, brachen von Afrika herüber, und dieser zwang nun, wie schon in Marokko sein

Vater Abdallah ben Tumart die gleiche Hinweisung auf den vergeblichen Verfluß der 500 Jahre geltend gemacht hatte, die Juden zum Uebertritt zum Islam also, daß, so lange die Macht der Almohaden dauerte, man keine Ungläubigen in ihren Gränzen sah. Nowairi sagt: „Alle Einwohner wurden Moslemim, aber — die neuen vermischten sich nicht mit den alten." Es war um dieselbe Zeit, da der zweite Kreuzzug neues Unglück über die Juden in Deutschland brachte, gleichwie der Einfall der Almoraviden zur Zeit des ersten Kreuzzugs stattgefunden hatte. Zur Zeit des Religionszwangs durch die Almohaden war es auch, als der größte Rabbine des Abendlandes, Mose ben Maimon, äußerlich den Islam annahm, bis er Gelegenheit fand, nach Aegypten zu entfliehen. Mit der Schlacht bei Naves de Tolosa im Jahre 1212 war die Macht der Almohaden gebrochen; die Mauren sahen sich auf das Königreich Granada beschränkt; der gemeinsame mächtig gewordene Feind trieb sie und die Juden wieder mehr zusammen, und die Lage der letzteren in Granada ward diese letzten dritthalb Jahrhunderte hindurch zwar wieder eine mildere, doch erhob sie sich nicht mehr über das Niveau der Erträglichkeit.— Ueber die wissenschaftlichen Leistungen und das kirchliche Leben der spanischen Juden verweisen wir auch für die muhammedanische Periode auf unseren Artikel „Rabbinismus" und auf die Specialartikel der ausgezeichnetsten Rabbinen dieser Periode. Die nahe furchtbare Krisis, welche mit der letzten Verdrängung der muhammedanischen Herrschaft unter Ferdinand und Isabella auch für die Juden eintrat, ihre gänzliche Vertreibung aus Spanien im Jahre 1492 gehört in unseren nächsten Abschnitt, und wir wenden uns von der pyrenäischen Halbinsel

nach Nordafrika. Nirgends hat der muhammedanische Staat verkrüppeltere Formen angenommen, denn hier; nirgends darum auch seiner christlichen und jüdischen Bevölkerung ein dürftigeres Daseyn vergönnt. Die geographischen Verhältnisse hätten nach der einen Seite hin das Gegentheil erwarten lassen sollen, da die Gelegenheit zum Seehandel nicht günstiger seyn konnte und, wie wir sahen, im römischen Reiche die Juden Nordafrika's, die Juden von Cyrene vor Allem, auch darin mit den alexandrinischen wetteiferten; während aber Alexandrien ein weites fruchtbares Binnenland im Rücken hatte, verbunden mit der Küste durch die mächtige Ader des Nils, hatte die westliche Küste nur Sandwüsten und Gebirge hinter sich, welche den Binnenverkehr erschwerten, und waren die einzelnen Küstenpunkte doch auch von einander vielfach abgeschieden. Eine solche Küste konnte nur innerhalb eines großen Mittelmeerreiches ihre entsprechende Rolle spielen und mußte, als das römische Reich zerfiel und das arabische sich ausbreitete, bei dem despotischen Geiste desselben und bei der Schwerfälligkeit der Verbindung mit dem Mittelpunkte des morgenländischen Khalifats verkümmern; auch der Zusammenhang mit dem späteren Khalifat von Cordova war doch ein sehr erschwerter; und wenn das heutige Algerien in seiner Verbindung mit Frankreich schwerlich zu einer gedeihlichen Entwicklung kommen kann, so lange nicht Aegypten wieder der französischen Küste Nordafrika's den Weg nach dem Binnenlande von Afrika und von Südasien eröffnet, wie viel weniger war es den Mauren in Spanien möglich, welche keine Seemacht besaßen, und wie viel mehr mußte Nordafrika endlich nach dem Untergange der maurischen Herrschaft in Spanien in elende Raubstaaten zerfallen! Hier, wo alle früheren Interessen und Hebel der Civilisation wie die Quellen im heißen Sande versiegten, konnte Nichts das Omarische Testament verstummen und vergessen lassen; hier mußte die jüdische Diaspora auf das Niveau derselben Vegetation herabsinken, wie ihre räuberischen Despoten. Sie haben sich in diesem Zustande zwar, wie überall, unglaublich vermehrt, sie erwarben sich auch, so oft eine Erpressung und Plünderung vorübergegangen war, immer wieder Reichthümer. Einzelne von ihnen brachten es in seltenen Fällen sogar zu Gunst und Einfluß bei ihren Herren; aber es war und blieb doch nur ein Vegetiren, ein Leben in steter Furcht vor jedem politischen Ereigniß, vor Allem, was irgend das Eintönige des Alltagslebens unterbrechen, Gelegenheit zu Gewaltthat geben und in ihr abgeschlossenes Sklavenleben Eingriffe veranlassen möchte. Synagogen gibt

es hier nicht, da das Gesetz Omar's im Wege steht, so weit nicht der französische Einfluß nun eine Aenderung bewirkt hat. Die Wohnungen bilden einen abgeschlossenen Stadttheil; die Bewohner derselben sind sich selbst überlassen und ihre Herren bekümmern sich um sie nur, wenn irgend Etwas ihren Zorn oder ihre Habgier reizt. Als mit dem Sinken des Khalifats Edris im Lande Maghreb, d. h. Nordafrika, seine Macht ausbreitete, verfolgte er die Juden allerwärts; die steilen Burgen, von welchen aus sie und die Christen sich tapfer vertheidigten, fielen; sie wurden zum Islam gezwungen oder doch in einige bestimmte Gegenden, wie Fez, Aglun und andere, zusammengetrieben, wofür sie eine Abgabe von 30,000 Denaren zu bezahlen hatten. Eben so ging es unter den folgenden, einander verdrängenden Dynastieen der Almoraviden und Almohaden. Darauf folgten leichtere Zeiten, so daß nun das Uebermaß der Leiden auf der pyrenäischen Halbinsel Tausende von da nach Nordafrika trieb, die dortige Krisis vom J. 1492 insbesondere sogar 30,000 Familien. Diese Eingewanderten unterstützten die nordafrikanischen Herren in ihren Kämpfen gegen Spanien. Dennoch war das Leben der nordafrikanischen Juden bis zur Eroberung Algeriens durch die Franzosen ein Spiel der Laune ihrer räuberischen Herren, so daß ein jüdischer Augenzeuge vom Jahre 1793 schreibt: „Sobald des Königs Tod kund wird, ist das ganze Land dem Raub und der Plünderung preisgegeben; Alles athmet Mord, Einer sucht den Anderen in das Netz zu führen, Jeder thut, was ihm gefällt, und Recht gilt nicht.“ Desto günstiger erscheint die Stellung der jüdischen Diaspora von Anfang bis auf den heutigen Tag in der

Türkei; so günstig, daß die türkischen Kaiser bei jüdischen Schriftstellern „Könige der Gnade“ genannt werden. Daß es auch hier nicht an Excessen fehlte, an Erpressungen von Oben, an Plünderungen und Brandstiftungen von Unten, kann in einem despotischen Staate nicht anders seyn; der Tod eines Sultans oder eine Palastrevolution gaben auch hier gewöhnlich den Anlaß, und die Janitscharen waren die allezeit bereiten Vollstrecker der Launen Höherer, sowie der Pöbel das Instrument der blinden Leidenschaft; sogar an zeitweiser Verkündigung des Omarischen Testaments fehlt es nicht. Dessenungeachtet war die Türkei von jeher ein Eldorado für die jüdische Diaspora und strömten zeitweise sogar Schaaren von bedrängten jüdischen Unterthanen des Orients und des Occidents dahin zusammen. Als Ferdinand von Spanien die Juden von dort verjagte, flüchteten Viele nach der Türkei und Soliman I. äußerte über Ferdinand: „Man nennt den klug, der sein Land entvölkert, damit er das unserige bereichere.“ Schon unter Muhammed II., dem Eroberer von Constantinopel, war ein Jude der Unterhändler zwischen der Pforte und Venedig und ein anderer Namens Jakob sein bester Arzt und Staatsmann; aber unter seinen Nachfolgern, namentlich unter Soliman I., Soliman II. und Murad III., war ihr Einfluß außerordentlich; sie besorgten nicht nur die größten Finanzunternehmungen, sie waren auch die Staatsunterhändler zwischen der Pforte und zwischen Venedig, Spanien, der Schweiz, Toskana ꝛc. Die Gewaltigen im Harem der Sultane führten die Titel der türkischen Großen, besaßen ungeheure Reichthümer und waren die Pfleger der Gelehrsamkeit ihrer Rabbinen; die Münze war und ist in der Türkei beständig in den Händen von Juden. Die Ursachen dieser günstigen Stellung der Juden in der Türkei waren theils der ursprüngliche Karakter der Türken, theils der Gegensatz der von ihnen gestürzten byzantinischen Herrschaft. Diese hatte die Gesetze religiöser Unduldsamkeit bis zur höchsten Spitze getrieben, dagegen kannten die Türken, wie alle tatarische Nationen, von Natur keinen Fanatismus, sondern sind, wo sie nicht gereizt werden, vielmehr tolerant, während sie von christlichen Großmächten, welche durch Intoleranz gegen ihre andersgläubigen Unterthanen sich auszeichnen, wie Rußland, Frankreich und Oesterreich, mit Forderungen zu Gunsten der türkischen Rajah's bestürmt werden. Schon im 17. Jahrhundert äußerte sich daher Luzzatto in seinem Discorso circa il stato degl' Hebrei (Venetia 1635) dahin: „Im Staate des Großtürken ist der Hauptsitz der Nation nicht nur durch ihren uralten Aufenthalt daselbst, sondern besonders durch das Zusammenströmen aller derer, welche von Spanien vertrieben worden

waren. — — Die Gründe, weßhalb sie sich gerade hieher zurückzogen, liegen 1) in der freien Ausübung ihrer Religion, welche ihnen durch die gewohnte Duldung der Türken gegen jeden anderen Ritus gestattet war; denn da sie außerdem in den eroberten Gebieten doch eine Unzahl Griechen und Anhänger anderer Religionen vorfanden, so nahmen sie gar keine besondere Rücksicht auf die Juden, welche sich unter ihnen aufhielten; 2) in der von der türkischen verschiedenen Lebensweise; denn während sie sich mit den verschiedenen Künsten des Gewerbes und Handwerks beschäftigen, sind die Türken Krieger und Beamte, woraus also kein Neid und Streit entstehen kann." Das Omarische Testament bestand und besteht bis heutzutage, aber fast nur auf dem Papier, und sogar bei zeitweisen Promulgationen desselben und anderen schweren Verfügungen und Angriffen gegen die Juden ging und geht es nach dem constantinopolitanischen Sprüchwort: „Verbote dauern von Mittag bis Nachmittag." Von der außerordentlichen Bewegung, welche im 17. Jahrhundert die ganze jüdische Diasspora ein paar Jahrzehnte in zwei Hälften spaltete und insbesondere im türkischen Reiche ihren Schauplatz hatte, da Schabbathai Zevi aus Smyrna (geb. im J. 1641) die Rolle eines Messias spielte, bis er in Constantinopel durch den Sultan selbst entlarvt wurde und nun ganze Schaaren seiner Anhänger entweder aus Angst zum Muhammedanismus oder aber über die Brücke ihrer höchst interessanten kabbalistischen Ideen vollends zum Christenthum übertraten, haben wir in einem besonderen Artikel („Schabbathäer") Nachricht gegeben.

4) Die Stellung der Juden unter den äußeren und inneren Kämpfen der Christenheit bis zum Siege des Katholicismus über den Arianismus. — Unsere drei jüdischen Geschichtschreiber haben, wie wir in der Einleitung bemerkten, die verschiedene Stellung der Juden innerhalb der Christenheit vorzüglich aus der Verschiedenheit der Rechtsverhältnisse der herrschenden Christenvölker (so Jost und Cassel) oder aus der Verschiedenheit der Entwicklungsstufen des Judenthums selbst erklärt (so Grätz), und jeder dieser Erklärungsgründe hat seine große Berechtigung. Aber der vornehmste Erklärungsgrund liegt ohne Zweifel in der Natur des Christenthums und dem verschiedenen Karakter seiner Entwicklungsstufen. Wären die Juden von uns verschieden nur durch nationale Eigenthümlichkeiten und nicht in erster Linie durch die Religion, oder aber, wäre das wichtigste und höchste Interesse für unsere Völker nicht ebenfalls unsere Religion, das Christenthum, — dann könnten, dann müßten wir anderen Erklärungsgründen eine gleiche, wo nicht höhere Bedeutung beilegen; so aber behalten alle die sonst anzuführenden Momente: Verschiedenheit des Nationalkarakters, der Rechtsverhältnisse, der politischen Ereignisse, der Individualität einflußreicher Fürsten oder Kirchenvorsteher, der beiderseitigen Culturstufen, der inneren Entwicklung des Judenthums, immer nur sekundäre Bedeutung, weil das Christenthum die Religion der herrschenden Bevölkerung und weil es die Religion ist, welche den Beruf, die Welt zu überwinden, in sich trägt und diesen Beruf in augenscheinlicher Progression beurkundet. Die Bedeutung dieses obersten Momentes mag da und dort zurücktreten hinter einem oder mehreren jener sekundären Momente; aber die Geschichte zeigt, wie sie doch immer wieder in erster Linie sich geltend machte, und wie Erscheinungen, welche durch alle jene sekundären Momente zusammen nicht zu erklären wären, allein durch jenes oberste Moment ihre Erklärung finden.

Wir bestimmen demzufolge auch die verschiedenen Perioden der Geschichte der Juden innerhalb der Christenheit in der angegebenen Weise. Die obengenannte erste Periode beginnt eigentlich erst mit dem Hervortreten des Begriffs einer allgemeinen Kirche. Den Gegensatz der Kirche bilden die verschiedenen allmählich überwundenen und verschwundenen Parteien in ihrem Innern, sowie nach Außen die drei entgegengesetzten Religionen des Heidenthums, des Muhammedanismus und des Judenthums selbst. Das Judenthum war der erste Gegner des Christenthums, wird einst sein letzter Gegner sein, und war auch in den einzelnen Ländern Europa's, in welchen das Christenthum seine Herrschaft entfalten und das ganze Völkerleben umwandeln durfte, sein zähester, sein inten=

fibster Gegner. Diese Gegnerschaft wird also der oberste Bestimmungsgrund für das Verfahren der Christenheit gegen die Juden ausmachen und hat ihn ausgemacht — auf sehr verschiedene Weise, je nachdem die Erkenntniß von den einzig erlaubten und einzig zum Ziele führenden Waffen für diesen Kampf in einer Periode oder einer einflußreichen Persönlichkeit erwacht war oder noch schlummerte, ihre Macht geltend machen durfte oder gebunden ward durch die Umgebung oder eigene Leidenschaft. Großen Einfluß darauf übte der gleichzeitige Kampf gegen das Heidenthum oder den Muhammedanismus, großen, zum Theil noch größeren Einfluß der Kampf gegen innere, nicht eben rechtgläubige Parteien, ganz vorzüglich gegen den Arianismus. Nun erst kommt in Betracht die Verschiedenheit jener sekundären Momente, der Gegensatz der Rechtsverhältnisse im alten römischen Reich unter den byzantinischen Kaisern und im späteren römischen Reich unter den germanischen Kaisern gegenüber der Willkürherrschaft in den übrigen christlichen Ländern; nun erst der Gegensatz des germanischen Karakters diesseits des Rheins gegenüber dem Karakter der wälschen Völkermischung jenseits; nun erst die Erhabenheit einzelner Persönlichkeiten, wie eines Theodorich, eines Gregor des Großen, eines Karl des Großen &c.; nun erst die Macht politischer Ereignisse, wie das Interim eines Julian auf dem byzantinischen Throne &c.; nun erst der Gegensatz der Culturstufen der halbbarbarischen Völker, welche die Völkerwanderung über Europa ausgegossen, gegenüber der damaligen Culturstufe der Juden in ihrer Mitte; nun erst die Entwicklung des Rabbinismus u. s. w.

Unsere erste Periode beginnt daher, wie gesagt, eigentlich erst mit dem Hervortreten des Begriffs einer allgemeinen Kirche. Aus der Zeit der noch ziemlich vereinzelten christlichen Gemeinden beschränken wir uns auf Folgendes:

Die Opposition des Judenthums gegen das Christenthum hatte vor 18 Jahrhunderten wie heutzutage dieselben Ursachen, nämlich: die Niedrigkeit der äußeren Erscheinung des Messias, die Verzichtleistung auf alle eigene Gerechtigkeit des Menschen, und die Gottmenschheit Jesu. Die Bekehrung zum Evangelium war indessen bei diesen für sie so schwer zu überwindenden Bedenken für sie auch ungleich angebahnter als für die Heidenwelt, da das Gesetz und die ganze bisherige Geschichte für sie ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν* geworden war, und so finden wir die Zahl der Judenchristen in der apostolischen Zeit verhältnißmäßig nicht geringer, sondern vielmehr größer denn die Zahl der Heidenchristen, obwohl wir auch bei Israel wie bei der Heidenwelt im Blick auf die Masse der im Judenthum verharrenden Diaspora und im Blick auf die Masse der im Heidenthum anfangs verharrenden Völker es bei jenem Verhältnisse belassen müssen, welches Paulus (Röm. 11, 4. 5) mit der Hinweisung auf die 7000 in Israel zur Zeit des Elia bezeichnet. Mit dem Schluß des apostolischen Zeitalters tritt aber bereits ein Stocken in dem Strom des Uebertritts vom Judenthume zum Christenthum ein, und wenn wir nach den muthmaßlichen Ursachen dieser Erscheinung fragen, so dürfte keine der geringsten in dem immer schärfer hervortretenden Gegensatze des Heidenchristenthums gegen das Judenchristenthum zu suchen seyn; da die Kirche wie die Synagoge sich mehr und mehr ihrer wesentlichen Unterschiede bewußt wurden, diese Unterschiede immer schärfer ausprägten und die Kluft von nun an je länger je schwerer zu überschreiten schien. Aber auch die politischen Begebenheiten, der jüdische Krieg wider Vespasian und Titus und der Aufstand Bar Cochba's wider Trajan und Hadrian, trugen dazu bei, da die Christen einerseits von der Theilnahme daran sich fern hielten, anderntheils der unglückliche Ausgang derselben der Stimmung der Juden überhaupt eine größere Gereiztheit verlieh. Ausbrüche derselben gegen die Christen, blutige Verfolgungen oder darnach doch Verläumdungen derselben bei den gemeinschaftlichen Herrschern, auch Verwünschungen der Christen und ihres Meisters in den Synagogen und in Schriften trugen zur Erweiterung der Kluft bei; gleichwie, nachdem das Christenthum zur Staatsreligion im römischen Reiche erhoben worden war, die Christen leider dasselbe sich zu erlauben anfingen und später sogar in der unchristlichsten, in der unmenschlichsten Weise

übten. Die Kluft ward aber damals schon auch zu verwischen gesucht, und zwar von beiden Seiten: das Judenthum erhob sich halb zum Christenthum, das Christenthum neigte sich halb dem Judenthum zu, in Erscheinungen, welche die Kirchengeschichte als Ebionitismus, Elraismus, Pseudoclementismus, Arianismus bezeichnet. Die drei ersteren waren auf jüdischem Boden entsprungen und gingen mit der allmählichen numerischen und politischen Uebermacht der Heidenchristen und der Entwicklung des kirchlichen Lehrbegriffs vorüber. Anders der Arianismus, obwohl er nur die letzte und feinste, aber eben darum in weitesten Kreisen bestehende Form der judaisirenden Christologie darstellt. Juden und Christen standen sich aber auch, nachdem die Kluft also aufgerissen war, nachdem das Judenthum als Synagoge, das Christenthum als Kirche einander scharf ausgeprägt gegenübergetreten waren, doch noch so nahe, innerlich und äußerlich, daß Beides: feindliche und fanatische Reibungen, sowie freundliche und fromme Berührungen fortdauerten. Wir finden noch in der Mitte der gefeiertsten jüdischen Schriftgelehrsamkeit, in der Mischnah und Gemara, zahlreiche Spuren von Kenntniß des Evangeliums, wahre und entstellende Nachrichten, Citate oder nur Nachbildungen von Aussprüchen und Erlebnissen Jesu und seiner Apostel; ja die Meister machten es den Schülern zur Pflicht, sich in Beantwortung verfänglicher Einwürfe der Christen zu üben und die christlichen Schriften dazu zu lesen, während sie dem Volke das Lesen derselben verboten. Andererseits verrathen einzelne Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte noch eine ziemliche Bekanntschaft mit der jüdischen Schriftgelehrsamkeit, namentlich ein Justin und Hieronymus; der römische Bischof Sylvester soll sogar eine öffentliche Disputation zwischen jüdischen und christlichen Schriftgelehrten veranlaßt und viele seiner Gegner für das Christenthum gewonnen haben. Daß der Patriarch von Tiberias, Hillel III., sich vor seinem Tode noch habe taufen lassen, wird von christlicher Seite behauptet, von jüdischer bestritten.

Der Umgang und Verkehr zwischen Christen und Juden war mit der Consolidirung der Kirche wie der Synagoge gespannter, sparsamer geworden, aber man kannte bis auf Constantin den Großen keine kirchliche und keine bürgerliche Maßregel seiner Beschränkung; Christen und Juden waren römische Bürger und hatten damit Antheil an allen Pflichten und Rechten eines solchen im häuslichen und im öffentlichen Leben; Christen und Juden erfuhren der heidnischen Staatsreligion gegenüber ungesetzliche, von den Launen der Kaiser oder Procuratoren, von dem Fanatismus heidnischer Priester oder Volkshaufen ausgehende Verfolgungen; von Beschränkungen des Umgangs untereinander war noch keine Rede; denn der Kampf zwischen Judenthum und Christenthum konnte in dieser beiderseitigen Lage, einzelne Ausbrüche von Feindschaft fanatischer Menschen ausgenommen, nur erst ein geistiger seyn. Mit der Gewalt, welche der Staat der Kirche verlieh durch den Uebertritt der römischen Kaiser zum Christenthum, legte sich auch die Versuchung nahe, zu fleischlichen Waffen zu greifen oder doch fleischliche Wehr gegen mögliche Beeinträchtigung christlicher Interessen den Juden gegenüber anzuwenden. Die ersten Byzantiner beschränkten sich noch auf diese Wehr; sie mochten darin eine Nothwehr erblicken gegen Störungen der öffentlichen Ordnung, aber sie scheinen auch bereits darin Akte der Pietät gegen ihren neuen Glauben erblickt zu haben, also daß ihr römisches Rechtsbewußtseyn insoweit zum Schweigen verurtheilt wurde. Den ersten Anlaß dazu gab die von uns oben (Abschn. 2.) bereits genannte Praxis der Juden, ihre Sklaven zu beschneiden und damit der jüdischen Gemeinde einzuverleiben. Die Praxis war bereits alttestamentlich, lag dem Wunsche jedes Hausherrn, nicht Gesinde eines anderen Glaubens um sich zu haben, nahe genug, mochte indessen vielfach auch nur zur Vermehrung und Verherrlichung der Judengemeinde geübt worden seyn, wie man in der Kirche noch heutzutage solche Taufen zumeist nicht nur für erlaubt, sondern sogar als eine Pflicht betrachten würde. Constantin nun erließ die Verordnung, daß die Juden fortan keinen christlichen Sklaven mehr beschneiden dürfen. Dazu kam eine zweite Verordnung, welche nicht in diese Gattung gehört, sondern nach beiden Seiten recht und billig und in der That nur zu loben war, nämlich: daß wenn ein Jude über-

getreten sey, weder seine bisherigen Glaubensgenossen ihm ein Leid anthun dürfen, noch er ihnen. Zur Gattung der ersten Verordnung dagegen gehörte eine dritte, daß die Juden nicht mehr, wie seit Caracalla's milder Bestimmung, von amtlichen Diensten in Staat und Gemeinde dispensirt werden sollen, wenn eine religiöse Rücksicht dadurch verletzt würde, mit Ausnahme der Patriarchen, Aeltesten und Gesetzeslehrer; die letztere Ausnahme sollte ihnen ein „solatium pristinae observationis" seyn. Einen Schritt weiter ging Constantius, indem er 1) die Ehe zwischen Christen und Juden verbot und 2) verordnete, daß Christen, welche zum Judenthum zurückkehren, ihres Vermögens verlustig gehen. Die letztere Verordnung insbesondere, aber auch die erstere, mahnen bereits deutlich an die späteren durchgreifenden Maßregelungen der Juden; das Verbot der gemischten Ehe richtet die erste gesetzliche Scheidewand zwischen der beiderseitigen Bevölkerung auf, und die Verordnung wegen des Rücktritts war das A jenes Alphabets, dessen Z die Inquisition in Spanien gegen die sogenanten Neuchristen war. Da unterbrach diesen Anlauf die Regierung des heidnischen Julian, welcher nun aus Haß gegen das Christenthum alle Gegner desselben begünstigte, auch die Juden, ihnen den Tempel in Jerusalem vergeblich herzustellen suchte und die bisherige Bezahlung der alten Tempelsteuer in den kaiserlichen Schatz für immer aufhob. Seine christlichen Nachfolger traten wieder, jedoch mit Vorsicht, in die Fußtapfen des Constantius: Valentinian und Valens erklärten die Synagogen für loca religiosa, welche von der hospitatura frei seyn sollten; Theodosius der Große und seine Söhne Arkadius und Honorius, erkennen die religiöse Gemeinschaft der Juden an; beschützen ihre Synagogen; dulden nicht, daß die Religion Jemanden zur Schmach angerechnet werde; erkennen ihre Feste und Sabbathe an und sprechen alle Juden wieder an solchen Tagen frei von Amtsgeschäften; sie erklären, daß sie in der Bewahrung der alten Gesetze beharren wollen, und gewähren den Würdeträgern der Synagoge die gleiche Ehrerbietung, wie denen der Kirche; der letzte Patriarch, Gamaliel, verliert nur wegen eines Uebermuths das „codicillum honorariae praefecturae"; aber sie dulden auch keine Verspottung des christlichen Cultus am Purimfest; sie gestatten bereits keinen Neubau von Synagogen, nur Ausbesserung der alten; sie gestatten nicht, daß die Juden Proselyten annehmen und christliche Sklaven auch nur ankaufen; sie verbieten das Enterben von Kindern, welche Christen geworden; sie verbieten den Patriarchen, über die Christen Recht zu sprechen, weisen die Civilprocesse zwischen Juden und Christen dem Rector provinciae zu und lassen ihnen in bürgerlichen Sachen nur das Schiedsgericht, während sie die kirchlichen Sachen noch in oberster Instanz den Patriarchen zuerkennen; sie lassen ihnen die Ausübung der advocatio, wenn sie in liberalibus studiis unterrichtet und von angesehener Familie sind, sprechen ihnen aber die Befähigung zu militärischen Würden ab. Aber es sollte noch anders kommen, nachdem Theodosius I. dem Arianismus den Todesstoß gegeben und Theodosius II. nun die Zeit und Kraft genug gewonnen hatte, auch allen anderen nichtkatholischen Unterthanen durch Beschränkungen und Verfolgungen den Rest ihres Einflusses zu benehmen. So erfolgte im J. 439 auch gegen die Juden die Verordnung: „Da nach einem alten Spruche bei tödtlichen Krankheiten kein Heilmittel anzuwenden ist, so geben wir endlich, damit nicht jene verderblichen Sekten, unsere Zeiten ganz vergessend, gleichsam ohne Unterscheidung des Glaubens, sich unaufhaltsamer in das Leben verbreiten, für ewige Zeiten folgendes Gesetz: Kein Jude, kein Samariter soll, mit Aufhebung der Gesetze beider Reiche, ferner zu Aemtern und Würden zugelassen werden, keinem die Verwaltung städtischer Obrigkeit zustehen, nicht einmal der Dienst des Vertreters der Städte von ihnen versehen werden." Juden- und Ketzerthum sollte radikal ausgerottet und der christliche Staat in seiner Reinheit und Vollkommenheit dargestellt werden. Die Rechtsanschauung des alten römischen Reiches ist nun principiell verlassen, und wenn gleich der Schritt durch die vorangegangenen wachsenden Ausnahmegesetze genugsam vorbereitet war, so war doch das ausdrückliche Aufheben des bisherigen römischen Rechtes in diesem Verhältnisse von der größten Ent-

scheidung nicht nur für die Stellung der Juden im oströmischen Reiche, sondern für die ganze künftige Stellung der Juden in Europa. Wie diese Maßregeln alle sich der kaiserlichen Politik empfehlen konnten, ist wohl zu begreifen, wenn wir bedenken, 1) welch' eine große Population die Juden in allen Ländern und Städten des römischen Reiches ausmachten; 2) wie viel näher, innerlich und äußerlich näher, sie der arianischen Christenheit denn der katholischen standen; 3) welche Gährungen und Stürme das kirchliche Parteiwesen innerhalb des Reiches hervorgerufen hatte und wie wünschenswerth es erscheinen mochte, durch alle diese Parteiungen durchzugreifen und durch Uniformirung der Bekenntnisse Einigkeit und Ordnung im Staate zu schaffen; 4) wie unbequem und bedenklich die Masse jüdischer Unterthanen in allen Staats- und Militärdiensten erscheinen mußte bei ihren engen Beziehungen zu ihren Glaubensbrüdern im feindlichen persischen Reiche und unter den das römische Reich bedrängenden arianisch gesinnten germanischen Völkerschaften. Die Juden hatten einmal um das andere mit den Arianern innerhalb des Reiches gehalten gegen die katholische Kirche, sie hatten erst noch unter Theodosius I. (im J. 415) in Alexandrien in gewaltigem Kampfe die Arianer gegen den katholischen Bischof Cyrill unterstützt, die katholische Hauptkirche in Brand gesteckt und ein Gemetzel angerichtet, welches mit der Zerstörung ihrer Synagoge und dem augenblicklichen Sichzurückziehen der gegen 100,000 Seelen starken Judenschaft aus der Stadt endete. Daß aber diese Maßregelungen der ganzen Rechtsanschauung des römischen Reiches zuwiderliefen, bekannte Theodosius II. selbst, und daß man damit nicht einmal den Zweck erreichte, sondern sich dadurch nur um so mehr natürliche Bundesgenossen der auswärtigen Feinde in allen Theilen des Reiches schuf, sollte die Zukunft lehren, da die so schwer mißhandelten Juden und andere Parteien es waren, welche schon den Neupersern zu ihrer Bedrängung des römischen Reiches, vielleicht auch den Einbrüchen der arianischen Gothen, am schwersten aber den Eroberungen der Araber (s. oben Abschn. 3.) die Hand reichten, um das eiserne Joch mit einem milderen vertauschen zu dürfen. Nur wer gleiche Rechte genießt, wird auch gleiche Pflichten zu leisten sich im Gewissen gedrungen fühlen; nur freie Bewegung erhält in den Staaten wie im menschlichen Körper gesundes Leben. Als ein Jahrhundert später Justinian jenes Gesetz in seinen Codex aufnahm, ließ er nicht nur die Eingangsworte hinweg, sondern auch die fatalen Worte „mit Aufhebung der Gesetze beider Reiche". Daß den Juden administrationes et dignitates untersagt seyen, setzt er voraus, legt aber den Nachdruck darauf, daß sie weder als defensores civitatis fungi noch patriae honores arripere sich unterfangen dürfen. Als die Juden, gestützt auf eine Undeutlichkeit im Gesetz des Theodosius II., mit den Samaritern und Montanisten Ansprüche auf Dispensation von den Curialien machten wegen religiöser Hindernisse, erschien ein neues Gesetz, worin Justinian den Staatsbeamten, an welchen jene sich gewandt hatten, also anläßt: „Nos igitur mirati sumus, si sapientia et acumen tuum tales eorum pertulit rationes et non repente tales dicentes dilacerasti." Sodann: „Curiam exerceant hujusmodi homines et nimis ingemiscentes et curialibus functionibus sicut etiam officialibus, ut dudum sancitum est. Et nulla religio ab ejusmodi eos excipiat fortuna. Indigni tamen curiali sunt honore, ut non caedantur neque ad aliam ducantur provinciam"; sie müssen alle Lasten des Gesetzes tragen „corporalia et pecuniaria munera", aber „honore fruantur nullo, sed sint in turpitudine fortunae, in qua et animam volunt esse." Welch' eine Verachtung einer in allen Städten seines Reiches zahlreichen und einflußreichen Klasse seiner Unterthanen, welche nichts verschuldet und nur das Unglück hatte, nicht den Glauben des Kaisers zu theilen, verräth sich in diesen Worten des berühmten Gesetzgebers; wie mußte eine solche Rechtlosigkeit mitten im römischen Rechtsstaate auf die Gesinnung dieser Unterthanen gegen die byzantinische Herrschaft wirken! wie mußte der moralische Druck einer solchen Herabwürdigung auch die Culturstufe dieser Bevölkerung herabdrücken! — Ein Jahrhundert später regierte Heraclius und entstand der Muhammedanismus. Fredegar's von anderen Abendländern oft wiederholte Nachricht, daß

Heraclius die Juden aus dem byzantinischen Reiche vertrieben habe, weil er in der Zukunft gelesen, daß dasselbe von einem beschnittenen Volke werde bedrängt werden, kann nicht richtig seyn, da sie bei seinem Tode noch sehr zahlreich in Constantinopel waren; nur aus Jerusalem verwies er sie nach Hadrian's Beispiel; sie durften sich demselben nur bis auf eine gewisse Entfernung nähern; im Uebrigen bewogen die Verfolgungen durch Heraklius nur Einzelne, wenn auch in großer Anzahl, sein Reich zu verlassen und nördlicher sich anzusiedeln. Solche Verfolgungen waren bei der Hinneigung der Juden zu den Persern, mit welchen Heraclius in stetem Kriege lebte und auf deren Seite so viele Juden gegen ihn kämpften, freilich um so weniger zu verwundern, sowie andererseits bei einer Gesetzgebung wie die byzantinische die Hinneigung nicht zu verwundern ist, womit die Juden schon unter Justinian bei dem Einfall der Perser i. J. 524 und nun vollends unter Heraclius mit denselben conspirirten und später in Aegypten und Vorderasien den Arabern die Haad boten. Beim Bau der Moschee Omar's in Jerusalem bezeichneten die Juden, als dieser Bau nicht gelingen wollte, den Arabern als Ursache davon die Kraft eines daselbst verborgenen Kreuzes und entflammten dadurch die Wuth der Araber gegen alle Kreuze. An dem ein Jahrhundert später ausgebrochenen Bilderstreite hatten die Juden wiederum Antheil; die Bilder waren ihnen ein sonderliches Aergerniß; so nahmen sie Partei für die Bilderstürmer, und diese wurden von den Bilderverehrern mit ihnen in Eine Klasse geworfen und geradezu „Juden" genannt; ein Kirchenlehrer erklärte: „Ihr habt gehört, daß die Hebräer und Samariter die Bilder verwerfen, also sind die, welche es thun, Juden"; wunderthätige Bilder müssen auch Argumente abgeben gegen die Juden; ein jüdischer Zauberer sollte zuerst dem Araber Ezid und nach dessen Tode auch Leo dem Isaurier in Byzanz die Bilderverfolgung eingegeben haben, so daß Leo nun gerade, um zu zeigen, wie wenig er Gemeinschaft mit den Juden habe, diese verfolgte und zur Taufe zwang. Der milde und gerechte Basilius Macedo erweist ihnen nun bereits eine Wohlthat, indem er gegenüber der Verwirrung der Rechtsverhältnisse sein Procheiron herausgab und darin im 12. Art. des 9. Titels hinsichtlich der Juden aus den früheren Satzungen das Resultat feststellt: „*Ἕλληνες καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Αἱρετικοὶ οὔτε στρατεύονται οὔτε πολιτεύονται, ἀλλ᾽ ἐσχάτως ἀτιμοῦνται*" Weil ihm aber an dem Heil der Seelen liegt, versucht er es, die Juden dem alleinseligmachenden Glauben zuzuführen, jedoch nicht mit Gewalt, sondern durch Disputationen, Belohnungen und Ehrenämter. Da die also Uebergetretenen aber nach seinem Tode wieder zum Judenthum zurückkehrten, so erklärte sein Sohn und Nachfolger Leo der Philosoph in der Verbitterung über solchen Undank und über solche Entweihung des lebenbringenden Taufwassers: „Was unser Vater überging, glauben wir vollenden zu müssen: wir heben hiemit jedes ältere Gesetz über die Juden auf und verbieten, daß Jene anders, als es der Eine heilbringende Glaube der Christen will, zu leben wagen; wer daher bei dem Abfall von den christlichen Gebräuchen zu den Sitten und Satzungen der Juden ertappt wird, der wird nach den über die Abtrünnigen gegebenen Gesetzen gestraft." So war das römische Recht auf demselben Punkte des Unrechts angekommen, wie die Willkür in anderen Staaten; nur daß sein schützender Damm es lange genug erschwert hatte und daß ohne diesen Damm der christliche Fanatismus ganz anders gewüthet hätte, wie wir dieß in Spanien augenscheinlich erfahren werden. Die Juden erfuhren auch im byzantinischen Reiche, auch unter diesen wachsenden Rechtsbeschränkungen, doch nicht jene äußersten Mißhandlungen, wie in der zweiten Hälfte der Regierung der Westgothenkönige und noch mehr wie unter Ferdinand dem Katholischen. Sie lebten in allen Ländern des byzantinischen Reiches, vom Golf zu Larta bis an die Donau, auf den griechischen Inseln und in den asiatischen und afrikanischen Besitzungen, in organisirten Gemeinden und hatten ihren eigenen Ephoros zur Beaufsichtigung des Handels und Fixirung des Preises. Vor Theodosius II. hatten sie auch in Constantinopel gewohnt und auf den Chalkopratien eine Synagoge besessen. Dieser baute an ihrer Stelle eine Kirche und verwies die Juden außerhalb der Stadt auf den soge-

nannten Στενόν, später auch Judeca, Judenviertel benannt. Das Studium der Mischnah war ihnen ausdrücklich verboten; ihr Gottesdienst in den Synagogen aber war ungestört. Besondere Geldlasten wurden ihnen von den Byzantinern nicht auferlegt; in ihren Erwerbszweigen waren sie ungehindert; sie besaßen Häuser, trieben Ackerbau und Handwerke, waren berühmte Seidenfabrikanten und Purpurfärber, reiche und weithin handelnde Kaufleute Der byzantinische Staat hatte nun alle abweichenden Religionsparteien erdrückt und verdiente den Namen des „orthodoxen“, aber er hatte auch alle innnere Kraft darüber verloren und war reif geworden, dem Muhammedanismus in die Hände zu fallen.

Im Occident schien sich die Stellung der Juden unter den Stürmen der Völkerwanderung gar anders zu gestalten als im byzantinischen Reiche. Die Beschränkungen, welche die ersten christlichen Kaiser ihnen auferlegten, waren zwar hier gleichfalls zu Recht bestehend, wurden aber theils der weiten Entfernung halber, theils unter dem Eindrucke der Stürme, welche die Völkerwanderung über diesen Boden, noch gewaltiger denn über das morgenländische Reich entfesselte, wie es scheint, weniger durchgeführt; und da die erste römische Kirche nicht so zerspalten war durch dogmatische Parteiung und bei aller Rechtgläubigkeit auch in der Lehre von der Trinität doch die praktischen Fragen vom freien oder verderbten Willen des Menschen, von Sünde und Gnade, von der Kirchengemeinschaft ꝛc. die Bischöfe zumeist beschäftigten, so trat auch das Interesse der morgenländischen Kirche, alle die Parteien, welche im Dogma von der Gottheit Christi nicht rechtgläubig waren, mit einander zu unterdrücken, im Abendland zu Gunsten der Juden in den Hintergrund. Erst die Völkerwanderung brachte den Arianismus in das Abendland und mit demselben auch den Ausgangspunkt zu kirchlicher und staatlicher Maßregelung der Juden, als beide miteinander, Judenthum und Arianismus, ein freundliches Verhältniß unterhalten hatten und mit einander dem katholischen Staate weichen sollten.

Zunächst allerdings brachte er den Juden eine noch günstigere Lage, als sie auch im weströmischen Kaiserreich genossen hattten. Was im weströmischen Kaiserreich und nachher in den germanischen Staaten des Westens, in Italien, Gallien und Spanien, die katholische Geistlichkeit zunächst zu beschränkenden Concilienbeschlüssen und zur Betreibung von Regierungserlassen bewog, das war der Sklavenhandel in den Händen der Juden. Die Menge der Kriegsgefangenen oder Geraubten, welche die Nachbarschaft der nordischen, halbbarbarischen Völker lieferte, und das Bedürfniß des Südens nach solchen theils für den Luxus des römischen Haushaltes, theils später für den Wiederanbau der von der Völkerwanderung zertretenen Ländereien, erzeugten einen ungemein starken Handel mit Sklaven, und da die Juden an Beweglichkeit und Gewandtheit die übrigen Einwohner zumeist übertrafen, gelangten sie allmählich beinahe ausschließlich in den Besitz dieses gewinnreichen Handels. Wie die Bekehrung solcher Sklaven zum Christenthum und die nachherige Heimsendung derselben zu ihren nordischen Landsleuten gern gebraucht wurde zur Verbreitung des Christenthums, ist bekannt; aber auch das Judenthum eignete sie gern sich an und ihre Herren oder doch Zwischenhändler suchten sie vielfach durch Beschneidung der Synagoge einzuverleiben. Es kamen aber, und das je länger je mehr, auch Christen in die Sklaverei und unter die Gewalt jüdischer Handelsleute und wurden somit durch die Beschneidung entweder freiwillig rückfällig vom Christenthum oder gezwungen der Kirche entrissen. Dieß war aber in den Augen der Geistlichkeit nicht nur ein Seelenschaden für den Einzelnen, sondern zugleich eine Entweihung des vergeblich empfangenen Sakraments der Taufe und eine Beeinträchtigung, wo nicht Verhöhnung der Kirche. Dieser Umstand war nicht nur der katholischen, sondern auch der arianischen Christenheit ein Aergerniß; während dagegen die Arianer nicht wie die Katholiken den Umgang und Verkehr mit den Juden, den häuslichen und den öffentlichen, für bedenklich oder schmählich ansahen und, statt auf ihre Ausscheidung aus der

christlichen Gesellschaft hinzuwirken, vielmehr gern sich mit ihnen einließen und von den vielfach an Bildung und Gelehrsamkeit über ihnen Stehenden zu lernen liebten. Arianer aber waren vor allen nichtrömischen Völkerschaften Europa's die Westgothen; von ihnen aus an der Donau war das arianische Christenthum sodann zu den Ostgothen gekommen, und schon die Rugier, welche noch vor diesen in Italien eingebrochen waren und unter Odoaker dem weströmischen Reiche in Italien ein Ende gemacht hatten, waren Arianer gewesen. Von Pannonien aus drangen die Vandalen mit den Alanen und Sueven vereint die Donau aufwärts und weiter nach Gallien und Spanien, die Vandalen und Alanen bereits als Arianer, die Sueven noch als Heiden; die letzteren nahmen in Spanien auf kurze Zeit das katholische Bekenntniß an, traten aber bald, den nachfolgenden Westgothen zu lieb, auch zum Arianismus über; die Vandalen und Alanen aber suchten, als sie nach Nordafrika übergesetzt hatten, daselbst mit der römischen Herrschaft auch das katholische Christenthum zu verdrängen. Während dieß hier auf die grausamste Weise geschah und die katholische Christenheit Nordafrika's wieder ihre Märtyrertriumphe erlebte, mußte in den südwesteuropäischen Ländern der Katholicismus zwar gleichfalls sich zurückziehen vor dem Arianismus, allein ohne diese Rohheit zu erfahren und mit dem steten Bewußtseyn, doch allmählich wieder die Herrschaft zu gewinnen. Katholisch waren von Anfang nur die Burgunder und wurden in Folge der burgundischen Heirath ihres Königs Chlodwig und dessen Sieg über die heidnischen Alemannen mit jenem die Franken. Zwischen diese Parteien der Kirche sahen sich nun die abendländischen Juden hineingestellt, und das Reich der Rugier, Ostgothen und Longobarden in Italien, sowie das der Westgothen im südlichen Gallien und Spanien, bot bis zur Verdrängung des Arianismus durch den Katholicismus ungefähr das gleiche Bild eines harmlosen freundlichen Zusammenlebens, während in Burgund und unter der Herrschaft der ersten Frankendynastie, der Merovinger, die Stellung der Juden schon eine schwierigere war, seit dem Uebertritt Reccared's zum Katholicismus in Spanien aber wachsend beinahe bis zum Unerträglichen sich verschlimmerte. Die Germanen brachten den Grundsatz mit sich, keine Person dem eigenen nationalen Rechte zu entziehen; sie standen damit auch in rechtlicher Hinsicht höher denn die Römer, denn sie hatten nicht nur den gleichen Sinn für Ordnung der öffentlichen Angelegenheiten nach festen Gesetzen, sondern sie hatten zugleich den Sinn für Billigkeit gegen die Gesetzgebung anderer Völker; so richteten sie sich selbst nach ihrem germanischen Herkommen und Gesetz, die besiegten Völkerschaften des römischen Reiches aber und somit auch die Juden, in welchen sie römische Bürger sahen, nach dem hergebrachten römischen Recht. Da sie nun in diesem bereits auch beschränkende Verordnungen gegen die Juden vorfanden, so beließen sie diese zwar ebenfalls, aber sie traten nicht in die Fußtapfen der gleichzeitigen Byzantiner, im Gegentheil, sie milderten die schon zu Recht bestehenden Beschränkungen durch schonende Anwendung derselben. Der ausgezeichnetste unter den betreffenden germanischen Regenten war auch in dieser Hinsicht Theodorich, und sein Ausspruch: „*Wir können keine Religion gebieten, weil Niemand gezwungen werden kann, Etwas gegen seinen Willen zu glauben*“, würde allein schon hinreichen, ihm den Beinamen des Großen zu vindiciren. Die Beschneidung christlicher Sklaven, sogar der Neubau von Synagogen ward daher mit den übrigen Bestimmungen des römischen Rechts auch im Ostgothenreich als Gesetz verkündigt; aber die Reparaturen der alten Synagogen hatten die weiteste Ausdehnung, und die Privilegien der Freiheit von Staats- und Gemeindeämtern, wo die Religion ein Hinderniß in den Weg legte, wurden ausdrücklich gewahrt; die Juden genossen eine Toleranz, welche ihre ganze Liebe und Treue gewann, so daß bei der Eroberung Italiens Seitens der Byzantiner unter Belisar die Juden Neapels mit verzweifelter Hartnäckigkeit für die Ostgothenherrschaft sich wehrten. Nicht anders war ihre Stellung unter den Longobarden, und da auch hier kein Uebertritt der Regenten vom Arianismus zum Katholicismus Statt hatte, welcher eine auch die Juden betreffende Krisis heraufbeschworen hätte, so erhielt sich diese günstige Lage der Juden in Italien so ziemlich

auch noch dann, als die Longobarden allmählich zur katholischen Kirche übertraten und mit diesem Uebertreten ihre Romanisirung sich vollendete. Außerordentlich viel trug dazu auch eine große Persönlichkeit innerhalb der katholischen Kirche selbst bei, ein Mann, welcher nicht nur an kirchlicher Würde, sondern weit mehr an Hoheit des Geistes und Adel der Gesinnung über die Kirche seiner Zeit, ja über eine ganze Reihe folgender Jahrhunderte der Kirche emporragt, Pabst Gregor der Große. Zwei Eigenschaften vereinigten sich in diesem Manne zum Besten einer menschenfreundlichen Behandlung der Juden: sein ächt römisches Rechtsbewußtseyn und seine ächt christliche Sorge um die Seelen Anderer, und es ist erhebend, zu sehen, wie dieser Mann auch bei seiner etwas beschränkten Anschauung von dem character indelebilis der kirchlichen Heiligthümer und seiner den Privatmann beschränkenden Stellung als Oberhaupt der katholischen Kirche doch einer so hochherzigen Denk- und Handlungsweise gegen die Juden fähig war. Gregor erlaubt in Fällen, da eine christliche Bevölkerung in ihrem Eigennutz und Fanatismus Juden ihre Synagoge mit Gewalt weggenommen und für die Kirche geweiht hatte, zwar nicht, sie ihnen zurückzugeben, so streng er dieses Unrecht mißbilligt, „weil das einmal Geheiligte den Juden nicht wieder eingeräumt werden darf", aber er befiehlt, sie mit Geld zu entschädigen (Brief an Fantinus in Palermo). Gregor verordnet (Brief an Januarius in Cagliari), daß „jeder Sklave der Juden, welcher in die heiligen Orte flieht, er sey früher schon Christ oder er suche erst die Taufe nach, ohne Nachtheil der Armen (d. h. ohne Entschädigung aus dem Kirchengut) in Freiheit gesetzt und in den Schutz der Kirche genommen werden soll." Gregor hätte am liebsten den Juden allen Handel mit christlichen Sklaven entzogen; da ihm aber die weltliche Macht hier entgegenstand, erlaubte er sich jenen Ausweg; als ein Mann seiner Zeit sah er in der Sklaverei an sich noch etwas ganz Gewöhnliches, aber er hielt es „für widersinnig, das Haupt zu ehren und die Glieder desselben, die Glieder des Leibes Christi, von seinen Feinden zertreten zu lassen" *) (Brief an Theodorich); die Strafe, welche im christlich-römischen Reiche auf die Beschneidung sogar eines heidnischen Sklaven gesetzt war, war der Tod und Einziehung des Vermögens, aber Gregor ließ sie niemals vollziehen, sondern befahl nur (Brief an Leo in Catanea), „die Sklaven sogleich in Freiheit zu setzen, in den Schutz der Kirche zu nehmen und nicht zu dulden, daß die Herren derselben dafür den Werth erhalten." Gregor tadelt in einer Reihe von Briefen seine Bischöfe, daß sie Juden mit Gewalt zur Kirche bekehren wollen. Er fordert (Brief an Fantinus), „daß die ihnen weggenommenen Bücher und Verzierungen ihnen zurückgegeben werden"; — — „die Juden sollen nicht vermeinen, irgend ein Unrecht erleiden zu müssen." Er straft es (Brief an Bacaudas und Angellus in Campanien), „daß man die Hebräer, die doch nach römischem Recht zu leben Erlaubniß haben, widerrechtlich belästige und kränke und in der Ausübung ihrer Gebräuche störe." Er mißbilligt „die Art, die Seelen der Irrenden zu erlösen, — — indem viele in Südfrankreich ansässige Juden mehr durch Gewalt als durch Belehrung zur Quelle der Taufe geführt werden. — — Wenn die damit verbundene Absicht nicht mittelst der heil. Schrift erreicht werden soll, so hat sie meiner Meinung nach nichts Verdienstliches und die zu rettenden Seelen gewinnen dadurch Nichts. Denn wer nicht durch Milde der Rede, sondern durch Gewalt zur Taufe gebracht wird, kehrt ohne Zweifel zu seiner vorigen Religion zurück und sein Heil erstirbt, anstatt aufzuleben" (Brief an Virgilius von Arles und Theodorus von Marseille). Er läßt „dem Petrus und seinen zügellosen Genossen", welche unter der Autorität des Bischofs Januarius in Cagliari in die Synagoge gekommen und den Juden ein Bild der Mutter Gottes, ein Kreuz und ein weißes Taufgewand aufgedrungen hatten, „eröffnen, daß sie diese Schandthat nicht mit

---

*) Wie hoch steht auch in der Beurtheilung dieses Lebensverhältnisses selbst über dem großen Gregor I. der Apostel Paulus!

ihrem Eifer für die Religion entschuldigen können, als ob ihnen dadurch das Bekehren zur Pflicht geworden sey"; es müsse bei der Bekehrung eines Juden heißen: „Ich opfre Dir aus freiem Willen und aus freiem Willen bekenne ich mich zu ihm" (Brief an Januarius). Er erklärt (Brief an Paschasius zu Neapel): „Wer sich rauher Mittel gegen die Juden bedient und unter dem Deckmantel der Religion sie von ihrem gewohnten Gottesdienst durch Störungen abzubringen bemüht, der beweist, daß er **seine** Sache, nicht **Gottes** Sache meint; was soll das nützen, ihnen Gebräuche, die durch lange Uebung feststehen, zu verbieten, da solches gar nicht zur Bekehrung führt? Oder warum sollen wir den Juden über die Art ihrer Gebräuche Vorschriften machen, wenn wir sie dadurch nicht gewinnen? Nur durch Vernunft und Sanftmuth müssen sie sich aufgefordert sehen, uns zu folgen und uns nicht zu fliehen; aus ihren eigenen Büchern müssen wir sie belehren, um sie in den Schooß der Kirche aufnehmen zu können. Durch Ermahnungen entflamme ihr Herz mit Gottes Hülfe zur Bekehrung, aber ihre gottesdienstliche Feier laß ungestört!" u. s. w. Wenn sich Gregor selbst daneben auch weltlicher Mittel bediente, so waren es doch immer nur Wohlthaten, wodurch er sie zu bewegen suchte, indem er Uebertretenden die theilweise Erlassung ihrer Grundbesitzabgaben in Aussicht stellte, Armen, die unvermögend waren, sich das Taufkleid zu kaufen, auf eigene Kosten es verabreichte, und spricht er sich darüber in einer Weise aus, welche recht zeigt, wie sogar hier nur Liebe die Triebfeder war: „Wir dürfen es nicht für unnütz *) halten, sie mittelst Erleichterung der Abgaben in die Gnade Christi zu ziehen; denn kommen sie jetzt auch nicht ganz gläubig, so werden doch die von ihnen Geborenen in besserem Glauben getauft; wir gewinnen also sie selbst oder ihre Kinder; darum fällt uns auch der für Christum zu machende Erlaß gar nicht schwer" (Brief an Diakonus Cyprian in Sicilien). Uebrigens wollte Gregor auch den möglichsten Fleiß angewendet wissen in ihrer Vorbereitung für die Taufe; so schreibt er an Fantinus in Palermo: „Verabrede mit dem Bischof, daß sie vorläufig Katechumenen werden und er oft zu ihnen gehe, auch mit aller Sorgfalt ihr Herz durch Ermahnungen entflamme, so daß, je länger noch die Zeit bis zum Osterfest dauert, sie desto besser sich vorbereiten und ihr Heil mit desto eifrigerer Begierde erwarten." Mit Gregor verschwand diese Gesinnung auf dem päbstlichen Stuhle; denn ob wir auch noch einzelne Päbste finden, welche Milde, sogar Gunst gegen die Juden übten, so bewog sie doch hiezu nicht diese wahrhaft christliche Liebe und Erkenntniß, sondern entweder mehr natürliche, aber eben darum auch unwirksame Gutmüthigkeit oder gar Eigennutz; wie denn auch die Päbste, wie Fürsten, aus finanziellen Zwecken gern Hofjuden hielten oder Freihandelsplätze im Kirchenstaate ihnen einräumten, zuweilen auch, nur um einen harten Vorgänger noch härter erscheinen zu lassen, dessen Zwangsordnungen aufhoben. Immer aber waren auch den härtesten Päbsten und Bischöfen innerhalb des römisch deutschen Reiches, wie wir sehen werden, die Hände etwas gebunden, indessen in den anderen Kirchenprovinzen die fortschreitende Verdunkelung der christlichen Erkenntniß und die wachsende Hierarchie den Juden gegenüber einen freien Spielraum hatte und das Vorbild eines Gregor I. oder einiger erleuchteten und gerechten Landesbischöfe, wie eines Hilarius von Arles (im 5. Jahrh.), Sidonius Apollinaris von Clermont (im 6. Jahrh.), je länger je weniger vermochte.

Bis in die Mitte des sechsten Jahrhunderts war indessen auch im größten Theile von Gallien und bis gegen Ende des sechsten Jahrhunderts auch in Spanien die Stel-

---

*) Daß der Gebrauch dieses bei aller Liebe immerhin unstatthaften Mittels zur Bekehrung eines Menschen, sey er Heide oder Muhammedaner oder Jude, wohl zu unterscheiden ist von derjenigen Erleichterung seiner Lage, welche nicht als Mittel gebraucht wird, sondern dem bereits Entschiedenen und Uebergetretenen nach der Umwandlung seiner bisherigen Existenz ein anderweitiges Fortkommen wieder anbahnen hilft, versteht sich von selbst; Gregor aber hielt es auch als Mittel zur Bekehrung noch für erlaubt.

lung der Juden die gleiche wie in Italien. Franken und Burgunder behandelten die gallischen Juden als römische Bürger; die älteste Gesetzgebung derselben betrachtet sie als eine besonderen Bestimmungen unterliegende Volksklasse. In dem von Chlodwig gegründeten Reiche wohnten sie in der Auvergne, in Carcasonne, Arles, Orleans und bis hoch im Norden in Paris und im Belgischen; besonders zahlreich in Marseille, Beziers und in der narbonnensischen Provinz, welche übrigens noch geraume Zeit zum westgothischen Spanien gehörte. Die Juden des fränkischen und burgundischen Reiches trieben Ackerbau, Gewerbe und Handel, befuhren mit eigenen Schiffen die Flüsse und das Meer, waren Aerzte, leisteten Kriegsdienste und nahmen lebhaften Antheil an den Kriegen zwischen Chlodwig und dem Feldherrn Theodorich's bei der Belagerung von Arles. Sie führten neben den biblischen auch die landesüblichen Namen Armentarius, Gozolas, Priscus, Siderius, lebten mit der Landesbevölkerung im besten Einvernehmen, schlossen sogar Ehen mit Christen und speisten gegenseitig zu Gast, selbst bei christlichen Geistlichen. Was das Letztere betrifft, so war es auch den Juden damals noch leichter, die Gegenseitigkeit sich zu erlauben, als es später der Fall war und heutzutage noch der Fall ist, da die rabbinischen Satzungen noch weniger Ausbildung und Geltung erlangt hatten und der Thalmud noch nicht nach dem Abendlande gekommen war; nur einige Speisen machten noch eine Unterscheidung, und dieser enthielten sich alsdann die Juden bei christlichen Gastmählern. Indessen gab es auch bereits Geistliche, welche daran einen Anstoß nahmen, und so untersagte das Concil von Vannes (im J. 465) das Speisen bei Juden, „weil es unwürdig sey, daß, während die Christen die Speisen bei Juden genießen, diese die Speisen der Christen verschmähen und es den Anschein habe, als wenn die Geistlichen niedriger ständen als die Juden.“ Aber die kanonische Strenge vermochte noch nichts über den freundlichen Verkehr; daher mußte das Concil von Agdes (im J. 506) diesen Beschluß erneuern, wiewohl auch nicht mit besserem Erfolg. Dieses freundliche Verhältniß erlitt mit dem Uebertritt Chlodwig's zum katholischen Christenthum im Frankenreiche zwar noch nicht sogleich seine Trübung, aber die Wirkung blieb nicht lange aus. Seine Gemahlin war eine Prinzessin aus Burgund, wo der Einfluß der katholischen Geistlichkeit bereits eine mißgünstige Behandlung erlangt hatte; sein Sieg über die Gothen im südlichen Gallien war ein Sieg über Arianer gewesen, aber da er weder zuvor Arianer gewesen war, wie die burgundischen Könige, sondern Heide, noch den katholischen Bischöfen sich verpflichtet hatte, wie die Westgothenkönige in Spanien, so erfolgten auch nicht so rasch die Schritte gegen die Juden. Sigismund von Burgund meinte, als er im Jahre 516 zum Katholicismus übergetreten war, nun seinen Eifer für das neue Dogma durch Unterdrückung des bisherigen Arianismus zeigen zu müssen und damit auch, wie wir es schon mehr als Hand in Hand gehend fanden, durch Unterdrückung des Judenthums. So folgten denn auch hier die Maßregelungen der Juden. Sigismund fügte den Zusätzen der alten burgundischen Gesetzgebung den Paragraphen bei, daß die Verletzung eines Christen von der Hand eines Juden schwerer bestraft werden sollte, als von Seiten eines Glaubensgenossen; die Strafe sollte bestehen in Verlust der Hand oder 85 Schillingen Lösegeld (solidi, ungefähr 4½ Pfund Silber), während ein Christ nur eine geringe Summe für die Verletzung zu erlegen hatte. Er bestätigte ferner den Beschluß des Concils von Epaone unter dem Präsidium des Bischofs Avitus, daß auch Laien keinen Theil an jüdischen Gastmählern nehmen dürfen (im J. 517). Der erste Beschluß zur Beschränkung der Juden wurde im Frankenreiche gefaßt im Jahre 533, also nach Chlodwig's Tode, da das Concil zu Orleans die Ehe zwischen Christen und Juden verbot. Das dritte und vierte Concil zu Orleans in den Jahren 538 und 545 gingen weiter: es ward nun auch hier den Christen verboten, an jüdischen Gastmählern Theil zu nehmen; es ward den Juden untersagt, Proselyten aufzunehmen; ja, sie sollten sich nicht mehr während der Osterfeier auf Straßen und Plätzen sehen lassen, „weil ihr Erscheinen eine Art Beleidigung gegen das Christenthum sey.“ Childebert I. von Paris nahm die

letztere Bestimmung in seine Constitution auf und erhob so die klerikale Unduldsamkeit zum Staatsgesetz. Doch war diese feindselige Gesinnung noch nicht maßgebend für seine Mitkönige; im Gegentheil, da die gleichzeitigen fremden Herrscher einander blutig haßten, waren solche unduldsame Kundgebungen nur auf einzelne Gebiete beschränkt. Selbst hochgestellte Kirchenfürsten verkehrten noch immer mit Juden auf freundschaftlichem Fuße, ohne darin eine Gefährdung der Kirche zu sehen. Andererseits bot der Bischof Avitus von Arverna, der seinen Sitz in Clermont hatte, Alles auf, die Juden seines Sprengels zu bekehren; er forderte sie zuerst in Predigten auf, und als dieß vergeblich war, stachelte er seine Beichtkinder auf, daß diese die Synagogen überfielen und dem Erdboden gleichmachten; nun stellte er ihnen die Wahl, entweder sich taufen zu lassen oder die Stadt Clermont zu verlassen. Als der Einzige, welcher demzufolge sich taufen ließ, an Pfingsten des Jahres 576 in seinem weißen Taufgewande durch die Straßen ging, wurde er von einem Juden mit übelriechendem Oel begossen. Darauf griff die Menge die Juden thätlich an, und als diese sich in ihre Häuser zurückzogen, wurden sie überfallen und Viele von ihnen ermordet. Vielen gelang es, nach Marseille zu entfliehen, 500 aber ließen sich einschüchtern, flehten den Bischof um die Gnade der Taufe an und beschworen ihn, dem Gemetzel Einhalt zu thun. Die christliche Bevölkerung beging den Tauftag der 500 mit ausgelassenem Jubel und der Bischof von Tours ließ die Großthat seines Collegen durch den Dichter Venantius Fortunatus besingen. An dem Feuer des Fanatismus zu Clermont aber entzündeten sich noch andere in vielen Theilen Frankreichs. Das Concil zu Maçon im Jahre 581 verbot nun auch, daß die Juden künftig noch als Richter fungiren oder als Steuerpächter zugelassen werden, „damit die christliche Bevölkerung ihnen nicht untergeben erscheine.“ Die Juden sollen den christlichen Priestern tiefe Verehrung zollen und in ihrer Gegenwart nur auf ausdrückliche Erlaubniß sitzen. Die Uebertretenden sollen streng bestraft werden, und dasselbe Concil wiederholte auch das Verbot, daß sie an Ostern sich blicken lassen und daß sie ihre Sklaven in das Judenthum aufnehmen. König Chilperich selbst zwang die Juden seines Reiches zur Taufe und machte den Pathen dabei, that aber nichts dagegen, wenn sie hernach fortfuhren, den Sabbath zu feiern und andere Gesetze des Judenthums zu beobachten. Nach Chilperich's Tode wurde Protektor des Reiches König Guntram, welcher burgundischen Fanatismus mitbrachte. Die Juden suchten ihn durch Empfangsfeierlichkeiten bei seinem Zuge nach Paris in Orleans gnädig zu stimmen, allein er fuhr sie hart an und bestätigte sämmtliche Beschlüsse des Concils von Maçon. In den Judenverfolgungen unter seiner Regierung zeichneten sich jene Bischöfe Virgilius von Arles und Theodor von Marseille aus, deren Zurechtweisung durch Gregor den Großen wir oben mitgetheilt haben, während dagegen die verwittwete Königin Brunhilde so mild gegen sie war, daß sie, sogar zu Gregor's I. Mißfallen, — ihnen den Besitz christlicher Sklaven gestattete. Die letzten merovingischen Könige verfielen immer tiefer in Bigotterie und Judenhaß. Chlotar II., Muttermörder und doch als Muster kirchlicher Frömmigkeit gepriesen, dem im J. 613 die Gesammtmonarchie der Franken wieder zugefallen war, sanktionirte die Beschlüsse des Pariser Concils, daß die Juden weder zu obrigkeitlicher Gewalt noch zu Kriegsdienst zugelassen werden dürfen (im Jahre 615). Als vor dem Westgothen Sisebut (s. unten) viele Tausende von Juden aus Spanien nach dem Frankenreiche entflohen waren, schämte sich Chlotar's schwelgerischer Sohn Dagobert, geringeren Religionseifer als der Westgothe zu beweisen, und erließ (um das J. 629) einen Befehl, daß sämmtliche Juden Frankreichs bis zu einem bestimmten Tage entweder sich zum Christenthume bekennen sollen oder es mit dem Tode büßen sollten. Viele Juden gingen darauf zur Kirche über, indessen der schreckliche Befehl, wie es scheint, nicht in allen Theilen des Reiches vollzogen ward; insbesondere scheinen in Austrasien, bei den deutschen Unterthanen, welche ohnedieß mit Widerwillen den neustrischen Königen gehorchten und nicht die fanatische Natur der Neustrier theilten, die Juden wenig verfolgt worden zu seyn; und auch in Neustrien tauchten sie, nachdem Dagobert's Zorn verraucht

war, wieder hervor. Schon im folgenden Jahre sah sich daher das Concil von Rheims veranlaßt, die früheren kanonischen Beschlüsse wieder zu erneuern. Je mehr das Ansehen der Merovinger sank und die Macht ihrer majores domus stieg, desto mehr Ruhe ward den Juden; die Vorläufer Karl's des Großen ahnten bereits in den Juden die rühriger, verständigen, dem Staate nützlichen Unterthanen; die Kirchenversammlungen ereifern sich nur immer noch gegen den Sklavenhandel und vermögen doch nicht damit fertig zu werden, weil sie ihn nur einseitig verdammen.

Ueber die starke Verbreitung der Juden nach Spanien zur Zeit des römischen Reiches und über die Stellung der Juden daselbst zur Zeit der maurischen Herrschaft haben wir bereits im zweiten und dritten Abschnitte berichtet. Zwischen diese beiden Perioden fällt eine mittlere, welche wir jetzt erst im Zusammenhange mit der Geschichte in der übrigen europäischen Christenheit schildern können: Das Christenthum hatte in Spanien so frühe schon Wurzel geschlagen, daß die erste uns bekannte Kirchenversammlung in der spanischen Stadt Eliberis (Elvira) gehalten wurde (im Jahre 305). Auf dieser Versammlung wurden noch keine Bestimmungen gegen die Juden getroffen. Anders auf der zweiten zu Eliberis um das Jahr 320: die Juden scheinen darnach schon um diese Zeit in Spanien so zahlreich und so einflußreich gewesen zu seyn, daß die Geistlichkeit die Kirche durch solche Mittel befestigen zu müssen glaubte und bei Strafe des Kirchenbannes allen Christen einen vertrauten Umgang mit Juden, die Ehe mit ihnen, das Speisen bei jüdischen Gastmählern und das Einsegnen ihrer Feldfrüchte durch Juden verbot, Letzteres mit dem Beisatze: „Damit der von den Geistlichen gespendete Segen nicht unwirksam und vergeblich erscheine!" Wie genau muß demnach damals noch das Verhältniß der beiderseitigen Bevölkerung gewesen seyn, wie wenig innerlich und äußerlich erstarkt die Kirche! Da brach mit der Völkerwanderung, welche das Land verheerte und umwandelte, auch der Arianismus herein und reducirte die Macht der katholischen Kirche auf ein Minimum. Die Juden dagegen blieben unangefochten, sie genossen bürgerliche und politische Gleichheit und wurden zu öffentlichen Aemtern zugelassen; denn sie waren die natürlichen Alliirten gegen den Katholicismus und waren den ungebildeten Westgothen an Kenntnissen und Gewandtheit voraus. Diese günstige Lage der Juden dauerte über ein Jahrhundert. Die Juden im narbonnensischen Gallien und in den gleichfalls den Westgothen unterworfenen Theilen Nordafrika's theilten dieselbe. Einige Juden leisteten ihren Herrschern wesentliche Dienste: die am Fuße der Pyrenäen wohnten, vertheidigten die Pässe gegen Einfälle der Franken und Burgunder. Die Juden in Spanien scheinen früher als die in Gallien rabbinische Strenge angenommen zu haben, wenn sie auch den Thalmud selbst verhältnißmäßig spät, nicht viel früher, als die Juden in Gallien erhielten. Sie genossen vollkommene Religionsfreiheit; ja sie hatten sogar das Privilegium, das ihnen sonst in allen Ländern Europa's streitig gemacht wurde, daß sie ihre Sklaven beschneiden durften. Aber von dem Augenblicke an, da der Katholicismus wieder mächtig wurde in Spanien und den Arianismus verdrängte, trat der Wendepunkt zu ihrem Verderben ein. Das Westgothenreich war bisher ein Wahlreich gewesen; Reccared faßte den Entschluß, es in ein Erbreich zu verwandeln; zur Ausführung dieses Entschlusses bedurfte er der katholischen Bischöfe gegenüber seinen weltlichen Großen: so trat er zum Katholicismus über, gab den katholischen Bischöfen Sitz und Stimme gleich jenen in seinem Reichsrath und verschmolz den Karakter einer Reichsversammlung und einer Kirchenversammlung. Er war nun zur Ausführung seines Entschlusses einer gewissen Anzahl von Stimmen im Voraus gewiß, aber er hatte den Dienst auch zu erwiedern, durch den Gegendienst der Unterdrückung seines bisherigen arianischen Glaubensbekenntnisses und durch Maßregelung der mit den Arianern alliirten Juden. Wir haben somit schon hier das später unter Ferdinand dem Katholischen so merkwürdig sich wiederholende Verhältniß einer natürlichen Allianz zwischen der Aristokratie und der Judenschaft in Spanien. Dieselbe Synode, auf welcher Reccared das arianische Glaubensbekenntniß abschwur, die Synode von Toledo im Jahre

589, untersagte den Juden die Ehe mit Christen, den Erwerb christlicher Sklaven, die Bekleidung öffentlicher Aemter und befahl, die Kinder aus gemischter Ehe mit Gewalt zu taufen. Alle Wohlhabenden des Landes bedienten sich dazumal der Sklaven zum Landbau und Haushalt, die Juden allein sollten sich ihrer nicht bedienen dürfen; die bisher Gleichgestellten und Gleichangesehenen sollten auf Einmal also rechtlich erniedrigt und zur Taufe ihrer Kinder gezwungen werden. Sie boten dem Könige eine große Summe; er wies sie ab und ward dafür und für die Sklavensache von Gregor dem Großen belobt. Reccared fügte noch hinzu, daß nach Beschluß der narbonnensischen Kirchenversammlung es den Juden nicht mehr gestattet seyn sollte, bei Leichenbegängnissen Psalmen zu singen. Allein diesen Maßregelungen Seitens des Königs und der Geistlichkeit stand nun gegenüber die Gunst der Großen des Reiches, welche theils aus Arianismus, theils aus Trotz gegen den König die Juden nun in Schutz nahmen und in ihren Gebieten nach wie vor gewähren ließen, so daß die Gesetze gegen sie ganz außer Kraft kamen. Reccared's Nachfolger, Liuva, Victorich und Gundemar kümmerten sich wenig darum. Desto fanatischer trat wieder gegen die Juden auf Sisebut, ein Zeitgenosse des Heraclius in Byzanz. Sein Gewissen fühlte sich gleich im Anfange seiner Regierung (Jahr 612) beschwert, daß trotz Reccared's Gesetz noch immer christliche Sklaven jüdischen Herren dienen und durch die Beschneidung dem Judenthume anheimfallen. So erneuerte er nicht nur jenes Gesetz, sondern fügte zum Verbot des Ankaufs christlicher Sklaven Seitens der Juden den Befehl, daß wer bis zum 1. Juli seine christlichen Sklaven nicht freigelassen oder verkauft habe, dessen Vermögen sollte dem Fiskus verfallen; Juden dagegen, welche Christen werden, dürfen Sklaven halten und sogar ihren Erbantheil an den Sklaven des jüdisch bleibenden Erbverwandten bekommen! Jeder seiner Nachfolger, welcher dieses Gesetz wieder aufzuheben wagen sollte, sey „in dieser Welt der tiefsten Schmach und in jener der ewigen Höllenpein in den Flammen des Fegfeuers verfallen." Aber auch diese Maßregel drang noch nicht durch; die Großen thaten, was sie wollten, die Juden gewannen sie noch mehr durch Geschenke, selbst einzelne Bischöfe führten die harte Bestimmung nicht aus. Da erklärte Sisebut, daß sämmtliche Juden des Landes binnen einer gewissen Frist entweder sich taufen lassen sollten oder das Reich räumen. Dieß wirkte: Viele ließen sich taufen, Viele aber auch zogen es vor, auszuwandern, entweder nach Frankreich oder Nordafrika (J. 612—613). Diese Zwangsbekehrung fand sogar die spanische Geistlichkeit dazumal noch für verwerflich, während zwei Jahrhunderte später Bischof Amolo sich darauf als auf eine gottgefällige, nachahmungswerthe und verdienstliche Handlung Sisebut's berief; wirklich freisinnig aber urtheilte Sisebut's Nachfolger, Swintila, ein milder und gerechter Mann, ein „Vater des Vaterlandes" genannt, welcher die Maßregel denn sogleich außer Kraft setzte, die Verbannten zurückkehren und die Zwangstaufen unbeachtet ließ (Jahr 621 bis 631). Allein eine Verschwörung stürzte ihn und erhob an seine Stelle ein gefügiges Werkzeug des Fanatismus, Sisenand. Die Geistlichkeit hatte nicht nur die Verbannung, sondern auch diese massenhaften Zwangstaufen für verwerflich erklärt, aber nach ihrer Anschauung vom character indelebilis der Sakramente mußte sie auch Swintila's Mißachtung des Rücktritts der Zwanggetauften verwerfen. Die Synode von Toledo vom Jahre 633, an ihrer Spitze den persönlich billigen, aber in der Dogmatik befangenen Erzbischof Isidor von Sevilla, sprach daher zwar den Grundsatz aus, daß die Juden nicht mit Gewalt und Strafandrohungen zum Christenthum geführt werden sollen, und erneuerte doch zugleich gegen sie die Gesetze Reccared's; ihre ganze Strenge aber richtete sie gegen die von der Zwangtaufe wieder Abgefallenen, „damit der Glaube nicht geschändet werde," und befahl ihnen, aller Beobachtung der jüdischen Religion und allen Umgangs mit ihren früheren Glaubensgenossen sich zu enthalten, gemischte Ehen zu trennen und ihre Kinder beiderlei Geschlechts in Klöstern erziehen zu lassen; wer von ihnen noch über Beobachtung des Sabbaths, eines jüdischen Feiertags oder Ritus, der Beschneidung oder einer Speiseunterscheidung betroffen würde, sollte zum Sklaven ge-

macht und nach Bestimmung des Königs an rechtgläubige Christen verschenkt werden. Die Zwanggetauften alle aber und ihre Nachkommen sollten nicht als Zeugen zugelassen werden, „weil derjenige nicht gegen Menschen wahrhaft seyn könne, der gegen Gott treulos geworden“! Isidor verfaßte aber auch eine Schrift gegen die Juden, seine „Libri duo contra Judaeos,“ worin er die christliche Glaubenslehre aus dem Alten Testament erweisen wollte und wodurch er wieder Controversschriften hervorrief; auf die Hauptentgegnung Isidor's, daß das Scepter von Juda gewichen sey, beriefen sich die Juden auf ein jüdisches Reich im äußersten Osten, das von den Nachkommen Davids regiert werde. Auf Sisenand folgte Chintila, welcher das sechste Concil von Toledo im Jahre 638 zusammenberief, durch dasselbe alle judenfeindlichen Paragraphen früherer Beschlüsse bestätigen und erklären ließ, daß Niemand im Reiche bleiben dürfe, welcher nicht das katholische Glaubensbekenntniß annehme. Viele nahmen wiederum äußerlich die Taufe an, viele aber griffen zum zweiten Mal zum Wanderstab. Schon im Jahre 642 folgte nach Chintila's Tod Chindaswind, ein Feind der Geistlichen, da diese die Macht der Krone zu Gunsten der Kirche beschränken wollten. Die Verbannten kehrten in die Heimat, die Zwanggetauften zum Judenthum zurück und die Angesehensten der Geistlichkeit gingen nun in dieselbe Verbannung nach Afrika und dem südlichen Gallien. Von den Juden verlangte der König Nichts, denn eine Kopfsteuer in den Staatsschatz. Sein ihm unähnlicher Sohn Receswinth (vom Jahre 652 — 672) schlug wieder das entgegengesetzte Verfahren ein und das achte Concil von Toledo beschränkte sich zwar gegen die Juden auf das Verbot christlicher Sklaven und Ausschließung von Aemtern, und von der Zeugenschaft gegen einen Christen; forderte aber von den Zwanggetauften nochmaliges Abschwören des Judenthums und setzte auf Flucht aus dem Reiche, sowie auf heimliches Verbergen, die schwerste Strafe; die Zwanggetauften schworen bei der Dreieinigkeit, Alles zu beobachten, mit Ausnahme des Genusses von Schweinefleisch, wogegen sie den Widerwillen nicht überwinden können; wer den Schwur übertrete, solle von ihnen selbst verbrannt oder gesteinigt oder, wenn der König ihn davon begnadige, wenigstens als Sklave behandelt werden. Dabei mußten sie die Judensteuer gleichfalls bezahlen, damit der Staatsschatz durch den Bekenntnißwechsel keine Einbuße erleide. Receswinth kassirte förmlich und ausdrücklich das römische Gesetzbuch, erklärte die Zwanggetauften für judaisirende Ketzer, setzte die Strafe des Bannes auf jede Begünstigung eines heimlichen Juden und erreichte sein Ziel doch nicht: die Zwanggetauften hingen in ihrem Herzen dem Judenthum nur um so fester an; die verbliebenen Juden lernten die Kunst, ihre tausendäugigen Feinde immer wieder zu täuschen und zu ermüden; so erließ die Geistlichkeit (Jahr 655) die Verordnung, daß die Zwanggetauften die jüdischen und die christlichen Festzeiten nicht mehr zu Hause, sondern ganz und gar unter den Augen von Geistlichen zubringen und die Uebertreter je nach dem Alter durch schwere Bußen oder Geißelhiebe gestraft werden sollen. Das zehnte Concil von Toledo (Jahr 656) fügte dazu noch den Bann über die christlichen Sklavenverkäufer, ohne jedoch auch dadurch eine durchgreifende Wirkung hervorzubringen. Ein Aufstand des Grafen Hilderich von Septimanien gegen Receswinth's Nachfolger Wamba, in Folge dessen viele Juden auf das Versprechen sicherer Zuflucht und Religionsfreiheit hin in seine Provinz auswanderten und des Königs Feldherr, Paulus von Hilderich in Narbonne, zum Könige ausgerufen wurde, endete unglücklich, dennoch ließ Wamba während seiner Regierung (Jahr 672 — 680) den Juden eine gewisse Freiheit. Ein Schlaftrunk und die Bekleidung mit dem Mönchsgewande während dieser Betäubung entsetzte den König Wamba und brachte den Anstifter dieser Arglist, Erwig, von byzantinischem Ursprung und Karakter, auf den Thron. Um die Usurpation legitimiren zu lassen, mußte Erwig der Geistlichkeit Zugeständnisse machen und legte nun auf dem zwölften Concil von Toledo eine Reihe von Gesetzen gegen das Judenthum zur Bestätigung vor. Von den 27 Paragraphen, welche das Concil hienach bestätigte, betraf nur ein einziger die verbliebenen Juden; dieser Eine bedeutete ihnen, daß, wenn sie nicht innerhalb eines Jahres sich,

ihre Kinder und Angehörigen zur Taufe stellen, ihre Güter confiscirt werden, sie 100 Geißelhiebe bekommen und mit abgeschundener Kopf- und Stirnhaut außer Landes verwiesen werden. Von den 26 Paragraphen gegen die Zwanggetauften theilen wir nur Folgendes mit: Wer an sich oder an andern die Beschneidung vollzieht, dem sollen, den Männern die genitalia, den Weibern die Nasen abgeschnitten werden. 100 Geißelhiebe für Sabbathfeier, Sonntagsarbeit, Speiseunterschiede, Verehelichung innerhalb des sechsten Grades der Verwandtschaft, gemischte Ehe, Versteckung eines Juden oder Beihülfe zur Flucht, für die Lektüre oder den bloßen Besitz von antichristlichen Büchern. Jeder Jude muß alle jüdischen Gebräuche abschwören und den christlichen Glauben hersagen, auch versprechen, der Kirchlichkeit sich zu befleißigen, und das Alles war zu bekräftigen mit einer vorgeschriebenen Eidesformel, welche nach Länge und Reichhaltigkeit eine ganze biblische Geschichte ist, und mit der Betheuerung bei den Reliquien und den vier Evangelien, sowie mit schrecklichen Selbstverfluchungen schloß. Kein Jude darf ein Amt bekleiden, bei welchem er Christen vorstünde, ausgenommen, wo der König des öffentlichen Vortheils willen es gestattet. Jeder jüdische Sklave wird durch Anmeldung zum Christenthum frei. Wo Zwanggetaufte wohnen oder auf der Reise sind, sollen sie die Kirche besuchen und bei dem Bischof oder andern bewährten Christen sich einfinden. Sie sollen eine Abschrift dieses Gesetzes überall bei sich tragen. Die Geistlichen sind mit Vollziehung dieses Gesetzes beauftragt. Mit Ausnahme der Rückkehr zum Judenthum steht das Recht der Begnadigung beim König. Zwei Tage nach Schließung des Concils wurde das Gesetz den verbliebenen Juden und den Zwanggetauften vorgelesen, den 25. Januar 681. An der Spitze des Concils stand ein Prälat von jüdischer Abkunft, der angesehenste und gelehrteste Bischof seiner Zeit, der Metropolitan Julian von Toledo. Dieser schrieb auf Verlangen des Königs zur Vertheidigung der Messianität Jesu noch seine „Tres libri de demonstratione Aetatis sextae contra Judaos", worin er zuerst den Satz bestreitet, daß der Messias erst im sechsten Jahrtausend (das siebente sollte der Weltsabbath, die Zeit der Messiasherrschaft, seyn) erscheinen müsse, da es nirgends in der heiligen Schrift vorkomme; sodann nachweist, daß durch Jesus die Erfüllung der Zeiten nach untrüglichen Zeichen eingetreten sey; ferner Vermuthungen aufstellt, wie man bei der Abweichung der Chronologie der Septuaginta von der des hebräischen Originals selbst das Erscheinen Jesu im sechsten Jahrtausend herausbringen könnte; endlich alle Beweise der Kirchenväter wiederholt, daß das Judenthum ohne Tempel nicht bestehen könne und daß Jesus Christus herrsche auf Erden. Erwig's Nachfolger, sein Schwiegersohn Egica, ein Verwandter des entsetzten Wamba, nahm undankbarerweise an Erwig's Kindern Rache und behandelte aus Opposition gegen Erwig die Zwanggetauften anfangs milde; als er aber einsah, daß er damit auch nicht viel ausrichte, griff er wieder zur Strenge, verbot ihnen und den Juden den Besitz von Ländereien und Häusern, Schifffahrt und Handel nach Afrika, allen Geschäftsbetrieb mit Christen und nahm ihnen alle unbeweglichen Güter gegen eine gewisse Entschädigung ab. Nur die aufrichtig Bekehrten sollten frei seyn, ihr Ausfall in der Judensteuer aber durch die nicht aufrichtig Bekehrten ersetzt werden. Die Synode von Toledo vom Jahre 693 bestätigte dieses Gesetz. Obwohl dabei mehrere der quälerischen Gesetze Erwig's durch Egica aufgehoben wurden, so trieb doch die Einziehung ihrer unbeweglichen Güter die Betroffenen also zur Verzweiflung, daß sie mit ihren Brüdern unter der maurischen Herrschaft in Afrika Verbindungen zum Sturz des westgothischen Reiches durch die Mauren anknüpften. Diese Verbindungen wurden vor der Zeit verrathen und die Rache traf nun nicht nur die Schuldigen, sondern sämmtliche jüdische Bewohner Spaniens. Egica legte dem Concil von Toledo vom Jahre 694 die Beweise vor und das Concil erklärte nun Alle in Spanien und in der gallischen Provinz zu Sklaven, vertheilte sie durch das Land an einzelne Herren, entriß die Kinder von Zurücklegung des siebenten Jahres an den Eltern und übergab sie Christen zur Erziehung. Eine Ausnahme wurde nur gemacht zu Gunsten derjenigen, welche in den Engpässen der gallischen Provinz eine Vormauer

gegen feindliche Einfälle bildeten. Egica's Sohn und Nachfolger Witiza, ein vortrefflicher König, welcher dem Lande Eintracht geben wollte, beschloß, auch den Juden den Vollgenuß ihrer bürgerlichen Rechte wieder zu verleihen; allein es war zu spät. Nach seinem frühen Tod drang der Muhammedaner Tarik nach Andalusien herüber; alle Mißhandelten im Reiche machten gemeinschaftliche Sache mit ihm; nach der Schlacht bei Xeres (Juli 711) und dem Tode des letzten westgothischen Königs Roderich fiel eine Provinz um die andere in die Hände der Mauren und war auch die Zeit einer glücklicheren Existenz der Juden auf der pyrenäischen Halbinsel wieder angebrochen.

5) Die Stellung der Juden während der Herrschaft des Katholicismus bis zum Siege des Protestantismus. — Der Arianismus war nun auf allen Punkten der Christenheit überwunden; keine inneren Feinde standen der Herrschaft des Katholicismus im Wege, und die Verbindung, welche das Pabstthum nun mit dem großen Frankenreiche jenseits und diesseits des Rheines einging, befestigte seine Herrschaft auf Jahrhunderte hinein. Der Muhammedanismus hatte der katholischen Christenheit des Morgen- und des Abendlandes zwar ungeheuere Länderstrecken in Asien und Afrika entrissen, im äußersten Westen von Europa sogar sich festgesetzt und die heillosen kirchlich-politischen Zustände des byzantinischen Reiches führten auch den Südosten Europa's in seine Arme. Desto fester und concentrirter behauptete der Katholicismus nun die Herrschaft von den Pyrenäen bis zum Hämus, von der Südspitze Italiens bis in den Norden Europa's, und desto tiefer war das Judenthum, welches der älteste Rivale des Christenthums gewesen war und in Europa Jahrhunderte hindurch seine Rivalität geltend gemacht hatte, durch eine Kette von kirchlich politischen Maßregelungen gedemüthigt. Dennoch beginnt diese zweite Periode unserer Geschichte gerade mit einem neuen Aufschwung der europäischen Juden zu einer günstigeren Existenz, und gerade die politischen Träger des Bündnisses zwischen Staat und Kirche erscheinen als Gönner der armen mißhandelten Bevölkerung und erhoben sie wieder zu einer gewissen Höhe der Cultur. Obwohl Karl der Große Schutzherr der Kirche war und die Suprematie des Pabstthums begründen half, obwohl der gleichzeitige Pabst Hadrian nichts weniger als judenfreundlich war, obwohl die bisherigen Concilienbeschlüsse die schwersten Maßregeln gegen die Juden vorschrieben, verfuhr Karl doch auch in diesem Punkte mit der ganzen Selbstständigkeit und dem ganzen Scharfblick seines großen Geistes. Während sonst, wenn Geistliche oder Kirchendiener heilige Gefäße an Juden verkauft oder verpfändet hatten, die Juden gestraft worden waren, zog Karl die Verkäufer und Verpfänder zur Strafe, wie er auch bei Beschuldigung der Hexerei nicht die Beschuldigten bestrafte, sondern die Verläumder und damit diese ganze Seuche auf lange hinein aus seinem Reich verbannte. Während sonst der Handel und Wandel der Juden beschränkt und systematisch auf Schleichwege gedrängt worden war, erkannte er in den Juden die eigenthümliche Begabung dafür und benützte er diese zum großen blühenden Aufschwunge des materiellen und geistigen Verkehrs seines Reiches. Während man sonst in den Juden nur Feinde des Heiligen erblickt, sie von der Kirche systematisch zurückgestoßen und ihr geistiges Leben ertödtet hatte, suchte Karl die Juden Deutschlands und Frankreichs einer höheren Cultur theilhaftig werden zu lassen und ihre Kenntnisse wiederum für seine christlichen Unterthanen zu nützen. Nur in einem einzigen Punkt hielt Karl einen Unterschied zwischen Christen und Juden aufrecht, in der Eidesablegung eines Juden gegen einen Christen: er ließ dem Juden den Eid gegen den Christen zu, aber der Jude mußte sich dabei mit Sauerampfer umgeben, die Thora oder, wenn es daran fehlte, eine lateinische Bibel halten und Naemans Aussatz und die Strafe der Rotte Kora's zum Zeugnisse der Wahrheit auf sich herabrufen. Von dem Handel, welchen Karl den Juden im ausgedehntesten Maße zu betreiben gestattete und mittelst dessen er durch sie die fernsten und interessantesten Verbindungen mit fremden Ländern und Staaten anknüpfte, nahm Karl nur das Getreide und den Wein aus, weil er den Gewinn von Lebensmitteln für ein schändliches Gewerbe hielt. Seiner Gesandtschaft an den Chalifen

Harun al Raschid gab er einen Juden Namens Isaak bei (Jahr 797), welcher zwar Anfangs neben den Edelleuten Landfried und Sigismund nur die Rolle eines Tolmetschers hatte, da aber Beide auf dem Heimweg gestorben waren und er in die diplomatischen Geheimnisse eingeweiht war, vom Kaiser in Aachen in feierlicher Audienz empfangen wurde und des Chalifen Antwort und Geschenke zurückbrachte. Auch einen gelehrten Juden hatte sich Karl vom Chalifen ausgebeten und in R. Machir erhalten, welcher nun der Vorsteher der Judengemeinde zu Narbonne wurde und eine thalmudische Hochschule gründete. Aus Lucca aber ließ Karl eine gelehrte Familie nach Mainz kommen, Kalonymos und dessen Sohn und Neffen, welche, wie Machir in Gallien, so diese in Deutschland gelehrte Volksgenossen heranbildeten und den deutschen Juden erst eine regelmäßige Gemeindeverfassung gaben. Die Zustände diesseits des Rheins waren bisher noch ungleich rohere gewesen denn jenseits und auch die deutschen Juden theilten diesen Zustand, wiewohl sie auch noch nicht den raffinirten Maßregelungen jener cultivirten Gegenden ausgesetzt waren, sondern zumeist unangefochten und friedlich mit der deutschen Bevölkerung zusammengelebt hatten. Daß sie sich bereits, als Deutschland noch mit Urwald und Sumpf bedeckt war, in Worms niedergelassen (die Sage rückt es hinauf bis in die Zeit vor der Geburt Jesu, bis in die Zeit Esra's, ja bis in die Zeit der Niedermetzelung des Stammes Benjamin in der Richterzeit, da 1000 Benjaminiten entkommen seyen und in Deutschland sich niedergelassen und Worms gegründet haben) und die Wormser, Ulmer und Regensburger Gemeinden Briefe von Jesu Auftreten erhalten oder zu seiner Kreuzigung gerathen haben, gehört in das Reich der Sage; ebenso wahrscheinlich die Nachricht einer Chronik, daß die römischen Soldaten von der Zerstörung Jerusalems hinweg sich schöne Frauen ausgelesen, bei ihrer Rückkehr an den Rhein mitgenommen, Kinder gezeugt haben und diese Kinder von den Müttern in ihrem Glauben erzogen worden seyen. Sichere Zeugnisse über das Vorhandenseyn von Juden in der römischen colonia agrippina, in Cöln, datiren erst aus dem vierten Jahrhundert. In Folge ihrer günstigen Stellung unter Karl und seinem Sohn Ludwig, breiteten sie sich nun in vielen Gauen Deutschlands aus. So wohnten sie im neunten Jahrhundert bereits auch in Magdeburg, Merseburg, Regensburg. Von diesen Gegenden aus drangen sie alsdann nach Böhmen und Polen.

Ludwig der Fromme (regierend vom Jahre 814 bis zum Jahre 840), der gutmüthige aber willenlose Kaiser, überbot noch seinen Vater in Gunstbezeugungen gegen die Juden, bei all' seiner Kirchlichkeit; ja, diese Gunstbezeugungen überschritten unter dem Einflusse der Hofintriguen und der maßlosen Opposition des Bischofs Agobard von Lyon gegen die Juden wiederum das Maß der Gerechtigkeit und Weisheit. Ludwig nahm die Juden nicht nur unter seinen besonderen Schutz und litt keine Unbill gegen sie von Baronen oder Geistlichen; sie genossen nicht nur Freizügigkeit durch das ganze Reich und durften, trotz der vielen kanonischen Gesetze, christliche Arbeiter bei ihren industriellen Unternehmungen gebrauchen; es dauerte nicht nur der Sklavenhandel vom Ausland nach dem Reich in ihren Händen fort, sondern die Geistlichen durften die Sklaven der Juden, welche sich zur Taufe meldeten, nicht einmal taufen, damit sie ihren Herren nicht entzogen werden; die Wochenmärkte wurden ferner den Juden zu lieb vom Sabbath auf den Sonntag verlegt. Rechtschaffenerweise wurden die Juden nun von der Geißelstrafe befreit, wo sie nicht Synagogenstrafe war; ebenso von den barbarischen Ordalien mit Feuer und siedendem Wasser, welche statt des Zeugenbeweises eingeführt waren. Von ihrem Handel hatten die Juden nur eine Steuer zu zahlen und jährlich Rechenschaft über die Einnahmen abzulegen; war dieses eine ausnahmsweise Einmischung in ihren Erwerb, so war es dagegen eine üble Begünstigung der Juden, daß Ludwig sie zu Steuerpächtern machte und ihnen dadurch nicht nur eine privilegirte Gewalt über Christen, sondern auch eine die stete Eifersucht der Christen reizende Bereicherungsquelle eröffnete. Uebrigens standen die Juden bei alle dem unter einem hohen kaiserlichen Beamten, „der Judenmeister,“ „magister Judaeorum,“ genannt. Die große Auffassung von

Handel und Verkehr, für welche Karl die Juden verwendete, hatte Ludwig nicht mehr, sondern nur seines Vaters Billigkeit, welche kein Ansehen der Person kannte; dabei hatte Ludwig auch nicht mehr die Selbstständigkeit und Kraft des Vaters, sondern war von Hofeinflüssen beherrscht. So artete die Gunst gegen die Juden aus in Bevorzugung und wurde dadurch eine eigenthümliche Stellung derselben im deutschen Reich begründet, in welcher sie einerseits den Schutz des Reiches genossen, andererseits aber in eine schiefe Richtung und Thätigkeit kamen und darum trotz des Schutzes auch viel Bitteres erfuhren. Die Juden bildeten in ihrer großen Anzahl, in der Art und Weise ihrer Beschäftigung, in ihrer eigenthümlichen Stellung zum Kaiser und Reich nicht nur eine besondere Religionsgemeinschaft, sondern eine Corporation im Staat, ein Mittelding zwischen Rittern und Leibeigenen, eine Art Bürgerstand; aber dieser Stand hatte ein so eigenthümliches Gepräge, daß die gegenseitigen Beziehungen, welche auch Ritter und Leibeigene immer noch miteinander verbanden, hier mangelten, und daß die Bevorzugung von der einen Seite immer wieder zu Beeinträchtigungen von der andern reizen und dieser Gegensatz desto gefährlicher werden mußte. Eine besondere Ursache, welche den Kaiser Ludwig zu dieser übergroßen Begünstigung der Juden veranlaßte, lag in der besonderen Vorliebe seiner zweiten Gemahlin Judith für das Judenthum selbst. Diese durch Schönheit und Geist ausgezeichnete Frau fand sich durch das Christenthum, wie es von jener, bereits so tief gesunkenen Geistlichkeit gelehrt und geübt wurde, durch die Masse abergläubischer Meinungen und Gebräuche, in welchen die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit wenig zu verspüren war, nicht befriedigt und fand an dem Lesen des Alten Testamentes einen solchen Genuß, vorzüglich an der heiligen Geschichte, daß sie mit jüdischen Rabbinen, welche eine geläuterte Gotteserkenntniß verriethen, ebenso gerne verkehrte, als mit dem gelehrten Abt von Fulda, Rhabanus Maurus. Die Kaiserin stand hierin auch nicht allein; es gab eine ganze Partei am Hofe, unter ihnen vorzüglich der Kämmerer Bernhardt, der eigentliche Regent des Reiches, und der Diakonus Bodo, der Liebling und Seelsorger des Kaisers, welche in den Juden auch der nachchristlichen Zeit das Volk Gottes, die Nachkommen der großen Patriarchen und Propheten ehren wollten; auch Solche, welche, weil der Geschmack für das Christenthum ihnen durch jene Kirchlichkeit verdorben und verleidet war, noch weiter gingen und an den Schriften eines Philo und Josephus sich mehr ergötzten denn an den Evangelien, ja sogar lieber einen Gesetzgeber wie die Juden, denn einen Heiland wie die Christen haben wollten, und jüdischen Segen und Fürbitte höher achteten, denn die Consekration der Kirche. Die Juden hatten daher freien Zutritt bei Hof; Verwandte des Kaisers machten ihnen und ihren Frauen kostbare Geschenke; der Kaiser, welcher jener Richtung selbst nicht ganz fremd war, verkehrte mit ihnen unmittelbar, war aber schwer überrascht und betrübt, als diese Richtung seinen Liebling und Seelsorger Bodo zuletzt verleitete, ohne sein Wissen mit Zurücklassung aller Herrlichkeit des Hofes nach Spanien zu entweichen, sich beschneiden zu lassen und mit einer Jüdin sich dort zu verheirathen. Uebrigens ließ er die Juden es nicht entgelten: sie durften nach wie vor Synagogen bauen, innerhalb und außerhalb derselben über das Thörichte des Heiligen- und Reliquiendienstes, der Bilderverehrung u. dergl. sich aussprechen; Christen besuchten ihre Gottesdienste und fanden die Vorträge ihrer Kanzelredner oft und viel besser als die Predigten der Geistlichen; hochgestellte Geistliche lernten von Juden für die Auslegung der heiligen Schrift, wie dieß Rhabanus Maurus selbst in seinen, dem nachmaligen Kaiser Ludwig dem Deutschen gewidmeten Commentarien gesteht, und die schweren Angriffe, welche eine bigotte Partei, an ihrer Spitze der Bischof von Lyon, Agobard der Heilige, gegen die Juden erhob, zogen dieser Partei nur desto mehr die Ungnade des Kaisers zu. Die Flucht der Sklavin eines angesehenen Juden von Lyon, welche, um ihre Freiheit zu erlangen, sich von Agobard hatte taufen lassen (um das Jahr 827) und die Rückforderung derselben durch den Judenmeister Evrardus (Eberhard), gab den Anlaß zu einem dreijährigen, sehr interessanten Streit, in welchem die kirchliche wie die liberale Partei

gegenseitig allen ihren Einfluß aufboten, Agobard eine Reihe von Schriften: 1) Ad proceres Palatii Walam et Hilduin; 2) Consultatio ad proceres; 3) Ad Hibridium; 4) De judaicis superstitionibus und 5) De insolentia Judaeorum (in das Deutsche übersetzt von Dr. Emanuel Samosz, Leipzig 1852) gegen die Juden verfaßte, aber auch zu krummen, gehäßigen, ja sogar hochverrätherischen Schritten sich verleiten ließ. Agobard berief sich auf das mosaische Verbot des Umgangs von Juden mit Heiden; auf die apostolischen Verbote des Umgangs von Christen mit Ungläubigen; auf die zu Recht bestehenden kanonischen Gesetze; auf das Schmähliche der Befleckung von Söhnen des Lichtes mit Söhnen der Finsterniß; auf die Würde der makel- und runzellosen Kirche, welche sich für die Umarmung des himmlischen Bräutigams vorbereiten und nicht durch Gemeinschaft mit der verstoßenen Synagoge entehren sollte; endlich auf die Hartnäckigkeit der Jüden gegenüber aller christlichen Belehrung und das Gefährliche des Einflusses der Juden auf die damalige christliche Bevölkerung. Ein Handschreiben des Kaisers an den Bischof um das andere wechselte mit diesen bischöflichen Schriften und Gegenvorstellungen; Agobard eilte an den Hof, ward aber vom Kaiser mit finsterem Antlitz und drohendem Befehl heimgeschickt; die ihm angedrohte Absendung von kaiserlichen Commissarien, um Agobard's und der ihm gleichgesinnten Bischöfe Agitation niederzuschlagen, welche ihren Pfarrkindern überall, wiewohl zumeist vergeblich, einschärften, den näheren Umgang mit Juden abzubrechen, da der Fluch sie umgebe wie ein Gewand und eindringe wie Wasser, da sie einem schwereren Strafgericht verfallen seyen, als Sodom und Gomorrha, richtete Nichts aus. Agobard wich aus, bis die Commissarien wieder abgereist waren; beklagte sich dann schriftlich gegen den Kaiser, daß diese ihre Vollmacht überschritten haben, daß es einem so frommen Kaiser nicht möglich seyn könne, es zu billigen, daß die christlichen Gemeinden darüber ganz verwirrt werden; fügte Schilderungen von Beleidigung der Christen durch Juden, von Lästerung des Namens Jesu, von Stehlen, Verkaufen und Schlachten christlicher Knaben hinzu, sowie Fabeleien, welche die Juden zu jedem Blatt des Alten Testamentes hinzugedichtet haben, und zog den Schluß, daß, weil sie den Sohn verläugnen, sie auch den Vater nicht verdienen, weil sie Jesu jungfräuliche Geburt nicht anerkennen, sie die wahren Antichriste seyen. Der Kaiser verblieb wie Agobard bei seiner Ansicht, begünstigte nach wie vor die Juden, und als Agobard ein Jahr darauf (830) an der Verschwörung gegen die Kaiserin und an dem Versuch der entarteten Söhne, den Vater zu entthronen, sich betheiligte, ward Agobard seiner Bischofswürde entkleidet, entfloh nach Italien, nahm später von Ludwig's Langmuth seine Würde wieder zurück und unternahm von nun an Nichts mehr gegen die Juden.

Unter Ludwig's Nachfolgern aber änderte sich der ganze Zustand. Die königliche Macht sank; das Feudalsystem entwickelte sich; der Klerus benützte seinen Einfluß gegen die immer mehr dem königlichen Schutz entrissenen und der Gewalt einzelner Herzoge und Fürsten zufallenden Juden. Man fing jenseits des Rheines an, die Verpachtung der Zölle ihnen zu entziehen, Geistliche in ihre Synagogen zu schicken zu christlicher Predigt, durch Proselyten jüdischen Eltern ihre Kinder abwendig zu machen; die Concilien kamen auf die alten Canones zurück nnd verwehrten ihnen das Advociren, Verwalten, Richten, Kriegsdienste leisten, Synagogen bauen, so daß die Gebiete der Geistlichkeit sich entleerten, die Auswandernden in die Gebiete der Barone übersiedelten und die verlassenen Güter von Judengemeinden an Bischofssitze oder Klöster verschenkt wurden. Zu Toulouse kam die Sitte auf, an den christlichen Hauptfesten dem Syndikus der Juden vor der Hauptkirche eine Ohrfeige zu geben, — ein Schimpf, zu dessen Erduldung fromme Juden sich öfters gedrängt haben sollen. In den Gebieten der Barone aber, wo sie eine geschützte Stellung behielten, veräußerten auch die längst schon ansäßigen Juden nun mehr und mehr ihre liegenden Güter, um bei der Zunahme der Gewaltthaten unter den schwachen Königen nicht dem Heerbanne folgen zu müssen und weil die Geistlichkeit dadurch ihren Einfluß auf sie weniger ausüben konnte. Die Barone wurden

auf den Besitz ihrer Juden eifersüchtig, weil diese bald als integrirende Theile der Baronieen betrachtet wurden, und je mehr dieses Verhältniß herrschend ward, desto enger schloßen sich die in dem eigentlichen Reichsgebiet befindlichen Juden dem Reiche an. Der Kaiser wollte auf die Judengefälle ebensowenig verzichten, als die immer unabhängiger werdenden Barone; Karl der Kahle unterwarf sie, weil sie nicht mehr in Kriegsdienste traten, zunächst einer um ein Zehntel höheren Vermögenssteuer als die Christen; später aber wurden diese Lasten vermehrt.

Auf diese Weise entwickelte sich mehr und mehr der Begriff, daß die dem Reiche angehörigen Juden Eigenthum des Reiches seyen, und dieser Begriff bildet die Grundlage zu ihrer Rechtsverfassung in Deutschland. Ehe wir aber diesem unsere besondere Aufmerksamkeit zuwenden, gehen wir zuerst der Entwicklung der Geschichte in Frankreich, England und auf der pyrenäischen Halbinsel nach, da hier der Begriff schwankender aufgefaßt wurde und sie einer förmlichen Tyrannei und endlich dem jammervollsten Elend anheimfielen.

Während in Frankreich Herzoge, Grafen, Stadtgemeinden sich unabhängig machten und abwechselnd wieder einer anderen Macht zufielen, erlitten die Juden, als die nun Schwachen, welchen die frühere Rechtsstellung versagt und kein Ersatz dafür geboten ward, indessen der Klerus seine beschränkenden Maßregeln wieder festhalten konnte, die tiefste Herabwürdigung. Bei jeder neuen Gesetzgebung wurden ihnen die härtesten Bedingungen einer bloßen Existenz vorgeschrieben: die einzelnen Herzoge, Grafen, Bischöfe forderten von jedem ihrer Schutzbefohlenen viel; die sich emporarbeitenden Städte drängten sie von ihren bisherigen Privilegien zurück und ließen sich den Schutz und die wenige Gewerbsthätigkeit, welche sie ihnen noch gestatteten, theuer bezahlen; die Geistlichen als solche plagten sie mit ihrem Religionseifer, oder ließen sich mit reichen Gaben vorübergehende Duldung erkaufen; der Adel benützte sie zum Absatz seiner Landeserzeugnisse; alle Welt wollte an ihnen profitiren und alle Welt schrie, wenn sie sich wieder schadlos halten wollten durch allerlei künstliche Profite. Also entartete je länger je mehr eine Menschenklasse, welche, wie Karl der Große bewiesen hatte, bei rechtlicher und vernünftiger Stellung im Staate ein höchst nützliches und respektables Glied desselben hätte seyn können. Also verfeindete und verbitterte sich auf's Neue das Verhältniß zwischen Christen und Juden, welches bei weiser und liebevoller Behandlung nicht nur der Synagoge, sondern auch der Kirche zum Segen hätte werden können. Die Juden standen zu Anfang dieser Periode auf einer hohen Stufe der Bildung; sie hatten noch Jahrhunderte hindurch bedeutende Gelehrte: im Süden, wo der Einfluß von Spanien her sich geltend machte, Philosophen, Aerzte, Dichter, im Norden mehr Thalmudisten; dagegen sieht man am Ende dieser Periode nichts mehr als Geschäftsträger, übermüthige Geldmänner, Geizhälse, kriechende Wucherer, welche man, wie einen Schwamm, sich vollsaugen ließ, um sie immer wieder auszupressen. Sie wissen zu Anfang dieser Periode noch gegen ihre Unterdrücker ein gewisses Recht zu behaupten: sie appelliren an Verfassung und erhalten Genugthuung; zu Ende der Periode folgen sie dem Strick zur Schlachtbank, werden von Allem entblößt fortgejagt, mißhandelt, bequemen sich mit Zwang und Drang in der Verzweiflung zum scheinbaren Uebertritt in die Kirche oder zur Schmeichelei gegen Mächtige und Pöbelhaufen, nur um in der Heimat bleiben oder wieder zurückkehren zu können, damit sie ihre Gotteshäuser besuchen, essen und trinken, existiren und endlich in Ruhe sterben dürfen. Während die Constituirung des römisch-deutschen Reiches auch den Juden ihre rechtliche Stellung anwies, sie als ein Eigenthum des ganzen Reiches und jede Verletzung derselben als ein Reichsvergehen betrachtete, kam in Frankreich ihre Stellung über das persönliche Verhältniß zwischen dem König und den kleineren Herren des Landes einerseits und zwischen den einzelnen Juden andererseits nicht hinaus. Die kleineren Herren ließen die Juden so viel als möglich gewähren, um für den Schutz, welchen sie genoßen, ihre Gefälle zu erheben oder auch, wie nicht selten, durch allerhand Aengstigungen Geld von ihnen zu erpressen; ein Jude

war in der Hand seines Herrn ein so willkommenes, ja allmählich ein so ordinäres Mittel der Bereicherung, daß er, wie ein Inventarstück versetzt, verkauft, angeliehen, vererbt, als Mitgift mitgegeben wurde. Der König aber glaubte wiederum ein persönliches Recht auf alle Juden des Landes zu haben, konnte aber von diesem allgemeinen Recht nur zu Zeiten, etwa alljährlich oder in besonderen Geldverlegenheiten, Gebrauch machen; die Judenschaft von ganz Frankreich war ihm ein großer Garten, darin er immer wieder zu seiner Zeit die Erndte von seinen Fruchtbäumen einsammelte. Zu dem Eigennutz der einzelnen Herren gesellte sich der Fanatismus und Aberglaube der ganzen Bevölkerung und brachte besonders in den Zeiten der Kreuzzüge bald da bald dort allerlei abentheuerliche Beschuldigungen vor, unter deren Gewicht mit den Einzelnen, welche etwa eine auch nur entfernte Veranlassung gegeben hatten, die Judenschaft einer ganzen Provinz zu büßen hatte. Zum Dritten gesellte sich dazu das schreckliche Gerichtsverfahren jener Zeit mit Suggestivfrage und Folter, wodurch sich das Wahnsinnigste herausbringen und der Beschuldigung die beliebigste, numerische Ausdehnung geben ließ. Volksaufläufe, da man, wie zu Beziers, am Tag vor dem Palmsonntag, die Predigt mit der Aufforderung zu einem Steinhagel auf die Judenstraßen zu schließen pflegte, bis die Juden es mit einer jährlich auf diesen Tag zu erlegenden Summe abkauften, oder da man, wie zu Orleans, auf das Foltergeständniß eines verketzerten Mönches hin sie beschuldigte, vor dem Beginn der Kreuzzüge Warnungen nach dem Orient haben ergehen zu lassen, und nun sie ausplünderte, mordete oder zur Taufe zwang, bestimmten nun Philipp I., nicht aus Sorge um die Juden, sondern um seinen Profit an ihnen, Verfügungen zu ihrem Schutz zu treffen: sie in besondere, verschließbare Viertel zu placiren, wie man zuvor schon in Italien aus demselben Grunde es eingeführt hatte; ferner besondere Judenbeschützer aufzustellen, welche über Judenstreitigkeiten zu entscheiden oder darüber an den König zu berichten hatten. Dadurch wurden sie aber noch mehr vom Besitz und Anbau von Grundeigenthum hinweg und auf Geldgeschäft hingedrängt, wozu die Bedürfnisse des genußsüchtigen Adels die Hand boten, so daß sie in Kurzem halb Paris mit Hypotheken belegt hatten. Den vornehmsten Grund des außerordentlichen Reichthums der französischen Juden legten dabei nicht die übergroßen, aber auch häufig mit dem Kapital verloren gehenden Zinse, sondern die Menge und Kostbarkeit von Kirchengegenständen, welche die abziehenden Kreuzritter der Kirche stifteten, die sinnenlustigen Prälaten aber gerne verwertheten und doch nur an Juden in der Verborgenheit verkaufen konnten und darum verhältnißmäßig wohlfeil verkaufen mußten: mit Brillanten besetzte Monstranzen, Kruzifixe, Pokale u. dergl. Und waren die Prälaten ihnen erst also verbunden, waren die Geldverhältnisse zwischen ihnen auch sonst einträglich genug. Ein Druck auf Schuldner irgend einer Art oder eine Entdeckung, welchen Reichthum dieser und jener Jude also angesammelt, reizte aber zu Aufläufen der Menge oder Gewaltmaßregeln einflußreicher Großen, um unbequeme Mitwisser zu beseitigen, verkaufte oder verpfändete Kleinodien wieder an sich zu ziehen. Noch einmal erhob einer der ausgezeichnetsten Männer der römischen Kirche seine Zeugenstimme zu Gunsten der Juden, der große Bernhard von Clairvaux, aber mit wenig Erfolg. Eine weitverbreitete Lüge von der bei den Juden üblich seyn sollenden Kreuzigung christlicher Kinder am Vorabend des Passahfestes oder am Charfreitag setzte Hof und Volk in Bewegung; doch ging der Sturm noch gnädig vorüber. Da kam Philipp August und tilgte auf den Rath des Einsiedlers Bernhard im Bois de Vincennes durch eine Ordonnanz vorerst alle Judenschulden, von Allem ein Fünftel für den Schatz nehmend, und als man unter den Pfändern auch ein reiches Kruzifix und ein kostbar gebundenes Evangelium fand, beschloß der König, keine Juden mehr im Lande zu dulden. Sie bekamen Zeit, das Land zu räumen, vom April bis Juni 1182; ehe aber es bekannt gemacht wurde, umstellte man ihre Synagogen am Sabbath, plünderte indessen die Häuser und raubte Geld und Kostbarkeiten. Alle Bitten, alle Fürworte waren umsonst. Wenige flüchteten in den Schooß der Kirche. Die Masse wanderte aus; die Häuser wurden verkauft; 42 Fabrikgebäude

an christliche Fabrikanten verschenkt; die Synagogen in Kirchen verwandelt. Uebrigens scheint nur Paris der Schauplatz gewesen zu seyn, von wo sie denn zumeist in die Baronieen wanderten, besonders in die Provence, wo um diese Zeit der große Federkrieg gegen Maimonides (s. die Artikel Maimonides und Rabbinismus) ausbrach. Der König selbst rief sie wieder zurück, um durch sie das Volk wieder zu bedrücken, und schloß mit ihnen einen schmählichen Vergleich, dahin gehend, daß sie den Raub von den Privaten wieder zurückfordern dürfen, dagegen eine Beschränkung der Leihgeschäfte eingehen müssen, nämlich nie an einen Handwerker oder Händler zu leihen, nicht auf Kirchensachen und Nahrungsgeschirr, und nie länger als auf ein Jahr; der Zinsfuß ward auf etwa 48 Procent festgesetzt; alle Judenschulden müssen schriftlich gemacht werden und jede Stadt erhielt einen eigenen Notar für Judenschulden. Der König beschwor, sie in seinen Schutz zu nehmen, und noch sein Sohn Philipp mußte bei der Huldigung es beschwören. Die Verordnungen der Geistlichkeit, die Juden von allen Aemtern zu entfernen und nicht jüdische Ammen zuzulassen, ließ der König gelten; ihre Einsprüche gegen den Wucher verwarf er. Das Geschäft war aber allzu sehr auf Ausbeutelung beider Theile, der Juden wie der christlichen Bevölkerung berechnet, als daß es Bestand hätte haben können, so hob schon der Nachfolger, Ludwig VIII., nebst 24 Baronen, im Jahre 1223 Alles wieder auf. Alle Judenschulden sollten vom Allerheiligentag desselben Jahres an keine Zinsen tragen und in neun Terminen binnen drei Jahren statt an die Juden, nun an den König und die Barone abgezahlt werden; alle fünf Jahre alten oder, wie der Bischof von Senlis erlaubte, alle vierjährigen Schulden, sollten ganz vernichtet werden. Die Juden sollten ihrem Wohnort angehörig seyn und nicht von eines Herrn Gebiet in ein anderes ziehen dürfen. Als Kennzeichen, daß sie Juden seyen, sollten sie von nun an (Jahr 1226) eine farbige Tuchscheibe vor der Brust an dem Obergewand anheften. Ein Punkt war noch in Frankreich, wo ihnen die möglichsten Begünstigungen eingeräumt waren, das Gebiet des berühmten Grafen Raimund von Toulouse; aber auch hier drang der König immer stärker auf Abstellung dieser Begünstigungen.

Die folgende Geschichte der Juden in Frankreich ist eine höchst unerquickliche Consequenz des Verfahrens Philipp August's. Ludwig IX. erklärte wiederum ein Drittel aller Schulden für verfallen und vernichtete alle Pfandlehen: Was Wunder, daß auch das Volk Alles gegen die Juden erlaubt glaubte und diese ein Mal um das andere das Opfer der Volkswuth wurden! Johann der Rothe jagte sie aus der Bretagne; selbst ein Concil von Lyon erklärte alle Schulden für nichtig, also daß Gregor IX. wider die blutigen Verfolgungen einschreiten mußte. Ludwig IX., genannt der Heilige, wüthete nach seiner Rückkunft von dem mißglückten Kreuzzug im Jahre 1254 gegen den Thalmud: er ließ 24 Wagen voll dieser werthvollen Abschriften den Eigenthümern entreißen und zu Paris verbrennen, worauf dasselbe Verfahren in allen Theilen des Landes losbrach. Die Folge war eine zahlreiche Auswanderung der Juden, deren Eigenthum nun eingezogen ward. Unter Philipp III. erleichterte man, bis auf einen gewissen Grad, auch zum Besten der Juden, das Aussaugen, indem der Seneschal sich einen der reichsten Juden als Procureur des Juifs erwählte, durch welchen er nun alle Gelder für den König ohne Mühe einzog. Philipp IV., der Schöne, gestattete der Inquisition im Süden keine Macht über die Juden und stellte sie mit Aufhebung ihrer eigenen Gerichtsbarkeit unter Landesbehörden, stellte alle Leihgeschäfte ein und suchte sie mehr auf Fabrikwesen und Handel wieder zu verweisen; allein es geschah nur in seinem eigenen Interesse und nach einigen vorläufigen Gewaltstreichen ließ er im Jahre 1306, den 22. Juli, sämmtliche Juden von Languedoc einziehen, ihrer Güter berauben, sie des Landes verweisen und einen Monat später dasselbe an den Juden von Langued'oyl in den nördlichen, königlichen Staaten vollziehen. Die Folge dieser Gewaltstreiche traf aber die vielen Schuldner der Juden noch härter, da diese nun augenblicklich ihre Judenschulden an den König abzahlen sollten. Fünf Jahre später ließ Philipp auch die bisher noch zurück-

gehaltenen Juden vollends verjagen. Als Vorwand bezeichnete man Kindermorde, Hostiendurchstechungen und andere Nichtigkeiten. Sein Nachfolger, Ludwig X., empfand den Ausfall in seinen Finanzen tief, unterhandelte mit den Verbannten und nachdem sie 122,500 Livres bezahlt hatten, erschien ein Dekret, welches sagte, auf den lauten Wunsch aller Barone und des Volkes gebe der König nach, in der Hoffnung, die Juden zu bekehren; sie erhielten bestimmte Rechte mittelst Contrakts; die früheren Wohnorte wurden ihnen eingeräumt, alle Synagogen zurückgegeben, die alten Privilegien erneut, und ein Drittel der schwebenden und der heimlich contrahirten Schulden ihnen zugestanden: das Alles auf 12 Jahre, nach deren Ablauf sie noch ein Jahr zur Regulirung ihres Vermögens und sicheres Geleite haben sollten! Ein solches Verfahren konnte nur die größten Verdrießlichkeiten erzeugen: Klagen über Wucher, über religiöse Verstöße, über Plackereien, über Wiedereinführung des Thalmuds, erschienen bei dem entsetzlichen Nothstand des Landes im Süden von allen Seiten und die Ordonnanzen des Königs konnten nicht abhelfen. Wilde Horden von Hirten, Landstreichern und Raubgesindel zogen durch alle Südstädte und sogar nach Paris. Die Juden wurden zum Christenthum aufgefordert und büßten ihre Weigerung mit dem Leben; sie flohen in die Festungen; aber auch hier und in den großen Städten Verdun, Toulouse, Auch und vielen andern wurden sie zu vielen Hunderten erschlagen; des Königs Schutz kam zu spät, der Pabst zu Avignon vermochte Nichts, und erst nach hartem Kampf ward das Gesindel zerstreut. Kaum aber war dieser Sturm überstanden und das Blut ein wenig abgewaschen, so wüthete von 1321 an der Aussatz in allen Volksklassen; der Bischof von Albi erblickte darin eine Verschwörung aller Unglücklichen und eine Vergiftung der Brunnen, und die armen Kranken wurden eingekerkert und lebendig verbrannt; weil man aber bemerkte, daß die Juden (bei ihrer Abgeschiedenheit, Mäßigkeit und Vorsicht) von der Krankheit frei blieben, wurden sie beschuldigt, von den Mauren und anderen Ungläubigen zur Brunnenvergiftung aufgehetzt worden zu seyn und büßten sie diese Beschuldigung nun an vielen Orten mit dem Scheiterhaufen; in Paris erhielten sie Schutz gegen 150,000 Livres; auch in mehreren Baronieen, so in dem Dauphinat, wo sie dagegen 27 Jahre später, als die Pest Europa verheerte, entsetzlich hingerichtet wurden; nur im Gebiet des Pabstes Clemens VI. zu Avignon behandelte man sie menschlich.

In jenem 13. Jahr war die Mehrzahl von ihnen wirklich wieder ausgewandert; bei der dringenden Verlegenheit, unter der Regentschaft Karl's, während des Unglücks des Königs Johann, vermittelte der ehemalige Procureur des Juifs, Menecier (Manasse) de Ksou, eine Rückberufung der Juden unter neuen Bedingungen und eine erstaunliche Menge Juden strömte wieder herbei. Sie wurden unter einen Gardien et Juge gestellt und der im Januar 1361 zurückgekehrte König verordnete, daß Menecier für jeden Familienvater 14 Gulden und für jedes Kind und jeden Dienstboten 1 Gulden 2 Groschen bezahlte, dagegen ein Siebentel davon für seine Mühe erhielt. Eine neu aufkeimende Verfolgung verhütete die Thronentsagung Johann's und Karl V. bestätigte die Privilegien auf weitere sechs Jahre. Weitere Fristverlängerungen wechselten mit Aufständen und Plünderungen. Statt der Juges et Conservateurs (früheren Gardiens) wurden die Juden unter den Probst von Paris gestellt, und es ward die Geschäftsordnung der Processe in Paris öffentlich ausgerufen; das Parlament hob die königliche Verordnung, daß kein Christ wegen Judenschulden verhaftet werden dürfe, auf. Ein Edikt Karl's VIII. vom Jahre 1498 vertrieb die Juden abermals und Viele wanderten nun nach Deutschland, Italien, Polen, oder ließen sich in französischen Provinzen, welche einigen Schutz gewährten, nieder, insbesondere im Gebiet von Avignon, welches von Anfang seiner päbstlichen Residenz an ein unverletzliches Asyl darbot und die Heimath gelehrter Männer wurde.

Der Aufenthalt der Juden in Frankreich ward so, trotz jener Ausweisungen, niemals ganz unterbrochen, und mit dem 16. Jahrhundert mehren sich die Anzeichen der neuen Zeit und einer besseren Behandlung der Juden. Franz I. und Heinrich II. sind

ihnen günstig. Ludwig XIII. ist wieder ihr Feind und läßt Calvinisten, sogar seinen eigenen Sekretär Jean Fontainer, unter der Anklage, Juden zu seyn und Juden nach Frankreich führen zu wollen, verbrennen. Im Jahre 1670 werden die Juden aus Metz verfolgt und verjagt: Raphael Levi, welcher bei seinem Verwandten Gaston logirte, ward des Kindermordes angeklagt und erlitt den Tod, obwohl man aus seinen Briefen während der Verhaftung hintennach erkannte, daß er unschuldig war (ein schönes Wort aus einem dieser Briefe: „Je souffrirai la mort comme un fils d'Israël et je sanctifierai le nom de Dieu. Je me suis mis dans cette misère pour la communauté, le grand Dieu m'assistera; je désire le sépulcre Judaïque, autrement je ne pardonnerais point") und zugestand „qu'il souffrit la question avec une constance surprenante, et marcha au supplice avec une intrépidité merveilleuse", wurde die Verfolgung gegen Andere nicht unterbrochen. Im Uebrigen werden die Privilegien der Juden im 17. Jahrhundert wenig verletzt. Ludwig XIV. gewährt den Juden des bisher deutschen Elsaßes mit den Juden von Metz Schutz und Privilegien; einmal aber droht ihnen die Verbannung um die Zeit des Edikts von Nantes, und den vom Judenthum zum katholischen Glauben Uebertretenden werden die gleichen Freiheiten von Kriegslasten und anderen außerordentlichen Steuern angeboten, wie den vom Protestantismus Abtrünnigen; in schlimmeren Zeiten jedoch, 1713, erklärt Louis, er habe beschlossen „d'y rien changer, ni de les inquiéter pour les obliger de sortir." Seit 1662 bezahlten nur fremde Juden einen Leibzoll. Außerdem mußte „sans préjudice du droit de protection appartenant au roi, et de tous autruis dûs par les dits juifs aux Seigneurs" ein Kopfgeld nach Vermögensumständen gezahlt werden, welches zugleich das Verhältniß der Gemeindebeiträge in Krieg und Frieden bestimmte.

Die Geschichte der Juden in England hat große Aehnlichkeit mit ihrer Geschichte in Frankreich; sie waren nicht weniger ein Gegenstand der Industrie der Barone und des Königs seit der Eroberung durch die Normannen. Vor diesem Zeitpunkt findet man nur wenige Spuren ihrer Anwesenheit. Den ersten Reiz zur Einwanderung hatte ohne Zweifel der Sklavenhandel während der Kriege mit den Dänen dargeboten. Zur Zeit Ludwig's des Frommen hatten sie schon Grundeigenthum in England. Eduard der Bekenner erklärte im Jahre 1041 die Juden seines Reiches für Eigenthum des Königs und diese Anschauung blieb in England die herrschende bis zu ihrer Verjagung im Jahre 1290. Mit Wilhelm dem Eroberer, welcher die ganze Lehensverfassung in England einführte, kamen viele Juden nach England, und unter seinem Sohn Wilhelm, welcher sich durch sie bereichern wollte, durften sie sich überall ausbreiten und vakante Kirchengüter zum Nutzen des Königs an sich kaufen. So wuchs ihr Reichthum in den Städten zusehends und der größte Theil Oxfords gehörte ihnen. Um aber an den König gebunden zu seyn, mußten sie alle ihre Leichen in London begraben; erst Heinrich II. bewilligte ihnen auswärtige Begräbnißplätze. Auch hier bereicherten sie sich bei den Kreuzzügen erstaunlich. Dem Könige, der viel Miethstruppen warb, wurden sie durch ihr Geld immer unentbehrlicher. Uebrigens standen sie auf der Stufe aller Wucherer; sie waren roh, geldstolz, Verächter der Wissenschaften, mit Ausnahme der Arzneikunde, welche sie zum Verdruß der kirchlichen Wunderärzte übten und wofür sie von diesen als Zauberer verschrieen wurden. An Beschuldigungen, daß sie Christenkinder kreuzigten, ließ man es auch nicht fehlen, und je besser sie mit den Königen standen, desto verhaßter waren sie bei dem Volk, zumal bei den Sachsen. Der Krönungstag des Richard Löwenherz, Jahr 1189, machte diesem Hasse Luft. Der König hatte Juden und Weibern den Zutritt zu der Feierlichkeit verboten, weil man jene für Zauberer, diese für Hexen hielt. Da man aber in der Kirche von Westminster einige fremde Juden erblickte, entstand eine Schlägerei, welche schnell in einen Volksaufstand gegen die Juden ausartete. Die Häuser wurden erbrochen, geplündert, vielfach verbrannt, Richard's Bemühungen, Einhalt zu thun, waren vergeblich, bis erst in der folgenden Nacht, beim hellen Schein der Flammen, die Truppen siegten und Richard die Rädelsführer des Aufstandes verhaften ließ. Das Beispiel

in London ward aber in vielen anderen Städten nachgeahmt, am Schrecklichsten in York. Ein Theil der dortigen Juden erlag augenblicklich; ein anderer Theil, an seiner Spitze der reiche Jossen, rettete sich in das Schloß. Da sie wußten, daß der Befehlshaber sie verrathen wolle, ließen sie ihn nicht herein, gewannen aber die Besatzung zu ihren Gunsten. Jener wandte sich an den Statthalter, welcher in der Uebereilung seine Soldaten zum Sturm hinsandte und, als er den Fehler bereute, unter den Einflüssen des Fanatismus nichts mehr vermochte. Die Juden schlugen lange alle Angriffe zurück. Als sie keine Hoffnung mehr sahen, ermahnte ein Rabbi sie, sich alle dem Tod zu weihen. Alle Kostbarkeiten wurden den Flammen übergeben; Jossen tödtete seine Frau und fünf Kinder, ließ sich von dem Rabbi tödten und so folgte immer wieder Einer dem Andern. Die Leichname wurden von den minder Beherzten in der Nacht über die Brustwehr geworfen, um das Mitleid der Feinde zu erregen; man verhieß ihnen Gnade, ergriff aber die kaum Herausgekommenen und ermordete sie unter abscheulichen Qualen. Fünfhundert Hausväter mit ihren Familien waren also umgekommen; das Hypothekenarchiv in der Kirche zu York und alle Scheine vernichtet. Der König bestrafte die Stadt wegen seines Geldverlustes, aber die eigentlichen Räuber waren verschwunden. Nach seiner Rückkehr vom Kreuzzug traf er Anordnungen zu größerer Sicherheit der Juden: er bezeichnete Sicherheitsorte für ihre Schuldverschreibungen und Verträge, führte genaue Controlen über ihr Besitzthum ein und stellte zwei Juden als Vertreter der Judenschaft auf, mit dem Titel: Justitiarii Judaeorum. König Johann erweiterte ihre Handelsrechte (Jahr 1199), bewilligte ihnen ein geistliches Oberhaupt und befreite sie von allen Geleitszahlungen auf Reisen, wofür sie ihm 4000 Mark Silber bezahlten und wozu die Barone bitterböse sahen. Als die Juden sich hinlänglich an den Baronen angesogen hatten und der König in großen Nöthen war, ließ er die Juden verhaften, ihnen das vorhandene Vermögen abnehmen und durch die Folter es erpressen. Einem Juden in Bristol befahl er jeden Tag einen Zahn auszuziehen, bis er die verweigerten 10,000 Mark Silbers bezahle, und der Eigenthümer gab es erst nach dem siebenten Zahn heraus. Nachdem er die Reichsten beraubt hatte, gab er den Rittern noch die Londner Juden preis, wobei er nicht viel verlor. Während der Regentschaft Heinrich's III. stellte Pembroke diese Mißbräuche ab, ordnete in jeder Stadt eine Behörde zum Schutz der Juden an und ließ dieselben zur Erleichterung dieses Schutzes zwei Streifen Leinwand oder Pergament vor der Brust tragen. Die Einwanderung fremder jüdischer Waarenhändler ward gestattet, die Auswanderung nur mit besonderer königlicher Genehmigung. Stephan Langton, Bischof von Canterbury, wollte (Jahr 1218) die alten Concilienbeschlüsse auffrischen; das Kabinet schlug sie aber nieder. Pembroke's Tod änderte wieder diese günstige Lage. Der nun volljährige Heinrich III. stiftete, nachdem bereits Privatleute mit ähnlichen Unternehmungen vorangegangen waren, ein Convertitenhaus in London, wo man jüdische Täuflinge aufnahm und verpflegte; da man aber in England, trotz des Tadels von Päbsten und Concilien, den zur Kirche Uebertretenden das Vermögen abnahm, so ließen sich vornweg höchstens arme Juden taufen. Wider die Verläumdungen von Kindermord, Diebstählen, Münzfälschungen, Hostiendurchstechungen u. s. w. wirkten die Juden endlich gegen eine Summe Geldes die Verordnung aus, daß künftig nur die erwiesenen Verbrecher bestraft und verbannt würden. Je weniger der König mit dem Parlament ausrichtete, desto höher stiegen seine Forderungen an die Juden, an Einzelne und an die ganze Judenschaft: 60,000, 30,000, 20,000, 5000 Mark Silber, — solche Summen wurden in wenigen Jahren hintereinander von ihm erhoben; die Nachlassenschaften alle, deren Erben außer Landes waren, zog der König an sich, ebenso die Geldstrafen alle behufs der Lösung des Rabbinerbannes. Die Verweigernden oder Flüchtigen wurden theils gefoltert, theils vogelfrei erklärt. Die maßlosen Geldforderungen des Königs, welchen gegenüber die Juden ohne Zweifel auch nur durch schlechte Mittel das Nöthige aufbringen konnten, hörten nicht eher auf, als mit seinem Tode. Sein Sohn Eduard erließ 1275 ein neues Judenreglement, übergab

ihre ganze Gerechtsame dem Hofrath und machte nähere Bestimmungen über die Zuläßigkeit freier Hantierung und Grunderwerbs. Allein im Princip ward nichts geändert und Eduard preßte die Juden aus als König, wie als Prinz. Angeberei und Verbrechen waren im Schwang, daneben beförderte er die Bekehrungsanstalten. Endlich im J. 1290 befahl er plötzlich, ohne irgend einen uns bekannten Anlaß, daß sämmtliche Juden nach Ablösung ihrer Geschäftsverbindungen das Land unter sicherem Geleite verlassen sollten. Sie waren also ausgesogen, daß er kaum mehr einen Gewinn von ihnen ziehen konnte, und so schifften sich 15 — 16,000 Juden am 9. Oktober ein, ohne daß wir wissen, wohin sie ihre Zuflucht nahmen. England war ihrer ledig, bis Cromwell ihnen stillschweigend wieder Einwanderung gestattete.

Nachdem der Muhammedanismus mit Hülfe der schwer mißhandelten Juden den größten Theil der pyrenäischen Halbinsel erobert hatte und die Juden in dem maurischen Reiche eine so günstige Stellung eingenommen, ward auch in den christlich gebliebenen Theilen der Halbinsel ihre Lage eine weit erträglichere; denn die christlichen Fürsten erkannten es als ein Gebot der Selbsterhaltung, ihre verbliebenen jüdischen Unterthanen nicht noch weiter in die Arme der Mauren zu drängen. So geschah es, daß die Verordnungen der westgothischen Könige gegen sie zwar nicht förmlich aufgehoben, aber auch nicht mehr vollzogen wurden. Man hatte bei den steten Kämpfen der Fürsten und ihrer Ritter gegen die Mauren schon gar keine Zeit mehr, darauf zu achten, und da die Juden nun beinahe noch die einzigen Kaufleute waren, welche dem spanischen Handel Leben gaben und Hülfsmittel zum Kriege verschafften, mußte auch die Geistlichkeit über den neuen Aufschwung der jüdischen Bevölkerung vielmehr froh seyn. So findet man denn bald wieder zahlreiche Gemeinden in den großen Städten Cataloniens, Arragoniens, Navarra's, Leons, Alt- und Neucastiliens, und endlich Portugals; ja, die Juden wurden allmählich wieder so angesehen und mächtig, besonders unter Alfons, daß sie bis in die höchsten Kreise der Gesellschaft und des Staates sich aufschwangen, und Pabst Gregor VII. sich zu Gegenvorstellungen veranlaßt fand. Alfons hatte eine jüdische Maitresse von außerordentlicher Schönheit; der Hof bediente sich der Juden gerne als Finanzverwalter (Almoyarif) und Aerzte, und Juden gelangten sogar in den Besitz von Kirchenpatronaten. Das Gesagte gilt von sämmtlichen christlichen Provinzen der Halbinsel, auch von dem im Jahre 1181 gebildeten Königreiche Portugal; ein Unterschied tritt nur insoweit allmählich hervor, als die größere Entfernung vom maurischen Kriegsschauplatze das Interesse, die Juden zu schonen und zu gebrauchen, abnahm, so daß in Arragonien und Catalonien der geistliche Druck auf dieselben früher wieder beginnen konnte, als in Castilien und Portugal. In Arragonien und Catalonien lehnte sich die Christenheit auch an Frankreich an und theilte sie darum weit mehr die Entwicklung des dortigen Verfahrens gegen die Juden; die Grafen von Toulouse waren Vasallen der Könige von Arragon, bis die französische Herrschaft sich weiter ausdehnte und die kirchliche Reaktion gegen die Freiheit, welche christliche Sekten und Juden daselbst genoßen, wirkte auch herüber nach Arragonien. So erwachte denn hier zunächst der Bekehrungseifer, ehe die gesetzliche Maßregelung voranschreiten konnte, und der Eifer stieg mit dem Erfolg, als mehrere gelehrte Juden, wie Mose von Hueska (Jahr 1106) als Petrus Alphonsi das Christenthum annahmen und gegen das Judenthum schrieben.

Raimund von Pennaforte, Beichtvater Jakobs von Arragon, stiftete eine förmliche rabbinische Schule für christliche Theologen, um sie im Kampfe gegen die Juden zu üben (Jahr 1250). Aus ihr ging hervor der Verfasser des Pugio fidei (Jahr 1275), Raimund Martin, ein Dominikaner von mehr Gelehrsamkeit, als Geist, welcher mit jener Schrift alle Juden zu bekehren hoffte. Auch ward auf Befehl des Königs Jakob in Barcellona ein Religionsgespräch zwischen dem Dominikaner Paul und dem berühmten Rabbinen Mose Bar Nachman veranstaltet, bei welchem die rabbinischen Schriften censirt und Ausdrücke, welche das Christenthum beleidigten, gestrichen wurden. Am Blühendsten war der Zustand der Juden in Castilien, wo Alfons X. (Jahr 1258) sich der bedeu-

tendsten jüdischen Gelehrten bediente, um seine astronomischen Tafeln zu bearbeiten. Die Macht des Adels sank auf der pyrenäischen Halbinsel; ein Bürgerstand machte sich mehr und mehr geltend; etliche Fürstengeschlechter hatten sich weit über alle Familien des Landes erhoben, und der Begriff eines Reiches, wie in Deutschland, ging auch jenseits der Pyrenäen, wie in Frankreich und England, je länger, je mehr auf in der königlichen Macht. So bildete sich auch hier die Anschauung, daß die Juden ein Eigenthum des Königs seyen und eine besondere, dem königlichen Interesse dienende und den königlichen Schutz genießende Klasse von Landesangehörigen ausmachen. Sie hatten in allen großen Gemeinden eigene Gerichtsbarkeit, nur daß die Exekution der Landesjustiz anheimfiel. Sie besaßen das Recht, Grundeigenthum zu erwerben, obwohl das Streben, sie davon zu verdrängen, immer mächtiger wurde und immer mehr auf Wuchergeschäfte auch hier sie hindrängte. Ihre gesetzlichen Zinse betrug 20—25 Prozent. Sie durften Schulden halber nicht verhaftet werden. Die Aussage eines Christen galt dem schriftlichen Dokumente eines Juden gegenüber Nichts. Ihre Abgabe bestand in einem jährlichen Kopfgeld (juderia, Judensteuer) von 30 Gold-Denaren und floß in den königlichen Schatz; die Einziehung derselben besorgten die jüdischen Finanzminister. Gerade diese königliche Ausnahmestellung aber erweckte ihnen auch vielfachen Haß der Geistlichkeit, des Adels und des Volkes, so daß jede Gelegenheit, die Juden zu mißhandeln, je länger je mehr begierig ergriffen wurde. Auch hier sahen sich deßwegen die Könige veranlaßt, zu ihrem Schutze sie auf besondere, von den Kirchen entfernte Straßen und Stadtviertel zu verweisen, und in ihren Schriften alle für Christen irgend anstößige Ausdrücke streichen zu lassen. Besondere Judenmißhandlungen kennt die spanische Geschichte dieser christlichen Regierungen übrigens erst, seit die päbstlichen Bullen und Beschlüsse der versammelten Geistlichkeit und Cortes immer dringender die alten Beschränkungen der Juden forderten: so die entsetzliche Verfolgung in Navarra vom Jahre 1328, so die Verfolgung von Toledo um die Mitte des 14. Jahrhunderts, die von Burgos und Valladolid um 1380 bis 1390, in Folge deren Don Juan I. sich genöthigt sah, den Juden die Erkenntniß über Kriminalsachen zu nehmen, ihre Steuer zu erhöhen, Kriegslasten auf sie zu werfen, mehrere alte Gesetze gegen ihre Zulassung als Aerzte, Apotheker, Ammen u. s. w. anzunehmen, sie in keine Aemter mehr einzusetzen und die Kapitalschulden um ein Drittel zu vermindern. Dabei blieb er jedoch ihr Gönner und erklärte sie für unverletzlich. Sein unglücklicher Sturz vom Pferde bei Alkala ward als ein böses Omen auch für seine Schützlinge ausgelegt, und sein 11jähriger Sohn, Heinrich III., kam unter eine Regentschaft, welche viel zu schwach war, den ausbrechenden Sturm zu unterdrücken. Zu Sevilla brach er im Jahre 1391 los: der Erzbischof eröffnete durch seine Predigten in der Kathedrale das Trauerspiel und der Pöbel folgte seinem Ruf; die Unruhen wurden gedämpft, die Dämpfung rief neue hervor, Plünderung und andere Schandthaten wechselten mit Strafen, bis ein allgemeiner Sturm die ganze Judenstadt vernichtete und von 7000 Familien die eine Hälfte erschlagen war, die andere durch die Taufe sich rettete. Dem Beispiel von Sevilla folgten sodann die größten Städte Spaniens, Cordova, Toledo, Valencia, Mallorca, Barcellona u. A. 200,000 retteten sich durch die Scheintaufe; viele Tausende waren erschlagen, viele wanderten nach den Raubstaaten mit ihren Schätzen und ihrer Gelehrsamkeit, und während in Portugal sie eine Zeitlang noch kräftigen Schutzes genossen, war in Spanien mit diesem Sturme ihr Loos entschieden. Sie waren keines Schutzes mehr sicher und man ließ ihnen bei den Bekehrungsversuchen mehr und mehr nur noch die Wahl zwischen der Kirche und dem Tod. Vincenz Ferrer, der gefeierte Anführer der Geißelbrüder, vermehrte in seinem frommen Eifer ihr Unglück und veranlaßte im Jahre 1413, in Gegenwart des Pabstes Benedikt XIII. (Peter von Luna), ein Religionsgespräch zwischen dem getauften Juden Josua aus Lorka (Hieronymus à Santa-Fé) und vielen Rabbinen; da die Verhandlungen nicht die gewünschte Wirkung hatten, schritt der Pabst zur Gewalt, welche Martin V. durch mildere Bullen wieder beseitigte (Jahr 1417). Eine andere Folge dieses Religionsgespräches war ein

großer Federkrieg für und wider das Christenthum, darin sich besonders Paulus von Burgos hervorthat, welcher nicht nur seine früheren Glaubensgenossen von allen Ehrenämtern zu verdrängen, sondern sogar die, gleich ihm während der Verfolgung Uebergetretenen, dem Verdachte der Treulosigkeit auszusetzen, sich nicht entblödete. Und so beginnt mit seinen Angriffen ein ganz neuer Abschnitt in der Geschichte der spanischen Juden; da von nun an die öffentliche Aufmerksamkeit und Verfolgung sich noch weit mehr gegen die sogenannten Neuchristen, als gegen die verbliebenen Juden richtete. Das Loos jener Unglücklichen ward ein noch weit schrecklicheres, als das der Andern; denn es umspann sie von nun an immer genauer und immer unerträglicher ein Netz der Spionage und Denunciation, welches weit lähmender und desperater wirkte, als alle offene Beschimpfung und Mißhandlung der verbliebenen Juden.

Die Maßregelung der Neuchristen (auch Maranos genannt, weil nicht nur Juden, sondern auch Mauren sich vielfach zur Scheintaufe gezwungen sahen; diejenigen Mauren, welche gleich einem Theil der Juden bei ihrem Bekenntniß aushielten, nannte man innerhalb des katholischen Spanien Moriscos) brachte unter Ferdinand und Isabella die Inquisition nach Spanien mit all' ihren geheimen und öffentlichen Jammerscenen, und erst von den Neuchristen aus griff sie auch nach den Juden. Allein die Flucht gewährte Sicherheit davor; aber sie gelang nicht immer und das Mißlingen führte desto gefährlicher in die Arme der Inquisition. Viele entflohen nach der Türkei, welche sie mit offenen Armen aufnahm und wo sie zum jüdischen Bekenntniß zurückkehrten. Aber auch in Spanien selbst kehrten sie großen Theils, sobald sie sich der Beobachtung entziehen konnten, zu jüdischem Cult und Brauch zurück und trotzten den Gefahren der Inquisition. In der unmittelbar vorangehenden Zeit schützten Heinrich IV. und Don Juan II. die vom Pöbel Verfolgten noch nach Kräften, wogegen unter Alfons die Verfolgung in Sevilla von Neuem ausbrach (Jahr 1465), da die Neuchristen und Juden gegen die Empörer es mit dem Könige hielten; ebenso in Cordova und anderen Städten Castiliens, bis der Herzog von Medina Sidonia darüber Herr ward und die Räuber und Mörder bestrafte. Da trat Isabella als Königin kräftig auf und Alles schien sich zum Heil zu wenden. Isabella hatte an den Verfolgungen kein Wohlgefallen, die Ordnung ward hergestellt und viele Neuchristen kehrten zum Judenthum zurück. Aber die Geistlichkeit und ihr Gemahl Ferdinand siegten über den Sinn der Königin. Alfons von Godeja, Prior des Dominikanerklosters zu Sevilla, setzte (Jahr 1477) seinen Vorschlag zur Errichtung der Inquisition durch; Pabst Sixtus IV. erließ eine Bulle zu ihrer Einführung, und ungeachtet alles Widerstrebens der Königin und einer öffentlichen Protestation der Juden, ja sogar der Cortes, ward das furchtbare Tribunal zu Sevilla eröffnet. Ein Verhaftbefehl erging (Jahr 1480), um aller verdächtigen oder schuldigen Neuchristen sich zu bemächtigen, und bald sah Sevilla in seinen Mauern mehr Gefangene als Einwohner der großen Stadt. Man hat sich schon darüber gewundert, daß die Inquisition in Castilien früher denn in Arragon eingeführt ward, und Castilische Städte haben um diesen Ruhm gestritten; aber einerseits hatte Ferdinand vermöge der Verfassung in Castilien es leichter, durchzudringen, als in Arragon, da hier der Adel noch mächtiger und die Zahl der Neuchristen, in Folge der vielen Verfolgungen, noch weit größer war; andererseits schien in Castilien, wo die Juden noch nicht so erdrückt, sondern noch in den höchsten Stellen und Reichthümern waren, die Gefahr, welche eigentlich das Geheimniß der Einführung der Inquisition ausmacht, die Gefahr, daß das Judenthum die christliche Bevölkerung mehr und mehr judaisiren und kein christlich katholischer Staat sich bilden könne, weit größer, daher denn Sixtus ausdrücklich erklärte, ein großes Verlangen zu haben, daß die Inquisition gerade in Castilien eingeführt werde. Die Städte, welche in Spanien vorzüglich bigott waren und mit der Geistlichkeit dem mit den Neuchristen und Juden enge verbundenen Adel gegenüber standen, waren darum auch die Burgen der Inquisition, indessen die von ihr Verfolgten Anfangs noch

sicher zu seyn meinten, wenn sie in die Besitzungen des hohen Adels, der Herzoge von Medina Sidonia, des Marquis von Cadiz, des Grafen von Arcos u. s. w. flüchteten, wo sie offen aufgenommen wurden. Allein die Macht des Adels war vorüber. Doch fand sich sogar in Sevilla Anfangs zur Einrichtung der Inquisition nicht einmal die kleine Zahl von Leuten zusammen, welche sich für die nöthigen Funktionen hergeben wollten. In Arragon waren die vornehmsten Beamten am Hofe Söhne von Neuchristen: der Sekretär des Königs, Gonzalez, der Protonotar, der Vicekanzler de la Caballeria, der Großschatzmeister Gabriel Sanchez gehörten zu ihnen. Viele andere Neuchristen hatten Töchter, Schwestern, Verwandte der höchsten Mitglieder des Adels zur Ehe genommen und durch ihren Reichthum einen Einfluß erlangt, welcher sich bis nach Rom erstreckte. Es ist erwiesen, daß die vornehmsten Arragonier Geld zusammengeschossen, um die Ermordung des ersten Inquisitors, Peter Arbues, zu veranlassen. Die Verfolgung, welche dieser Mord nach sich zog, traf den ganzen Adel. In den drei ersten Klassen desselben gab es kaum eine Familie, welche nicht wenigstens den Schimpf erlitten hätte, irgend einen der Ihrigen beim öffentlichen Autodafé in der Kleidung der Büßenden ausgestellt zu sehen. Diese Verbindung der Juden oder Neuchristen mit dem Adel Spaniens war für den König — und diese Vermischung von Judenthum und Christenthum für die Kirche eine so bedenkliche, stets wachsende Erscheinung, daß wir uns wohl vorstellen können, wie Menschen, welche im Fanatismus erzogen waren, die Anwendung fleischlicher Waffen für kirchlich-politische Zwecke für erlaubt hielten, wie, da sie die Macht in Händen hatten und das Durchgreifen mittelst derselben für höchste Zeit, wohl auch Anfangs für leichter erachteten, als der Erfolg lehrte und die Consequenz hernach forderte, — dazu kommen konnten, zu diesem die Menschheit entehrenden Verfahren zu greifen. Als auf den ersten Verhaftbefehl Sevilla's Mauern sich in jener ungeheuren Menge mit Schuldigen und Verdächtigen gefüllt hatten, erschien ein Gnadenedikt, — denen die Absolution zu ertheilen, welche zuverläßige Reue zeigen, alle ihnen bekannte Schuldige angeben und ihre Entdeckung nicht verheimlichen. Endlich wurden 27 Punkte aufgesetzt, welche als Kennzeichen eines Rückfalls in's Judenthum betrachtet werden sollten. Man hoffte wohl damit rasch durchzudringen; allein die Kerker füllten sich nun nur noch mehr und das Tribunal konnte mit Einzelverhören und Einzelaburtheilungen nicht mehr fertig werden; es ging nun haufenweise. So wurden in Sevilla schon im Jahre 1481 268 Juden von den Flammen verzehrt, 2000 in der nächsten Umgegend, 79 schmachteten auf Lebenszeit im Kerker, 17,000 wurden gegeißelt oder sonst gestraft. Man baute endlich vor der Stadt einen von Quadersteinen umgebenen Richtplatz, der viele Menschen faßte, welche durch die das Mauerwerk umgebenden Flammen langsam von der Hitze erstickt wurden. Das Auswandern nahm zu, aber es ward zu den Hauptverbrechen gezählt. Der Pabst sprach Viele frei und suchte die Inquisition zu mildern, weil das eigene Werk denn doch gar zu große Dimensionen annahm. Aber unter dem neuen Großinquisitor Thomas von Torquemada (Jahr 1485 — 1492) schwanden alle Hoffnungen der Bevölkerung. Man errichtete noch vier Unterinquisitionen und die Angeklagten wurden zu Tausenden hingeopfert. Die Rabbinen wurden mit einem Eid verpflichtet, die heimlichen Juden unter den Neuchristen anzugeben; auf Verschwiegenheit stand die Todesstrafe. Wem die Auswanderung nach der Türkei oder ein glücklicher Kauf der Absolution beim römischen Stuhl mißlang, der unterwarf sich der Kirchenbuße, um bessere Zeiten abzuwarten. Darunter waren Edelleute, Geistliche sogar, deren Manche des Judenthums überwiesen, den Flammentod erlitten. Die größten Schätze gingen theils für Absolutionen nach Rom, theils heimlich nach der Türkei. Die besten Arbeiter, der eigentliche Bürgerstand und die Blüthe des Adels waren eingekerkert, des Vermögens beraubt, hingemordet; Schlösser und Burgen, Fabriken und Kaufhallen, Höfe und Werkstätten standen leer; Ackerbau, Handel und Gewerbe standen stille; aber die Kirche hatte kolossale Reichthümer gesammelt und in Strömen von Blut von der Schuld des Neuchristenthums sich rein gewaschen; der König hatte die mächtigsten Adelsfamilien des Landes gelichtet und ge-

beugt und als den allerchristlichsten König, als Ferdinand den Katholischen, sich erwiesen. Dennoch war die Arbeit nur erst halb gethan: Als ob die Schatten der Gemordeten aus ihren Gräbern wieder auferstünden, trat das Gespenst des Neuchristenthums immer wieder vor seine Henker und zeigte, daß Glaubensmeinungen und religiös-nationale Sitten und Gebräuche durch Gewalt nicht auszurotten seyen. Torquemada und Ferdinand gewannen wenigstens die Ueberzeugung, daß alle ihre Gewaltsmittel nicht ausreichten und nur die sogen. Verbrecher, nicht aber das Verbrechen des heimlichen Judenthums, vertilgten, so lange noch die verbliebenen Juden im Lande lebten und immer wieder Reiz und Gelegenheit zur heimlichen Gemeinschaft boten, so lange die Neuchristen nicht durchaus katholische Luft im ganzen Lande athmeten. Die Vertreibung der verbliebenen Juden aus Spanien schien deswegen der consequente Schluß dieser einmal eröffneten kirchlich-politischen Tragödie. Allein dieser Schluß schien, so lange die Mauren noch die Herrschaft von Granada besaßen, und Maßregeln, welche die im ganzen Lande noch ansäßigen Juden auf das Aeußerste trieben, den Mauren wieder Thüre und Thor in den katholischen Landen öffnen konnten, allzu gewagt, als daß Ferdinand ihn unternehmen mochte. Die Juden selber mochten sich diese Rechnung gar wohl machen; sie wußten, daß Granada ihr eigenes Bollwerk sey, und sie hielten, wie Ferdinand, dieses Bollwerk noch für allzu mächtig. Daher konnte noch im Jahre 1484 einer ihrer bedeutendsten Männer, Don Isaak Abarbanel, ausgezeichnet sowohl durch Gelehrsamkeit, als Reichthum, es wagen und Ferdinand es wünschen, daß er das Finanzministerium übernahm; ja, er gewann einen Einfluß, daß er als Torquemada's ebenbürtiger Gegner dem König zur Seite stand. Da fiel Granada im Jahre 1491 unerwartet in Ferdinand's Hände, und als die spanische Fahne und das Kreuz auf der Alhambra glänzte, rief der König aus: „Welchen würdigen Dank kann ich gegen Gott bezeugen, daß er mir zu diesem Siege verhalf und diese Stadt mir unterwarf? Ich werde ihm sicher den dankbaren Sinn zeigen, wenn ich das Volk Israel zum Gehorsam bringe, entweder werde ich es zum Christenthum nöthigen oder aus meinem Lande jagen!" So erließ denn der König am 31. März 1492 das Edikt, daß sämmtliche Juden binnen vier Monaten das Land räumen müssen, ohne jedoch Gold und Silber mitzunehmen. Mit Entsetzen vernahmen die Betroffenen den furchtbaren Befehl und Abarbanel eilte auf die Kunde davon in das Kabinet des Königs, warf sich mit Flehen und Thränen dem König zu Füßen, versprach im Namen seiner Glaubensgenossen, sich die strengsten kanonischen Einschränkungen gefallen zu lassen, wenn sie nur in dem Lande ihrer Geburt, ihrer Vorfahren, ihres Stolzes seit Jahrhunderten bleiben dürften, und bot ihm 30,000 Dukaten. Da begann der König zu wanken; aber in diesem Augenblicke eilte auch Torquemada in das Kabinet und hielt Ferdinand und Isabellen das Kruzifix entgegen mit den Worten: „Judas hat seinen Herrn für 30 Silberstücke verkauft; Eure Majestäten wollen ihn für 30,000 Dukaten verkaufen, — hier ist er! — nehmen sie ihn und verkaufen sie ihn!" Es war entschieden. Ihren Grundbesitz konnten sie verkaufen, jedoch nicht für Geld, sondern höchstens für Wechsel und Tauschartikel, und bei der Kürze der Zeit gingen die größten Besitzthümer für kleine Reiseartikel, — ein Haus für einen Esel, ein Weinberg für einige Ellen Leinwand u. s. w. in christliche Hände über. Ihre beweglichen Güter sollten sie mitnehmen können; aber wie Weniges vermochten sie zu retten auf eine solche Reise! Allen mitleidigen Christen wurde es ausdrücklich untersagt, einem Juden Hülfe zu leisten, wenn die Zeit verstrichen sey, und wer nach derselben noch im Lande betroffen werde, unterliege der Todesstrafe. Prediger verfolgten die Unglücklichen noch mit ihren Bekehrungsanträgen; aber nur Wenige ließen durch die Liebe zur Heimat und die namenlose Noth, welche ihrer wartete, sich bewegen; sie folgten ihren Lehrern, welche ihnen zuriefen: „Kommet, stärken wir uns in unserem Glauben und in der Lehre unseres Gottes vor der Stimme der Lästerer und dem tobenden Feinde! Läßet man uns leben, so leben wir, und tödtet man uns, so wollen wir umkommen; aber nimmer unsern Bund entweihen und unser Herz abwendig machen, sondern wandeln in dem Namen

Gottes unseres Herrn!“ Abarbanel selber schreibt: „Und so zogen wir aus, unfähig zum Widerstand; 300,000 Fußgänger, jung und alt, mit Frauen und Kindern, an Einem Tage, aus allen Reichen des Königs. Wohin der Geist sie zu gehen trieb, gingen sie, und ihr König zog ihnen voran: Gott war an ihrer Spitze. Der Eine rief aus: Gott gehöre ich an! und der Andere widmete dem Herrn seine Kraft. Einige gingen nach Portugal und Navarra, aber bitteres Leid, schweres finsteres Unglück traf sie überall, Raubgier, Hungersnoth und Pest. Einige begaben sich auf's Meer und suchten in den Wogen einen Pfad, um hier dem Uebel zu entrinnen und sicherere Sitze sich zu suchen, aber auch hier folgte ihnen das traurige Geschick. Viele verschlang das Meer, Viele gingen durch Brand unter, welcher in den Schiffen auf den Meereswogen entstand.“ Es war der 9. Ab, der verhängnißvolle Tag der Verbrennung des Tempels unter Titus. Am folgenden Tage, am 3. August, schiffte Columbus sich ein, die neue Welt zu entdecken, und während die Inschrift seines Hauses in Catanea lautet: „Ferdinandus, expugnator Granata, expulsor Judaeorum,” lauten die Worte eines jener Unglücklichen (Josef ha Cohen) in seinem Geschichtswerk hierüber: „Daß es wissen die Kinder Israels, was sie von jenem Lande erduldet; denn Tage werden kommen!“

Juan II. von Portugal gestattete 80,000 Juden gegen Erlegung eines Kopfgeldes von 8 Goldstücken in dieser schrecklichen Noth einen Aufenthalt von 8 Monaten, wogegen jeder länger Verweilende in die Sklaverei sollte verkauft werden! Als die Zeit vorüber war, zogen die Wohlhabenderen ab, die Armen wurden Sklaven oder Christen. Sein Nachfolger Emanuel ließ die Sklaven wieder frei, gebot ihnen jedoch, sich zu entfernen. Aber der König von Spanien ließ Emanuel keine Ruhe, bis auch hier der gleiche Auswanderungsbefehl mit viermonatlicher Frist erlassen ward, wozu Emanuel allerdings schon bei seiner Vermählung sich schriftlich hatte verpflichten müssen. Es war im Jahre 1495. Dieselben Auftritte erneuten sich; als aber die Juden hier länger säumten, entriß man ihnen alle Kinder unter 14 Jahren und schleppte sie zur Taufe, schenkte sie an Christen, versandte sie nach neuentdeckten Inseln und fragte nicht nach ihrer schändlichen Behandlung. Viele Juden gaben daher ihren Kindern den Tod. Viele von den nach Afrika geflüchteten Juden kehrten trotz aller Gefahr zurück, weil man sie dort, wenn sie nicht zahlen konnten, nicht zuließ, und bequemten sich zur Taufe, aber diese und die Zurückgebliebenen blieben im Herzen Juden, und als im J. 1506 Mehrere bei der Passahfeier betroffen wurden, fiel das Volk über die neuen Christen jener Gegend her, plünderte ihre Habe, übergab sie, selbst wenn sie die Crucifixe umfaßten, den Flammen und mordete so über 2000 Personen. Viele wanderten in die neuentdeckten Kolonien bald gegen, bald mit Willen der spanischen Könige. Unter Karl V. von Deutschland (in Spanien Karl I.) machten die Neuchristen Anerbietungen auf Duldung; aber sie wurden auf Antrag des Cardinals Ximenes zurückgewiesen, und die Verfolgungen dauerten fort, auch unter Philipp II. und III.; wogegen mit dem Abfall der Niederlande sich ihnen dort eine Zuflucht öffnete. Philipp IV. beendigte im J. 1629 die Leiden der unglücklichen Neuchristen, deren großer Theil, um Juden bleiben zu können, in Kellern und anderen unterirdischen Räumen ihr Leben gefristet hatten. Die Portugiesen verfolgten die Juden aber auch in ihren ostindischen Kolonieen, wo sie ein eigenes jüdisches Fürstenthum oder Vasallenstaat gegründet haben sollen, und lösten dasselbe auf. Diese jüdischen Kolonisten begaben sich in das Reich des Königs von Cotschin. Als die Holländer und später die Engländer die Oberhand gewannen, gelangten diese Juden Ostindiens alle wieder zu Ruhe und Wohlstand. Sie besitzen von der einstigen Heimath her die wichtigsten rabbinischen Schriften und richten sich nach spanischem Ritus.

Während in den westlichen Ländern die Stellung der Juden zu dem Oberhaupte des Staates eine persönliche verblieb, gewann sie im römisch-deutschen Reiche einen allgemeinen Karakter. In Frankreich, England, Spanien und Portugal gehörte der Jude dem jeweiligen Könige an, und damit war er weit mehr dem Wechsel per-

sönlicher Laune und Individualität unterworfen, während im römisch-deutschen Reiche nicht der Kaiser oder einer seiner Lehnsfürsten, sondern eben das Reich es war, welchem die Juden mit Leib und Gut als Eigenthum angehörten. Die Verfügung über ihr öffentliches Recht stand deßwegen auch nicht bei der einzelnen Person, sondern bei dem Reichshofgericht, und jeder einzelne Jude ward nur als Glied der ganzen Reichsjudenschaft behandelt und gerichtet. Sämmtliche Juden des Reiches heißen deßwegen in den Urkunden „servi camerae speciales", besondere Knechte der Reichskammer; diese hat das Recht, ihnen, so weit es ohne Verletzung anderer Rechte geschehen kann, Privilegien zu ertheilen, eine Gegend des Reichs zum Wohnort zu eröffnen, eine andere zu versagen, die Juden einer ganzen Gegend auf immer oder auf eine Zeit lang zu verpfänden, zu verkaufen, jedoch mit Vorbehalt des obersten Schutzes vor Mißbrauch und Gewalt. Die Juden sind darum auch unmittelbare Schützlinge des Reiches; jede Beeinträchtigung ihrer Rechte wird als Vergehen gegen das Reich angesehen und gehört zur Jurisdiktion des Hofgerichts. Hinsichtlich ihrer inneren Angelegenheiten jedoch hatten sie die Freiheit einer Corporation; sie konnten als Gemeinden sich constituiren, Gemeinden theilen oder verschmelzen, ohne daß irgend eine Auktorität sich einmischen durfte. Diese Stellung der Juden gewährte ihnen eine unendlich größere Stetigkeit und Sicherheit im Reiche, als in den westlichen Ländern möglich war; auch war das ganze Bewußtseyn der Eigenthümlichkeit offenbar einem ganzen Reiche gegenüber kein so knechtisches, wie gegenüber einzelnen Gewalthabern, dagegen war in dem einzelnen Falle die Erlangung der Justiz im römisch-deutschen Reiche häufig eine schwierigere und langsamere, und hatten auch die Juden es zu erfahren, wie bei der Schwerfälligkeit und Umständlichkeit des Reichsgerichtes die Streitsachen verschleppt und vertheuert wurden. Der Judenschutz ging von dem Kaiser unmittelbar aus und war in dessen Abwesenheit bei dem Erzbischof zu Mainz, welcher dafür den zehnten Theil des Judenschutzgeldes erhielt. Da aber jeder weltliche und geistliche Fürst sich das Recht auswirken konnte, Juden zu halten, und bei der Wichtigkeit, welche die Ausübung dieses Rechtes in großen und kleinen Verhältnissen gewähren konnte, immer mehrere von ihnen dieses Recht sich auszuwirken suchten, so kamen die Juden dadurch nicht nur in ein Verhältniß zum Kaiser und seinem Hofgericht, sondern auch zu den einzelnen weltlichen und geistlichen Ständen des Reiches. Sogar die Städte erwarben sich allmählich dieses Recht, und die Urkunden vieler zeigen sie im Besitze einer Judenstatthaftigkeit. Das Rechtsverhältniß der Juden ward dadurch ein sehr complicirtes: sie hatten es zu thun zu allernächst mit den Lokalbehörden und Gerichten der Reichsstadt oder des Reichsfürstenthums, darin sie ansässig waren; sodann hatte der Kaiser in manchen Fällen einzelne Fürsten oder Grafen des Reichs mit einer besonderen Jurisdiktion über die Juden belehnt; die oberste Instanz aber verblieb immer beim Kaiser selbst, und wenn diese auch durch das allgemeine Recht beschränkt war, so lautete die Fassung des Gesetzes denn doch dahin: „die Juden gehören mit Leib und Gut der Kammer an und sind in der Gewalt und den Händen der Kaiser, daß sie damit thun und lassen mögen, was sie wollen." Auch flossen die Judengefälle, so weit sie nicht ausdrücklich als Lehen oder etwa als eine verpfändete Krondomäne überwiesen wurden, in den kaiserlichen Schatz. Beides geschah sehr häufig; die Einnahme von der Judenschaft einer Stadt oder einer Gegend ward einem Lehen förmlich zugelegt oder etwa bis zur Abbezahlung einer dem Kaiser vorgestreckten Summe (für den Fall eines allgemeinen Sterbens oder einer Ermordung der Juden ihr Eigenthum noch als Pfand beigeschrieben) verpfändet; ein solcher Akt konnte aber nicht vollzogen werden, ohne die Genehmigung der Kurfürsten einzuholen, und bei der Verpfändung von Judengefällen wurde der Bürgerschaft der Stadt oder dem Reichsfürsten ausdrücklich zur Pflicht gemacht, die Juden bei ihren Rechten, Freiheiten und Gewohnheiten „ohne alle Gefährde" zu schirmen, und wird wohl auch ein Vogt beauftragt, über ihre Unverletzlichkeit zu wachen. Indessen sahen die Juden selten sich genöthigt, den kaiserlichen

Schutz in Anspruch zu nehmen. Reichsständen gegenüber, welche das Recht gehabt hätten, auf das Privilegium, Juden zu halten, auch wieder zu verzichten, d. h. ihre sämmtlichen Juden aus ihrem Gebiete zu entfernen, wäre die Anrufung kaiserlichen Schutzes eher zum Schaden gewesen, und ließ sich mittelst Befriedigung des Eigennutzes eines Fürsten oder Herrn, eines Kanzlers oder Bürgermeisters besser zum Ziele kommen; bei Pöbelaufläufen endlich, welche rasch losbrachen, aber bei der Verfassung des Reiches auch nicht lange anhalten konnten, wäre der kaiserliche Schutz doch zumeist zu spät gekommen.

Diese Stellung der Juden im Reiche war in Italien so ziemlich die gleiche wie in Deutschland; der Unterschied bestand nur in der Person des Pabstes statt des Kaisers, so weit dessen Recht zur Ertheilung von Lehen reichte. Die Juden hatten in Rom jedem neuen Pabste, sowie im übrigen Reiche jedem neuen Kaiser zu huldigen; die Huldigung geschah, während der Pabst in Procession zum Lateran zog, durch Ueberreichung einer Thorah und durch eine hebräische Anrede, welche der Pabst nicht verstand und durch eine den Juden eben so unverständliche lateinische Antwort erwiederte. Beim Einzuge eines Kaisers in Rom ward derselbe gleichfalls von den dortigen Juden vor dem Thore begrüßt.

Weniger bestimmt ist das Verhältniß der Juden in den Ostländern, wohin sie seit Otto's Siegen über die Heiden, nämlich nach Ungarn aus Italien, nach Polen aus Deutschland kamen. Sie erwarben sich auch in diesen Ländern Grundbesitz; sie standen unter dem Schutze der Könige und zugleich der Bischöfe, durften sich aber nur im Bereiche der Bischöfe ansiedeln, um des christlichen Schutzes besser zu genießen. In Schlesien, Böhmen, Mähren und Polen lebten sie noch freier als in Ungarn; sie hatten in Prag am Ende des ersten christlichen Jahrtausends sich durch Mitbekämpfung der Heiden ausgezeichnet und dafür die Erlaubniß zum Aufbau einer Synagoge erhalten.

Im ganzen Reiche waren die Juden von der byzantinischen Gesetzgebung her nach römischem Recht von Aemtern und Kriegsdiensten fast überall ausgeschlossen, im Sklavenhandel beschränkt, am Besitz christlicher Sklaven und somit am Ackerbau gehindert; in den Seestädten waren sie durch die Räubereien der Normannen vom Großhandel zurückgedrängt, dagegen besaßen sie innerhalb der Gränzen des Reiches, so weit nicht besondere Beschränkungen im Wege standen, vollkommene Freiheit, sich zu bewegen und ihre Religion ungehindert zu üben. Hiezu ward ihnen bei den damals noch so unruhigen Verhältnissen und ihrem beständigen Reisen gewöhnlich ein sicheres Geleite bewilligt, welches sie gern bezahlten; allmählich drang man ihnen dasselbe auch auf, wo sie es nicht mehr bedurften, erhob außerordentlicherweise einen Geleitszoll, später sogar oft ein Geleitsgeld, ohne etwas dafür zu leisten. Ein gleiches Sicherheitsgeleite erhielten sie bei öffentlichen religiösen Aufzügen, Trauungen, Leichenbegängnissen u. s. w., und der Lohn dafür verblieb allmählich als eine Steuer, als sie wiederum dessen nicht mehr bedurften. Ueberall, wo kein besonderes Privilegium im Wege stand, durften sie Gemeinden errichten und Häuser kaufen. Wie oben schon erwähnt, entstand um ihrer Sicherheit willen in Italien zuerst die Anordnung besonderer Straßen oder Viertel, eines sogenannten Ghetto; daher, wiewohl später auch in Deutschland und noch später in den östlichen Gränzländern die „Judengassen" und „Judenviertel." Bei der Ordnung ihrer inneren Angelegenheiten waren sie ganz selbstständig, so bei ihrer Gemeindeverfassung, bei der Wahl ihrer Vorsteher, Rabbinen und Gemeindediener, bei der Anlegung von Schulen, Krankenhäusern und anderen Gemeindeanstalten, beim Betrieb von Gewerben innerhalb ihrer Gemeinden als Bäcker, Metzger, Brauer, Schneider, Schuhmacher, Gerber, wogegen die entstehenden allgemeinen Innungen sie nicht aufnahmen und alle Gewerbe, bei welchen auch Christen hätten mitarbeiten müssen, wie die der Zimmerleute, Maurer, ihnen versagt blieben. Sie durften Synoden (hebräisch Waad) halten, und über fehlerhafte Mitglieder den Bann verhängen. Die älteste Sammlung deutschen Landrechts, der berühmte Schwabenspiegel, stellt im Wesentlichen folgende Ver-

ordnungen auf: Im Verkehr mit Christen ist der Jude dem Landesgesetz unterworfen. Den läugnenden Christen kann er nur durch einen Eid oder durch christliche Zeugen überführen; eben so aber bedarf auch der Christ gegen den läugnenden Juden jüdischer Zeugen. In Kriminalfällen wird der Jude dem Christen gleich gerichtet, so auch der Christ, der einen Juden erschlägt. Zur bloßen Begründung einer Anklage genügt der Judeneid nicht; der angeklagte Christ kann dem Juden einen Zweikampf anbieten. Es steht dem Juden frei, Alles, was ihm angeboten wird, zu kaufen, doch ohne Verheimlichung; auf wissentlichem Ankauf gestohlener Sachen oder Kirchengutes steht der Tod. Den Juden zum Christenthum zu zwingen, ist verboten; aber dem einmal Getauften steht der Rücktritt nicht frei. Christen sollen nicht bei Juden speisen, noch an ihren Festlichkeiten Theil nehmen; die Juden müssen sich an den Passionstagen in ihren Häusern halten. — In den nach den Kreuzzügen erlassenen landrechtlichen Verordnungen wird besondere Rücksicht genommen auf die durch die Kreuzzüge besonders gesteigerten Leihgeschäfte. Durch die oben genannten Ursachen darauf hingedrängt, lernten die Juden sie allmählich lieb gewinnen und ergaben sich ihnen um so mehr, als die Specialgesetze ihnen dabei Vorschub leisteten, und die sich in Schulden stürzende Kriegslust und Schwelgerei der Edelleute ihnen dazu die Hand reichten. Nach einer eine der ersten italienischen Handelsgesellschaften stiftenden Familie in Florenz nannte man allmählich alle zur Errichtung von Leihhäusern und anderen Wuchergeschäften privilegirten Juden „Caorsini", woraus der deutsche Kanzleistyl „Gewerzschen", „Kovertschen" ꝛc. machte. Die ersten Caorsini genügten dem Bedürfnisse nicht, und so bildeten sich allmählich immer mehrere solche Geschäfte in Italien und Deutschland, zumal der hohe Zinsfuß, nämlich 10—25 Procent, zuweilen 50, ja sogar 100, bei gesetzlichen Anleihen in Zeiten öffentlicher Verlegenheit auch weniger bemittelte Juden außerordentlich reizen mußte. Die Judengefälle bestanden in der ordentlichen Kopf- und Gewerbesteuer und in außerordentlichen Eintritts- und Huldigungsgebühren. Die Kopfsteuer betrug einen Goldgulden auf Weihnachten; die Gewerbesteuer $1/_{10}$ vom Ertrag des Gewerbes; das Eintrittsgeld war Gegenstand des Vertrags; die Huldigungsgebühr war eine Krönungssteuer an den Kaiser, öfters mißbräuchlich auch an Lehensfürsten; zu den Römerzügen entrichteten sie auch einen Beitrag; am Orte des Reichstages (einmal im Jahre) ward von ihnen eine Beisteuer zu den Kosten des Hofstaates gefordert, und mußten sie Betten für die Hofbedienten, Pergament für die Kanzlei, Kessel für die Hofküche uud 5 Gulden für jeden Beamten liefern, waren dafür aber von der Einquartierung frei.

Bis zu der Zeit der Kreuzzüge hatten die Juden in Deutschland zumeist Ruhe; ein Versuch Bischof Eberhard's von Trier, sie zur Taufe zu nöthigen, scheiterte an seinem plötzlichen Tode, welchen die Chroniken der Zauberei eines Juden zuschreiben. Aber die große Bewegung der Kreuzzüge, welche alle Interessen berührte, alle äußeren Verhältnisse erschütterte und alle Gemüther in Gährung versetzte, mußte den Juden auch in Deutschland verderblich werden. Bosheit, Habsucht und Religionseifer vermengten sich einmal um das andere, um, unritterlich genug, über wehrlose Menschen herzufallen, um sie zu morden oder zum Christenthum zu zwingen. So die Horden eines Gottschalk und seiner Genossen auf dem Zuge durch Trier; ohne Aussicht auf Rettung tödteten die Juden ihre Kinder, um sie dem Christenthume zu entziehen, sprangen ihre Frauen und Jungfrauen, besorgt um ihre Ehre, mit angebundenen Steinen in die Mosel und gelang es nur einem kleinen Theile in die Burg des Bischofs zu entkommen, welcher sie zur Taufe zwang. Von Trier aus aber verbreiteten sich dieselben Auftritte bald durch alle Rheinstädte, und auf gleiche Weise wüthete die vom Grafen Emico geführte Rotte am Main und an der Donau bis nach Ungarn hinein. Der Sturm kam theils zu unerwartet, theils versäumte Erzbischof Rothard von Mainz seine Pflicht als kaiserlicher Judenbeschützer. Heinrich IV. dagegen entzog ihm zur Strafe die Einkünfte seines Bisthums, erklärte auf dem Reichstage zu Regensburg alle Zwangstaufen für ungültig, verschaffte den beraubten Juden, so viel er noch konnte, ihr Eigenthum

zurück und ließ die Bürger zu Mainz schwören, den Juden kein Leid mehr geschehen zu lassen. Freilich — die Menge von Menschenleben, welche in allen Gauen Deutschlands in kürzester Zeit hingeopfert worden war, konnte er nicht zurückgeben und die Jammerklagen darüber, welche in allen Synagogen erschollen, nicht stillen; nicht einmal die Angst der Ueberlebenden, was in diesen stürmischen Zeiten die Zukunft auch ihnen noch bringen möchte? So wanderten denn viele Juden nach Schlesien, Mähren und Polen, wo ihre Gemeinden zu erstaunlicher Größe anwuchsen. Auch in Jerusalem hatten Ritter des ersten Kreuzzugs gegen die Juden gewüthet (den 15. Juli 1099), sie Alle in eine Synagoge getrieben und sodann mit derselben verbrannt. — Es waren noch genug Opfer für den zweiten Kreuzzug in der Rheingegend zurückgeblieben; so fiel im Jahre 1146 der Mönch Rudolf, während er zum Zuge gegen die Saracenen aufforderte, auch über die Juden her; doch entflohen diesmal die meisten dem Blutbad nach Franken und Schwaben, besonders nach Nürnberg; Bernhard von Clairvaux verwies Rudolf in ein Kloster und Konrad III. schärfte den Reichsschutz der Juden auf's Neue ein; Pabst Eugen III. aber sagte den Kreuzrittern und Pilgern Erlaß ihrer Judenschulden zu. — Minder blutig waren die Vorbereitungen zum dritten Kreuzzuge im Jahre 1188, da Kaiser Friedrich bei Zeiten Vorkehrungen traf. Auch hatte sich mit den ersten zwei Kreuzzügen die ärgste Aufregung etwas gelegt und eine Menge Gesindel aus Deutschland verzogen, so daß auf längere Zeit hinein die Geschichte nur von kleineren, lokalen Verfolgungen berichtet: so zu Breslau (1226) wegen einer Feuersbrunst; in mehreren Orten Mecklenburgs (1225) wegen Durchstechung von Hostien; in der Mark (1243) an zwei Orten aus gleichem Grunde; in Frankfurt (1241) wegen Abhaltung eines jüdischen Knaben vom Uebertritt in die Kirche; im Jahre 1261 brandschatzte der Erzbischof Ruprecht von Magdeburg die Juden daselbst um 60,000 und die zu Halle um 100,000 Mark Silber, wogegen der Magistrat von Halberstadt seine Juden gegen den Erzbischof schützte. Gegen das Ende des 13. Jahrhunderts tauchten aber wieder mit besonderer Stärke Gerüchte auf, daß die Juden Christenkinder morden, und erregten neue Verfolgungen. Friedrich II. forderte daher ein Gutachten der Theologen ein, ob irgend ein Religionsgesetz die Juden dazu bewegen möchte, und als dieß verneint wurde, ließ der Kaiser die Klagen unberücksichtigt. Späterhin wiederholten sich diese von allen Seiten. So verjagte deshalb (1288) Bern alle Juden aus seinem Gebiete, mußte sie aber unter dem Schutze der kaiserlichen Waffen wieder aufnehmen. Eben deßwegen verbrannte man in München 180 Juden mit dem Haus, wohin man sie zusammengetrieben hatte. Ebenso geschah es an vielen anderen Orten. An der Spitze der schwersten Verfolgung jener Zeit stand ein Edelmann Namens Rindfleisch, mit dem Vorgeben, von Gott gesandt zu seyn, um diese blutgierigen Feinde der Christen von dem Erdboden zu vertilgen; er zog von Ort zu Ort, mit seinen rohen Horden entsetzliche Ausschweifungen begehend, ganze Gemeinden niedermetzelnd und niederbrennend; so in Würzburg, Mergentheim, Nürnberg, Neumarkt, Rothenburg, Bamberg und vielen anderen Orten; Regensburg schützte seine Juden für Geld und verlangte vom Propheten ein Zeichen seiner Mission. Etwas später traten ähnliche Scenen wieder in den Rheingegenden, in Sachsen und Thüringen ein. Kaiser Albrecht that dagegen, was er konnte; aber er vermochte nicht genug gegen den Fanatismus des Volkes; und ein Jahr nach seinem Tode erschlugen die Bewohner von Fulda alle Juden der Stadt, 600 Köpfe. Besser ging es ihnen unter Heinrich VII. aber desto schlimmer wieder unter Ludwig dem Baiern, trotz dessen Gegenbemühungen. So unternahm im Jahre 1337 ein Bauer Namens Armleder mit seinen rohen Haufen einen förmlichen Kreuzzug gegen die Juden in den Rheinstädten, bis der Kaiser ihn gefangen nehmen und hinrichten ließ. Im J. 1346 warf sich der Zug der Flagellanten auf die Juden zu Frankfurt, bis sie nach schrecklichem Gemetzel und furchtbarer Feuersbrunst zurückgeschlagen wurden. Ebenso eine Judenverfolgung von Seiten gemeinen Raubgesindels im Jahre 1347 zu Krems und Stain in Oesterreich, welche mit dem Erhängen der Rädelsführer schloß. Aber alles

dieses brachten die Drangsale der nächsten Jahre in Vergessenheit, als die Pest fast in ganz Europa wüthete und man nun die Juden beschuldigte, durch Vergiftung der Brunnen sie verursacht zu haben. Es war, als wären die verblendeten Leute und ihre Richter rasend geworden. So wurden in Basel alle Juden, deren man habhaft wurde, in einem großen Faß dem Rhein übergeben und dasselbe oben angezündet; ihre Kinder behielt man zurück und erzog sie als Christen. In Constanz wollte man sie zum Christenthum zwingen; als aber einer der Getauften das Haus über seinem Kopfe anzündete und aus den Flammen heraus rief: „Ich sterbe als ein guter Jude!", wurden vierzig andere Häuser gleichfalls in Asche gelegt. In anderen Städten der Schweiz wurden alle Juden gerädert und enthauptet. In Straßburg weigerte sich der Magistrat, unschuldig Blut zu vergießen; so zwang der Pöbel sie zur Abdankung und die neuen Bürgermeister verbrannten sogleich 2000 Juden auf dem Markte und schenkten deren Eigenthum den armen Handwerkern. In Speier, Worms, Ulm, Mainz zündeten die Juden sich selbst die Häuser über dem Kopfe an, um lieber von eigener Hand zu sterben und ihre Habe nicht den Feinden zu lassen; die Flüchtigen von ihnen fanden in Heidelberg und Sinzheim Schutz. Von da wanderte der Wahnsinn nach Thüringen, so daß z. B. allein in Erfurt 3000 Juden erschlagen wurden. Eben so ging es in Franken, in den Donauländern und bis nach Schlesien hinein. Alle Schutzbriefe des Kaisers, alle Erlasse des Pabstes dagegen blieben wirkungslos. In Weißenfels in Sachsen wurde im J. 1368 eine ganze Versammlung von Rabbinen, trotz ihrem sicheren Geleite, von einigen Edelleuten theils getödtet, theils ausgeplündert. Im J. 1391 wurde an Ostern wegen ungebührlichen Angriffs des Judenpöbels auf einen die Monstranz tragenden Geistlichen die Judenstraße zu Prag gestürmt und ein furchtbares Blutbad angerichtet, worauf ähnliche Gräuelscenen in ganz Böhmen und Mähren folgten. Im Jahre 1407 gab zur Einäscherung der Judenhäuser in Krakau und zur Ermordung der meisten Juden die Beschuldigung, ein Christenkind umgebracht zu haben, Veranlassung. Kaiser Wenzel und Sigismund tilgten dabei entweder plötzlich die Judenschulden oder stellten wieder übermäßige Forderungen an ihr Vermögen. Im J. 1453 und in den folgenden Jahren wüthete der Franziskaner Capistran (s. d. Art.) gegen die Juden Schlesiens mit Plünderung, Brand, Folter und Mord wegen vorgeblicher Durchstechung der Hostien, und ließ König Ladislaus sich bewegen, in Böhmen und Mähren den Juden die Wahl zu stellen zwischen Taufe und Verjagung, während er ihre Kinder rauben und im Christenthum erziehen ließ; nach seinem Beispiel handelte sodann Ludwig X. von Bayern im Jahre 1455. Unter Friedrich III. wurden die Juden aus vielen Städten verwiesen, so aus Bamberg (1475), Passau (1476), Salzburg u. s. w.; unter Maximilian auch aus Nürnberg (1498), von wo sie zum Theil die nachher so bedeutende Gemeinde Fürth gründeten, zum Theil nach Frankfurt gingen, welches ihnen starken Schutz gewährte. Auf Nürnberg folgte unmittelbar Ulm und später (1519) auch Regensburg. Im Jahre 1493 verjagte man die Juden aus Mecklenburg. Im J. 1510 verjagte sie Erzbischof Ernst aus dem Judendorf bei Magdeburg und aus Halle. In Berlin wurden, weil ein Kesselflicker eine Monstranz mit vier Hostien gestohlen und an Juden verkauft habe, der Dieb mit glühenden Zangen gezwickt, sodann mit 30 Juden auf dem Markte verbrannt, worauf sämmtliche Juden des Landes verwiesen wurden. Aehnliche Schauspiele werden aus Ungarn berichtet. — Die ursprünglich zum Schutze der Juden gegebenen Verordnungen, daß sie in besonderen Straßen oder Vierteln wohnen, daß sie einen spitzen Hut (nach der Verordnung einer Kirchenversammlung zu Wien vom Jahre 1267) oder ein Abzeichen vor der Brust (nach der Kirchenversammlung zu Ravenna im im J. 1326) tragen sollten (in Venedig ein gelber Hut, in Florenz ein gelber Fleck auf dem Obergewand), richteten nur desto mehr die Aufmerksamkeit auf die Juden und verfehlten bei dem Fanatismus jener Zeiten ihren Zweck.

Bei dieser ganzen Kette von Mißhandlungen der Juden in Deutschland ist indessen wohl zu bemerken, daß nur bei ganz wenigen derselben deutsche Fürsten und ihre Re=

gierungen betheiligt waren, daß es Verfolgungen des Pöbels waren, welche zumeist ebenso rasch vorüber gingen, als sie gekommen waren, daß, wenn die Behörden sie nicht verhinderten oder die Hülfe zu spät kam, nur in den wenigsten Fällen eine böse Absicht oder wenigstens rohe Gleichgültigkeit ihnen vorgeworfen werden kann, daß auch die Geistlichkeit in Deutschland unendlich gerechter und milder gegen die Juden verfuhr, als es bei der Willkürherrschaft in den westlichen Ländern geschah. Das bestehende Recht in dem römisch-deutschen Reiche und die Theilung der Gewalten statt der Centralisirung der Macht in der Person der englischen, französischen, spanischen und portugiesischen Könige, ließ die Juden denn doch nicht zu einem solchen Spielball der Laune und zu einem Gegenstand systematischer Maßregelung werden. Einzelne Anläufe von Kirchenversammlungen oder Päbsten in Italien und Deutschland, sowie in den östlichen Ländern des Reiches, gleiche kanonische Bestimmungen, wie in Frankreich und Spanien, durchzuführen, hatten wenig Erfolg. Als der oben genannte Pabst, Peter von Luna, die alten Conciliengesetze aufzufrischen versuchte, hob sein Gegenpabst, Martin V., dieselben nicht nur auf, auf mildere Aussprüche früherer Vorgänger sich berufend, sondern erklärte derselbe sich, entsprechend dem Gesuch einer zu Forli gehaltenen Rabbinensynode, im Jahre 1419, gegen alle Beeinträchtigung der Freiheiten der Juden. Als Eugen IV. die alten Conciliengesetze wieder hervorsuchte, und im Jahre 1434 die Kirchenversammlung zu Basel allen Verkehr zwischen Christen und Juden vernichten und Bekehrungsanstalten nach dem Geiste jener Zeit einführen wollte, verblieb es bei den Verordnungen und Beschlüssen ohne eine sichtbare Wirkung. Angriffe auf den Thalmud und andere heilige Bücher der Juden, wie sie in Frankreich schon Ludwig der Heilige im größten Maßstabe begonnen hatte, traten in Deutschland und Italien erst zu Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts und auch da höchst unbedeutend hervor. Als Eugen IV. einen solchen Angriff unternahm und den Thalmud verdrängen wollte, brachte eine Rabbinenversammlung zu Tivoli ihn zur Zurücknahme dieses Beschlusses, so daß es nur zu einer Streichung mehrerer antichristlichen Stellen desselben im Jahre 1490 in Mailand kam. Als im Jahre 1510 Johann Pfefferkorn, ein getaufter Jude zu Cöln, den Kaiser zur Verbrennung des Thalmud im ganzen Reiche bewegen wollte und die Niedersetzung einer Prüfungscommission veranlaßte, scheiterte das Ganze an den Bemühungen des berühmten Reuchlin.

Dagegen haben sich auch die Juden Deutschlands, mit wenigen Ausnahmen, über eine ziemlich niedere Stufe der Bildung bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts herein nicht erhoben. Sie waren von Jugend auf gewöhnt, sich als ein besonderes Wesen im Staate zu betrachten, ihr Inneres zu verstecken, ihr Vermögen zu verhehlen, vor Gewalt sich zurückzuziehen, Hohn und Schmach zu erdulden, und in der Vermehrung ihres Geldes und der äußeren Uebung ihrer Religionsgebräuche ihr Glück zu suchen. Auch ihre Religionslehre blieb eine verschrumpfte. Die italienischen und noch mehr die polnischen Juden befleißigten sich rabbinischer Gelehrsamkeit; aber auch ihnen fehlte jene höhere Bildung und jenes geistige Streben, welches mehrere Perioden des französischen und spanischen Rabbinismus so glänzend auszeichnete; die Anregung, welche die Juden Italiens und Polens durch die Vertreibung spanischer und französischer Rabbinen und deren Einwanderung in Italien und Polen erhalten hatten, blieb doch mehr eine äußerliche und beschränkte sich in ihren Wirkungen auf eine Masse von Gelehrsamkeit. Aus dem Stagniren der Geisteskräfte erfolgte bei den Juden im ganzen Reiche Abgeschmacktheit in ihren Unterhaltungen, Reimereien, Spielen, Gebeten und Erbauungsbüchern und eine Abstumpfung, welche sie einerseits unempfindlich machte gegen die kleineren Mißhandlungen ihrer Umgebung, andererseits auch in dem kleinlichsten Lebensberuf gefangen hielt. Der Uebermuth der Straßenbuben, welche ihnen die Bärte rupften, sie mit Koth bewarfen und ihr „hepp, hepp!" nachriefen; der der Edelleute, welche sie duzten und zu allerlei herabwürdigenden Diensten zwangen; der Hohn, welchen ihnen der Fleck auf den Kleidern oder der spitze Hut u. dergl. verursachten; entehrende Gebräuche, z. B. die

Sitte zu Worms, alljährlich zwei, drei Tage nach einander in Gegenwart des mit Kuchen und Wein sich labenden Magistrats der Reihe nach eine Roßmühle zu ziehen und sich dabei peitschen zu lassen, bis sechs oder acht Malter Korn gemahlen waren; selbst die Nöthigung von Seiten manches Pfaffen in Italien, am Sabbath in die Kirche zu gehen u. dergl., für das Alles stumpfte die Gewohnheit sie ab; aber die Masse derselben lebte auch nur als Trödler, Marktfahrer, Hausirer, Spieler, Gaukler, Stegreifdichter, Possenreißer dahin; die ernsteren suchten ihr Brod als arme Schächter, Kalligraphen, Hauslehrer, Rabbinen; über dieses Niveau erhoben sich einerseits nur die Wenigen, welche zu großen Geldgeschäften sich aufschwangen, andererseits noch Wenigere, welche als Gelehrte innerhalb ihrer Synagoge gefeiert wurden.

6) Die Stellung der Juden bis zur Gegenwart. — In dieser Lage befanden sich die Juden, als der Protestantismus seinen Sieg über den Katholicismus errang, als die Reformation das Licht des Evangeliums wieder auf den Leuchter stellte gegenüber den kirchlichen Satzungen, welche es verdunkelt hatten, und mit diesem wichtigsten Akte persönlicher Freiheit jeder anderen Freiheit die Bahn brach. — Die Wirkungen jenes Sieges traten indessen, wie es nicht anders seyn konnte, nur allmählich, nur unter fortgesetzten Versuchen der Finsterniß, das Licht wieder zu trüben und zu verdunkeln, hervor, und diese Versuche entsprangen nicht bloß dem Schooße der alten Kirche: Scholasticismus und Fanatismus erhoben auch in der evangelischen Kirche vielfach ihr Haupt, und die Juden hatten solche unevangelische Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit gleichfalls noch zu erfahren. Das Licht des Evangeliums war wieder ausgegangen in die Welt und die Welt empfand die Macht dieses Lichtes; aber daß es einging in die Welt, hineinleuchtete in Herz und Verstand, in die ganze Anschauung und das Leben des Volkes, und daß der neue Most auch seine neuen Schläuche sich schuf: — das konnte nicht das Werk eines Zeitalters, nicht die fertige Frucht auch jener außerordentlichen Periode seyn, welche den Sieg des Evangeliums entschieden hatte. Es kann uns darum in Wahrheit gar nicht befremden, daß auch die Stellung der Juden in der Christenheit während der ersten zwei Jahrhunderte nach der Reformation noch keine freundliche Erscheinung darbietet; ja, daß erst gegen die Mitte, erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, auch in diesem Verhältniß der Christenheit das Regen und Bewegen, das Gähren und Klären sich fühlbar machte. Es verhält sich damit ganz ähnlich, wie mit dem Hexenwesen. Beide — Judenthum und Hexenwesen erscheinen während der ersten zwei Jahrhunderte nach der Reformation, trotz alle Dem, daß allerdings die katholische Kirche weit schwerer noch gegen sie verfuhr, doch als eine wahre Schmach der evangelischen Christenheit, als eine große Demüthigung wider allen eitlen Selbstruhm, als ein zweifaches, augenscheinliches Zeugniß, wie viele Ursache wir haben, nicht rückwärts, sondern vorwärts zu schreiten, nicht zu den Füßen dieses oder jenes Kirchenlehrers, sondern einzig und allein zu den Füßen des Meisters uns zu setzen, und weder an dem Gedächtnißkram irgend einer Orthodoxie, noch an der einseitigen Verstandesarbeit einer Dogmatik uns genügen zu lassen, während das Herz, das Herz voll Gottesfurcht und Glauben und Liebe den wahren Theologen macht und nur ein edler, freier Geist über alten und neuen Pharisäismus sich zu erheben vermag. Wer zu dieser evangelischen Freiheit hindurchgedrungen, theilt alsdann auch nicht jene beschränkte, ängstliche Anschauung von der Erhaltung oder Umgestaltung kirchlicher und staatlicher Verhältnisse, sucht das Recht nicht nur auf der Seite der Gewalt, weder nach Oben noch nach Unten, erblickt die Wahrheit nicht nur auf einer Seite, sey es Rechts oder Links; gibt dem Kaiser was des Kaisers ist, aber um Gottes willen auch dem ärmsten, auch dem verachtetsten Nebenmenschen, was des Menschen ist, und erwartet das Heil der Welt nicht von äußeren Institutionen und Ceremonieen, sondern von der richtenden und umwandelnden Kraft der evangelischen Wahrheit. Das ist das Princip der Reformation; dieses Princip konnte tausendfältig verkannt und auch den armen Juden gegenüber verläugnet werden; dennoch war mit dem 16. Jahrhundert der Sieg

desselben entschieden, und thut es unaussprechlich wohl, zu sehen, wie das vornehmste Werkzeug dieser großen Entscheidung, wie Martin Luther, auch den Juden gegenüber, in seinem hellen, freien Geiste und seiner evangelischen Gesinnung dasselbe erkannt und ausgesprochen hat. Es ist noch nicht Alles in seinen Aussprüchen, wie es im 19. Jahrhundert möglich ist, denn auch die größten Menschen sind noch Kinder ihrer Zeit, und nur der Meister steht über aller Entwicklung: aber Martin Luther beschämt denn doch sehr viele gehässige oder beschränkte Aeußerungen und Maßregeln gegen die Juden selbst noch in der Gegenwart. Auch er hat noch einzelne Aussprüche, welche zeigen, daß er von der Härte seiner Zeit gegen die armen Juden noch nicht ganz frei war; aber seine Schrift vom Jahre 1523: daß Christus ein geborener Jude sey," verräth denn doch schon ganz den Geist und das Herz des großen Mannes. „Wir hoffen", sagt er, „daß man mit den Juden freundlich handelt und aus der heiligen Schrift sie weislich unterweise. — Wir sind nur Schwäger und Fremdlinge, sie sind Blutsfreunde und Brüder unseres Herrn. — Darum wäre meine Bitte und mein Rath, daß man säuberlich mit ihnen umginge und aus der Schrift sie unterrichtete, so möchten mehr Etliche herbeikommen. Aber nun wir sie mit Gewalt treiben und gehen mit Lügentheidingen um, geben ihnen Schuld, sie müßten Christi Blut haben, daß sie nicht stinken, und was des Narrenwerks mehr ist, daß man sie gleich den Hunden hält, — was sollen wir Gutes von ihnen schaffen thun? Item, wenn man ihnen verbeut, zu arbeiten und zu handieren und andere menschliche Gemeinschaft zu haben, da man sie zu wuchern treibt, — wie sollen sie das bessern? Will man ihnen helfen, so muß man nicht des Pabstes, sondern christliche Liebe an ihnen üben und sie freundlich annehmen, mit lassen werben und arbeiten, damit sie Ursache und Raum gewinnen, bei und um uns zu seyn, unsere christliche Lehre und Leben zu hören und zu sehen. Ob etliche halsstarrig sind? Was liegt daran? Sind wir doch auch nicht Alle gute Christen."

Also dachte man aber freilich in der katholischen nicht nur, sondern auch in der evangelischen Christenheit zumeist noch lange nicht. Ja, es ist bemerkenswerth, daß in einzelnen Kreisen derselben die Maßregeln gegen die Juden sich eher verschärften: z. B. gerade die Päbste, welche doch früher die grausamen Verfolgungen der Juden oft noch gemildert und abgekürzt hatten, nun selbst zu einem gehässigen Verfahren beitrugen, und auch einzelne, sonst evangelisch gesinnte Fürsten eine entgegengesetzte Härte gegen sie übten. Dagegen stellte derselbe Karl V., welcher als spanischer König die Barbarei auf der pyrenäischen Halbinsel verstärkte, im Jahre 1520 die Reichsjuden verfassungsmäßig unter den Reichsschutz, und erlaubte er ihnen einen höheren, als den allgemein üblichen Zinsfuß, mit der ausdrücklichen Erklärung, diese Ausnahme sey billig, weil die von allen Aemtern ausgeschlossenen und in ihrem Verkehr so beschränkten Juden sonst nicht leben könnten. Ebenso gestatteten ihnen alle die Kurfürsten und Stände des Reiches, welche nicht bereits gegen die Aufnahme der Juden privilegirt waren, fort und fort ihre verfassungsmäßige Stellung. Nur war es ein übler Umstand, daß diejenigen Stände, welche von dem Rechte, Juden aufzunehmen, Gebrauch machten, auch jederzeit auf dieses Recht wieder verzichten, d. h. ihre Juden ausweisen konnten. Die Zulassung und das Bleiben derselben ward dadurch trotz aller verfassungsmäßigen Stellung in Wirklichkeit ein Spiel der Laune und der Habsucht, und das um so mehr, je mehr die Bande des Reiches sich lockerten und die einzelnen Fürsten je länger je selbstständiger wurden. Es kam dahin, daß die Juden in den meisten Ländern des Reiches nur auf eine Frist von wenigen Jahren das Niederlassungsrecht erhielten, welches sie dann bei beiderseitiger Zufriedenheit je und je wieder erneuerten. Sie waren dabei außerordentlich gebunden, indem sie das Land ohne specielle Erlaubniß und Abgaben nicht verlassen und keinen Handelsvertrag schließen durften, und indem sie gleich dem Vogel auf dem Zweige sich nirgends recht seßhaft zu machen

wagten, denn sie waren dem nächsten Zufall preisgegeben und gewärtig, auswandern zu müssen, ohne noch zu wissen, wohin? Am Günstigsten innerhalb des Reiches war um diese Zeit ihre Stellung in Italien, da der Handel mit der Levante und der Umgang mit den eingewanderten, gebildeten Glaubensgenossen aus Spanien und Portugal eine größere Freiheit des Verkehrs und der Bildung mit sich brachte, und der Gewinn dieser freieren Bewegung auch den geistlichen und weltlichen Großen des Landes sich bemerklich machte. Unter dem Eindrucke dieser Bemerkung verloren die scharfen Maßregeln, zu welchen, wie gesagt, gerade im 16. Jahrhundert die meisten Päbste griffen, ihre Wirkung: während Paul IV. im Jahre 1555 die kanonischen Maßregeln erneuerte und die Abscheidung von der christlichen Bevölkerung vervollständigte, sie auch wieder zur Bekehrung drang, erweiterte Pius IV. (J. 1563) ihr Ghetto, erlaubte ihnen, Grundbesitz zu erwerben bis zum Werth von 1500 Dukaten und gewährte ihnen Handelsfreiheit. Pius V. hob diese Zugeständnisse wieder auf, verjagte sie (J. 1569) aus dem Kirchenstaat als „Spitzbuben, Kirchenschänder und Zauberer"; ließ sie aber, als er sah, welchen Nutzen die Ausgewanderten durch ihren Handel mit der Levante der Stadt Ferrara brachten, nun als „nützliche Bürger" wieder nach Rom, Ancona und Avignon. Während Gregor XIII. mit seinen Bekehrungsanstalten sie quälte, war Sixtus V. ihnen günstig, wogegen Clemens VIII. die alten Beschränkungen erneuerte. Im Jahre 1540 wurden die Juden aus Neapel und Sicilien verjagt, da Karl V. sich hier nicht gebunden fühlte, wie in Deutschland; die Verjagten retteten ihren Wohlstand theils nach der Türkei, theils nach Venedig, Florenz, Pisa, Livorno und der Lombardei. Pabst Julius III. hatte den Thalmud auf den Scheiterhaufen gebracht; nach seinem Vorbilde sorgten Paul IV., Pius V. und Clemens XIII. noch weiter für die Vertilgung der Exemplare; allein ihr Eifer nutzte nur den Druckereien, welche das Verlorene wieder herstellten. Das Tridentinum schenkte dem Thalmud das Leben und verordnete nur die Auslassung einiger antichristlichen Stellen; desto eifriger vervielfältigte man den unverstümmelten Thalmud in Polen.

Die Geschichte der Juden in Deutschland blieb während des 16. und 17. Jahrhunderts eine höchst unerquickliche, sie hatten unter dem Einflusse der geschilderten Reichsverhältnisse so ganz und gar den Karakter des Schachers angenommen, daß die Vorstellung, ein Jude sey auch noch zu etwas Anderem fähig, denn zu einem Geldmäkler oder Trödler, eigentlich ganz abhanden gekommen war. Fürsten und Herren schienen kaum einen anderen Gebrauch von den Juden zu kennen, als von einem Schwamme, welcher den Erwerb der christlichen Bevölkerung auffaugen und in der Hand der Gewaltigen wieder in ihre Taschen fließen lassen sollte, um ausgedrückt und leer alsdann wieder bei Seite gelegt oder unter dem Hasse der Ausgesogenen zertreten zu werden. Darüber war aber auch alle Ahnung abhanden gekommen, daß dieses Volk es sey, von welchem der Heiland der Welt ausgegangen, oder wenn man sich dessen noch erinnerte, sah man in ihm nur die Nachkommen derer, welche den Herrn gekreuzigt hatten, und meinte man noch ein Gotteswerk zu thun, wenn man den Fluch: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!" an diesen Nachkommen vollziehe. Diese traurige Anschauung war seit Jahrhunderten stereotyp geworden, so daß schon ein sonderlicher Geist und ein sonderliches Herz dazu gehörte, um unter der Judasgestalt des Volkes auch die Messiasanlagen zu ahnen und dieser Bevölkerung, in welcher das Zöllner- und das Pharisäerthum sich zu Einem Bilde vermählt zu haben schien, mit der Liebe Christi zu begegnen. Darum finden wir auch im 16. und 17. Jahrhundert in den verschiedensten Theilen Deutschlands sie in den unerquicklichsten Zuständen und einer Reihe der traurigsten Auftritte preisgegeben. Markgraf Georg von Brandenburg hatte einen Hofjuden in Berlin Namens Lippold, welcher bei ihm ungefähr das gleiche Amt bekleidete, wie Menecier 200 Jahre zuvor bei Karl V. von Frankreich. Der Neid und der Aberglaube der Bevölkerung vermochte lange Nichts, um den reichen und gewaltigen Juden zu stürzen, bis im Jahre 1571 die Anklage auf Zauberei das Ziel erreichte: die Folter brachte ihn zu den

unsinnigsten Geständnissen; so ward er an 10 Orten der Stadt mit glühenden Zangen gezwickt, auf dem neuen Markt mit vier Stößen gerädert, sein Körper theils verbrannt, theils stückweise in den Straßen aufgehängt, sein Vermögen von den Gerichtskosten fast gänzlich verschlungen; auf die persönliche Klage der Wittwe und ihrer Kinder beim Kaiser Maximilian in Wien erfolgte Nichts, als daß der Kaiser einen Bericht vom Kurfürsten forderte. Ja, der Kurfürst jagte nun alle Juden aus seinem Lande, von wo sie nach Böhmen, Mähren, Polen wanderten. Sachsen, Thüringen, Meißen, ließen nur wenige Juden für starke Gebühren zu; in den nördlichen Provinzen Deutschlands gab es fast gar keine Gemeinden. In der Pfalz, Württemberg, Braunschweig und anderen kleineren Landen und Reichsstädten war der Aufenthalt der Juden abhängig von der Willkür der Fürsten und Obrigkeiten oder dem gebotenen Preise und darum reich an Wechsel. Die stärksten deutschen Gemeinden waren in Frankfurt, Worms, Speier nnd anderen Städten der Rheingegend, wo sie meist nach besonderen Reglements gehalten wurden. Wohl die bedeutendste Judengemeinde hatte schon damals Frankfurt: die Judenstättigkeit in Frankfurt verpflichtete die Juden, sowohl dem Reiche, als der Stadt den Eid zu leisten, ihr Privatvermögen ohne Rückhalt anzugeben, auf der Messe ein Kennzeichen zu tragen, an Feiertagen der Christen nur in ihrer Straße zu bleiben, sich der Anwesenheit bei öffentlichen Schauspielen u. s. w. zu enthalten, keine christliche Dienstboten zu halten, bei etwaigem Abzug die Liquidation ihrer Geschäfte dem Magistrat zu übergeben; sie untersagt ihnen eine andere Kopfbedeckung als die Kappe und nachmals eine andere Hutform, die Fische wo anders als auf dem Markt zu kaufen, die Association mit Auswärtigen, die Cession eines mit Christen geschlossenen Vertrags, das Ausleihen an Landleute, den Handel mit Waffen, das Ausschneiden; sie legt Fremden Bezahlung eines Quartiergeldes auf und sie enthält endlich polizeiliche Anordnungen in Betreff der Reinlichkeit, Rettungsmittel u. s. w. Wir haben an dieser Frankfurter Judenstättigkeit eines der besten Exempel von der damaligen Stellung der Juden innerhalb der Städte. Wir ersehen daraus, daß die Juden immerhin sehr beschränkt waren, daß aber die Laune und Willkür, von welcher die Hofjuden der großen und kleinen Herren abhängig waren, hier nicht walten sollte, sondern ein festes Gesetz; ja, noch mehr, daß auch die Beschränkungen theilweise wenigstens nur ein Ausfluß der Vorsicht waren zur Verhütung von Skandalen. Dennoch rief gerade der erneuerte Abdruck dieser Frankfurter Judenstättigkeit im Jahre 1613 einen solchen hervor. Ein im Aufstand gegen den Magistrat befindlicher Theil der Bürgerschaft benützte jenen Abdruck, um möglichst viele Genossen zu bekommen und dem Ganzen ein recht drohendes Aeußeres zu geben. Der Pfefferküchler Vincenz Vettmilch, der Schneider Gerngroß und der Schreiner Schopp an der Spitze des Pöbels, brachen am 22. August 1614 in die Judengasse ein und plünderten; die Juden suchten Schutz in der Stadt und am folgenden Morgen verscheuchten Truppen den Pöbel. Vettmilch aber erklärte ihnen frecher Weise, daß die Stadt ihnen den Schutz kündige, und zwang die kaiserlichen Delegirten und den Magistrat zu einer Erklärung, daß die Empörer unschuldig seyen. Die Juden forderten und erhielten freien Abzug und sicheres Geleite. Heiligthum und Eigenthum derselben ward schwer beschädigt. Die kaiserlichen Delegirten erneuerten nun auf viele Reklamationen hin die Achtserklärung, und es gelang endlich, Vettmilch zu verhaften, worauf er enthauptet und geviertheilt, die beiden andern auch hingerichtet und weitere Theilnehmer gezüchtigt wurden. Die Juden erlangten im März 1615 ein kaiserliches Mandatum poenale restitutorium, zogen unter Militärbedeckung mit Fahnen und Musik wieder ein, über der Pforte der Straße ward ein kaiserliches Wappen angeheftet mit den Worten: „Des Kaisers und des ganzen Reiches Schutz;" den Schaden von 175,919 Gulden ersetzte die Stadt, und der 20. Adar, der Tag der Rückkehr, blieb ein Festtag, benannt „Purim Vinz". Aehnliche Auftritte fanden beinahe gleichzeitig Statt in Worms. Die Bürger rotteten sich, nachdem der Magistrat die Verjagung der Juden verweigert, am Charfreitag 1615 zusammen und drohten ihnen mit Plünderung und

Tod, wenn sie nicht sogleich abziehen. Der Bischof, die Edelleute und der Magistrat wagten Nichts mehr gegen die Menge, und als die Juden abgezogen, ward ihre 767 Jahr alte Synagoge eingerissen und der Gottesacker verwüstet; nun erst langten die kaiserlichen Truppen an, die Rädelsführer wurden bestraft und die Juden zogen den 9. Januar 1616 wieder ein. In Polen traf im selben Jahr ein Aufstand der Kosaken gegen Wladislaus nicht nur die christliche Bevölkerung, sondern auch die Juden sehr hart, denn der Kosakenhetman Chmel richtete ein furchtbares Blutbad unter ihnen an. Ebenso ging es im Jahre 1654 den Litthauenschen Juden Seitens der einbrechenden Moskoviter. Johann Casimir und Johann Sobieski stellten in Polen und in der Ukräne die Verhältnisse der Juden wieder her; aber viele von ihnen waren indessen nach Oesterreich ausgewandert. Indessen waren sie auch hier vielfachem Wechsel unterworfen. Matthias Corvinus und Maximilian I waren sehr streng gegen sie, Ferdinand I. weniger; Maximilian II., Ferdinand II. und III. bewilligten ihnen wieder Handelsfreiheiten, doch durfte keiner auf dem flachen Lande wohnen, sie mußten gemeinsam für die Verbrechen Einzelner haften und starke Abgaben an die Geistlichkeit zahlen. Im Jahre 1670 aber gab bei einem Brand der Burg in Wien ein Angriff der Studenten auf die Judenstraße Anlaß, daß die Juden aus Wien und den österreichischen Erblanden vertrieben, ihre Synagogen in Kirchen verwandelt und ihre Straßen umgebaut wurden; wenige Hofjuden durften bleiben. Zwanzig Jahre später war daraus wieder eine kleine Gemeinde geworden in einer Vorstadt, welche mit Juwelen, Seide und Pferden handelte, gegen eine Summe von 400,000 Gulden an Kaiser Leopold. Ein Scherz von etlichen Dienern seines Hofjuden Samuel Oppenheimer gegen zwei Schornsteinfeger veranlaßte einen Auflauf des Pöbels; das Haus Oppenheimer's ward gestürmt, er und seine Familie retteten sich noch; kaiserliche Truppen schafften Ruhe; die Juden wurden nach Preßburg gebracht und die Rädelsführer hingerichtet; nach kurzer Zeit kehrten die wenigen Juden zurück. Maria Theresia schützte dieselben und auch in Böhmen und Mähren, wo die Juden bis zu 60,000 angewachsen waren, besserte sich ihr Zustand etwas. Doch war auch in der Judenordnung von 1755 ihnen noch verboten, sich an Sonn- und Feiertagen sehen zu lassen, und im Interesse der Proselytenmacherei gestattet, daß bei Kindern mit sieben Jahren schon die Verfügung über ihre Taufe nicht mehr bei den Eltern, sondern den Kindern stehen soll und bei gewaltsamer Taufe der Priester zwar um Geld gestraft werde, der Akt aber seine Gültigkeit habe.

Endlich bezeichnete das Toleranzedikt Joseph's II. vom Jahre 1782 auch den Juden gegenüber hier den Anfang einer neuen Zeit. Ein Jahrhundert früher schon trat der Umschwung ihrer Verhältnisse hervor in Preußen durch den großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm. Dieser eröffnete den um jene Zeit in Oesterreich verfolgten und verjagten Juden auf's Neue die Mark Brandenburg, von wo sie 1571 verjagt worden waren und in Oesterreich Aufnahme gefunden hatten, und so wanderten im Jahre 1670 die wohlhabenderen Judenfamilien aus Wien nach Berlin und anderen brandenburgischen Städten, Anfangs auf unbestimmte Zeit mit zweijähriger Kündigung, bald mit längeren Schutzprivilegien, Freiheit des Grundbesitzes, Gemeindewesens, Handels und Fabrikation. Friedrich III. gab im Jahre 1700 ein Reglement, welches allen Privilegirten zusammen ein Aversum von 1000 Dukaten auferlegte, den Nichtprivilegirten Geleitsgelder; für innere Angelegenheiten ward eine Commission niedergesetzt; Berlin erhielt eine Synagoge. König Friedrich I. schied strenge zwischen den Betteljuden und den fleißigen, rechtlichen Israeliten. Friedrich Wilhelm I. begünstigte ihre Industrie, belastete sie aber mit allerlei widerrechtlichen und sonderbaren Auflagen (Abnahme seiner wilden Schweine bei Jagden, Beiträge zur Besoldung des Probstes von Berlin). Friedrich II. kümmerte sich ebenfalls nur um ihre Industrie. Er gab ihnen 1750 ein Generalprivilegium, vermöge dessen ihre Rechtsangelegenheiten den Städten und Justizbehörden, ihre Schutzsachen einem Direktorium zugewiesen wurden. Der große Friedrich konnte noch Maßregeln treffen, daß die Juden sich nicht vermehren

sollen, indem er das Privilegium einer Familie nur auf einen Leibeserben übergehen ließ, falls solcher 1000 Thaler baares Vermögen habe, und neue Juden nur zuließ, wenn sie 10,000 Thaler mitbrächten; alle zünftigen Handwerke verbot er ihnen, den Grundbesitz beschränkte er auf wenige Häuser in den Städten, fremde Juden wurden hart behandelt, und diejenigen einheimischen, auf welche kein Privilegium überging, mußten das Land meiden. Wenn man ein Kind im Lande verheirathete, war die erste Pflicht, für 1500 Thaler inländische Manufakturwaaren zu exportiren, beim Erwerb der Privilegien mußte man für 300 Thaler Porzellan aus der königlichen Fabrik nehmen und exportiren! Indessen nahmen unter den also beschränkt Gehaltenen äußere Bildung und Wohlstand zu. — Der Umschwung der Zeit gab sich außerhalb des Reiches zu erkennen in der erstmaligen Zulassung der Juden in Rußland durch Peter den Großen, wenn sie auch 1745 auf einige Zeit von Elisabeth wieder hinausgedrängt wurden; ferner durch erneuerte Zulassung in England, durch ihre günstige Aufnahme in den Niederlanden, in Dänemark, in Hamburg; durch ihre Kolonisationen in Nordamerika und Brasilien, ganz besonders aber durch die günstige Thätigkeit, welche im Laufe des 18. Jahrhunderts auch unter den deutschen Juden sich fühlbar machte und womit sie ihren Glaubensgenossen anderer Länder gegenüber das im Mittelalter Versäumte hereingeholt haben. In England geschah die erneuerte Zulassung der Juden unter Cromwell, zwar nicht durch eine förmliche Aufhebung der einstigen Ausweisungsakte, wohl aber war die Aufnahme, welche im Jahre 1654 die Deputation der portugiesischen Juden aus Amsterdam (an ihrer Spitze der berühmte Manasse von Israel) bei ihm fand, so ermuthigend, daß sie als eine stillschweigende Genehmigung betrachtet werden durfte und eine allmähliche neue Niederlassung in England zur Folge hatte. Im Jahre 1663 bauten sie unter Karl II. wieder eine Synagoge in London, und als nun auch deutsche und polnische Juden folgten, bildete sich neben der portugiesischen auch eine deutsche Gemeinde daselbst. Das Parlament indessen wich bis zum Jahre 1723 aller und jeder Behandlung ihrer Sache aus; sie galten als Fremde und konnten demnach kein Grundeigenthum erwerben; endlich aber gab die Länge der Zeit ihnen den Karakter von Eingeborenen und stand ihrer Anerkennung als Landeskinder Nichts mehr im Wege, als die Formel des Eides: „auf den wahren Glauben eines Christen." Da erließ das Parlament von 1723 ihnen diese Formel, jedoch nur für diesen Zweck, und gab ihnen die Genehmigung, als Landeskinder Grundeigenthum zu erwerben. Eine vom Ministerium im Jahre 1753 eingebrachte Bill zur Naturalisation aller drei Jahre in Großbritannien ansäßigen Juden, ging nur im Oberhause durch. — Von besonders großer Bedeutung ward für den äußeren und inneren Aufschwung der Juden ihre Begünstigung in den Niederlanden. Sie datirt, wie wir oben schon bemerkten, von dem Abfall derselben von der spanischen Herrschaft. Die Gemeinsamkeit der Leiden schloß zu Anfang des 17. Jahrhunderts auch den Juden die errungene Freiheitsstätte auf; auch waren die unternehmenden, weithin in Verbindungen stehenden spanischen und portugiesischen Kaufleute dem jungen Handelsstaate von nicht geringem Werth. Der Religionsunterschied sollte daher keinen Einfluß üben auf das Recht, und Amsterdam, Rotterdam, Antwerpen und andere Seestädte nahmen die Vertriebenen mit offenen Armen auf. Mit diesem äußeren Aufschwunge jüdischer Gemeinden aber, wie er unter diesen Verhältnissen in's Leben trat, ging Hand in Hand auch ein geistiger, eine wissenschaftliche Thätigkeit, ein die engen rabbinischen Schranken durchbrechendes, geistiges Leben, welches seine gefeierte Spitze in Baruch Spinoza fand und auf das Judenthum in Deutschland und Polen befruchtend einwirkte. Von den Niederlanden aus gingen jüdische Niederlassungen nach Hamburg, nach Dänemark und nach Schweden, fanden daselbst freundliche Aufnahme, und Hamburg insbesondere ward einer der vornehmsten Horte jüdischer Verfolgten. Von den Niederlanden aus ging auch Schutz und Begünstigung der Juden nach den überseeischen Kolonieen. Wir sahen oben schon, daß die Verfolgungen der Inquisition den ersten Anlaß zu ihrer Auswanderung in die kaum erst entdeckte neue

Welt im Westen und nach den ostindischen Küsten- und Inselgegenden gegeben hatten Allein auch dahin reichte der Arm des Fanatismus; Frankreich verschloß ihnen die nordamerikanischen Kolonieen, Spanien und Portugal verfolgten sie, so weit ihre Schiffe reichten. Da folgte der Aufschwung der niederländischen Schifffahrt und Kolonisation und öffnete den Juden theils ganz neue Kolonieen, theils verdrängte sie den spanischen Einfluß in bereits gegründeten. Selbstständige jüdische Niederlassungen in Brasilien und anderen Gegenden Südamerika's im Laufe des 17. Jahrhunderts erhielten sich nicht in die Länge. Dagegen kamen die Juden zu großer Wohlfahrt und Bedeutung in der holländischen Kolonie Surinam; ferner auf Jamaica; in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts kamen sie unter holländischer Begünstigung nach New-York und erfreuten sich auch noch unter englischer Herrschaft hier der gleichen Gunst. Für die Auswanderung europäischer Juden nach Nordamerika ward sodann besonders wichtig ein Regierungserlaß Georg's II. von England vom Jahre 1739, wornach alle seine Unterthanen, welche sieben Jahre in den amerikanischen Kolonieen ansäßig wären, sobald sie den Eid leisteten, und zwar die Juden mit Hinweglassung der christlichen Formel, in jeder Beziehung für Einheimische gelten sollen.

Von den Kolonieen sollte auch die völlige Umwandlung der Stellung der Juden innerhalb der Christenheit ausgehen; Nordamerika sollte das Zeichen zur Emancipation derselben geben und Nordamerika konnte es geben, weil es nicht erst tausendjährige und noch ältere Staats- und Kirchenverhältnisse zu beseitigen hatte, sondern von Grund aus neue Verhältnisse für Staat und Kirche schuf. Mit dem Jahre 1783, als England die Unabhängigkeit der nordamerikanischen Freistaaten anerkennen mußte, war auch jedes Hinderniß, welches den Juden unter englischer Oberhoheit noch im Wege gestanden hatte, beseitigt und traten diese in die vollkommene Religionsfreiheit der übrigen nordamerikanischen Staatsbürger ein; einige Staaten blieben zwar Anfangs noch hinter den übrigen zurück und hielten an der früheren Nichtbefähigung der Juden zum Staatsdienste fest, im Jahre 1822 aber ließ auch der letzte jener zähen Staaten, Maryland, seine Einwendungen fallen. Die wichtigsten Judengemeinden in der Union befinden sich in den Staaten Massachusets, Rhode-Island, Connecticut, New-York, Maryland, Virginien, Süd-Carolina, Pensylvanien. Die bedeutendsten Synagogen und Schulen hat New-York, Philadelphia, Charlestown, Richmond. — Von Nordamerika aus fand die Judenemancipation den Eingang zunächst in Frankreich. Ehe sie daselbst ausgesprochen ward, waren vorbereitende Schritte vorangegangen, welche bereits den Umschwung der Zeit bezeichnen. Der unglückliche König Ludwig XVI. hatte in seiner Güte den Leibzoll, welcher die Juden dem Vieh gleichstellte, im J. 1784 aufgehoben; zwei jüdische und zwei christliche Gelehrte, Horwitz und Berr, Thierry und Gregoire (Pfarrer, nachher Bischof von Blois, 1831 gestorben), hatten ihre Stimme erhoben für eine würdigere Stellung der Juden in Frankreich, und Gregoire hatte bereits einen Entwurf zu ihrer Emancipirung ausgearbeitet. Da brach die Revolution von 1789 aus; Gregoire als Deputirter der Nationalversammlung von Nancy, begleitet von Isaak Berr, welchen seine Glaubensgenossen in Nancy dazu abgeordnet hatten, erflehten den Schutz der Nationalversammlung für die damals am Rhein mißhandelten Juden, und dieser ward nicht nur sogleich gewährt, sondern kurz darauf dekretirt, daß alle bisher auf französischem Gebiet ansäßige Juden von nun an in alle Rechte eines Franzosen eingesetzt seyn sollen; ja, im Jahre 1791 ward jeder den französischen Bürgereid leistende Jude für einen ächten Franzosen erklärt. Die Wirkung war die erfreulichste; das Einleben in die Theilnahme an allen politischen und bürgerlichen Verhältnissen, das Ablegen all' der traurigen Eigenthümlichkeiten, welche die Absonderung, Beschränkung und Mißhandlung vieler Jahrhunderte ihnen aufgeprägt hatte, konnte erst nach einiger Zeit seine Wirkung äußern, und es war die Aufgabe der folgenden Jahrzehnte, des halben Jahrhunderts, auch in anderen Richtungen die wohlthätigen Früchte der Revolution erst zu zeitigen; aber das Heilsame der Maßregel trat

denn doch schon mit dem Beschluß und der ersten Vollziehung derselben deutlich genug hervor: die 80,000 Juden, welche im Laufe des 17. u. 18. Jahrh. allmählich wieder Eingang und Duldung in Frankreich gefunden hatten, wußten die Wohlthat, welche ihnen geworden, hoch zu schätzen und bewiesen es mit der That, daß sie in Frankreich nun als in einem Vaterland zu leben und für dieses Vaterland auch zu sterben vermögen; Viele von ihnen traten mit Begeisterung unter die Fahnen der Armee, Viele erwiesen sich als die nützlichsten Staatsdiener. Der Versuch, Napoleon von der Nothwendigkeit einer theilweisen Zurücknahme ihrer Emancipation, von der Nothwendigkeit einer erst noch stufenweisen Heranbildung derselben für die Bewilligung der Rechte und Freiheiten eines französischen Staatsbürgers zu überzeugen, gelang nicht; Napoleon wollte indessen die Mißstände der jüdischen Bevölkerung heben und sie selbst sollten das Werkzeug dazu seyn. So berief er den 30. Mai 1806 eine Versammlung jüdischer Notabeln des ganzen Reiches, welche unter dem Vorsitz des Abraham Furtado und in Gegenwart dreier kaiserlicher Commissarien 12 Fragen beantworten sollten: 1) Ob die Juden mehrere Frauen heirathen dürfen? 2) Ob die Ehescheidung statthaft und ob sie rein religiös sey, also dem französischen Gesetz widerspreche? 3) Ob Juden sich mit Christen verheirathen dürfen? 4) Ob die Juden die Franzosen als Fremde ansehen? 5) Was das jüdische Gesetz im Verhalten gegen Andersdenkende fordere? 6) Ob die französischen Juden Frankreich völlig als ihr Vaterland betrachten? 7) Wem die Ernennung der Rabbinen zustehe? 8) Was deren Amt sey? 9) Ob ihre Gewalt bloß auf Herkommen beruhe? 10) Ob manche Gewerbe den Juden verboten seyen? 11) Ob Wucher gesetzlich erlaubt sey? 12) Ob Wucher gegen Fremde erlaubt sey? Die Versammlung beantwortete diese Fragen in fünf Sitzungen dahin: 1) Die Monogamie ist gesetzlich (mit Berufung auf den berühmten nordfranzösischen Rabbinen Gerschon im 11. Jahrhundert, welcher die Leviratsehe als mit der europäischen Monogamie unverträglich abgeschafft hatte); 2) die Ehescheidung ist nur mit Bewilligung der Landesgerichte giltig; 3) die Verheirathung zwischen Christen und Juden ist nicht verboten; 4) die französischen Juden sind Brüder der Franzosen; 5) ein Unterschied im Verhalten findet nicht Statt; 6) sie sehen Frankreich als ihr Vaterland an; 7) die Form der Rabbinenwahl ist unbestimmt; 8) den Rabbinen steht keine Macht zu; 9) ihr Einfluß gründet sich auf Herkommen; 10) kein Gewerbe ist verboten; 11) und 12) jeder Wucher ist verboten und schändlich. Darauf hin ward den 18. September der Versammlung mitgetheilt, daß der Kaiser nun durch ein zu wählendes Sanhedrin von 71 Mitgliedern jenen Beschlüssen Gesetzeskraft verleihen werde, um ein für allemal jeder nachtheiligen, abweichenden Auslegung der jüdischen Gesetzesbücher vorzubeugen, und daß ein Ausschuß von 9 Mitgliedern gemeinschaftlich mit den kaiserlichen Commissarien einen Verfassungsplan für sämmtliche Juden des Reiches entwerfen werde. Am 26. September ward die neue Verfassung eingerichtet, wornach je 2000 Juden ein Consistorium haben und alle Consistorien unter der Leitung eines Pariser Centralconsistoriums stehen sollten. Das Sanhedrin trat am 9. Februar 1807 zusammen und bestätigte nach 8 Sitzungen sämmtliche Beschlüsse der Notabeln. Die Julireregierung erkannte die Vortrefflichkeit der Napoleonischen Judenverfassung ausdrücklich an; die Rechtsungleichheit, welche die Charte vom 7. August 1830 noch statuirte, indem sie die Besoldung der Rabbinen den Gemeinden auferlegte, während die christlichen Geistlichen vom Staat besoldet wurden, war von kurzer Dauer: sie ward im Januar 1831 durch die beiden Kammern beseitigt; der Minister Louis Philipp's, Merilhou, welcher diese Beseitigung beantragte, motivirte den Antrag mit den Worten: „Die Juden haben in allen öffentlichen Leistungen, wozu sie berufen waren, unter den Fahnen der unsterblichen Phalanx, in den Wissenschaften, den Künsten, dem Gewerbfleiß, seit einem Vierteljahrhundert alle Verläumdungen ihrer Unterdrücker auf die edelste Weise widerlegt.“ Die Nachahmung des französischen Beispiels in Italien ging mit der Herrschaft des ersten Napoleon vorüber; im Jahre 1814 wurden die alten kanonischen Gesetze in Oberitalien und im Kirchenstaate wieder in Kraft erklärt; das Jahr 1848

kam auch den italienischen Juden zu Statten, das Ghetto zu Rom ward geöffnet, Toskana sprach sogar die Emancipation aus, Sardinien fing an, eine bisher daselbst unbekannte Duldung gegen sie zu üben. Anders erhielt sich die Nachwirkung der napoleonischen Herrschaft hinsichtlich der Juden in den Niederlanden, wo freilich, wie wir sahen, die Antecedentien schon die günstigsten gewesen waren. Die niederländische Revolution war eine Tochter der französischen und so gingen auch die beiderseitigen Gesetzgebungen seitdem Hand in Hand. Die Nationalversammlung der batavischen Republik erklärte am 2. September 1796 die Juden in jeder Hinsicht für Bürger. So traten denn bald Viele von ihnen in Staatsämter ein und bildete sich ein Verein unter ihnen, Namens Adath Jeschurun, welcher die Aenderung der nicht mehr zeitgemäßen gottesdienstlichen Formen, die Erweckung des Sinnes für bürgerliche Gewerbe und Landbau zum Zweck hatte, übrigens durch Eiferer, theils unter den Rabbinen, theils unter den christlichen Gewerbetreibenden sich noch lange gehemmt sah; auch König Ludwig Napoleon vermochte gegen diese Hemmnisse nicht viel. Die Beschickung des französischen Sanhedrin im Jahre 1807 durch niederländische Abgeordnete der Juden führte endlich im Jahre 1809 auch in den Niederlanden zu einer neuen Verfassung und zur Einsetzung eines Consistoriums, und die Hindernisse in der Ausführung der Bürgerrechte schwanden vollends ganz und gar, als Holland mit Frankreich vereinigt ward. In keinem Lande war die Nachwirkung eine günstigere und in keinem wurde ihre Tüchtigkeit zur Ausübung der verschiedensten öffentlichen Berufsarten mehr anerkannt. Das Haus Nassau hat in Holland keine Beschränkung wieder eingeführt; die wenigen Aenderungen, welche es traf, hatten damit Nichts gemein. Ebenso hat sich auch Belgien in seiner neuen Constitution zu den französischen Grundsätzen bekannt. — Das freie England blieb in der Emancipation der Juden hinter Amerika, Frankreich, den Niederlanden und, wie wir sehen werden, hinter Deutschland zurück. Der oben noch erwähnte Beschluß des Oberhauses vom Jahre 1753, daß Juden, welche drei Jahre in Großbritannien oder Irland gelebt und in dieser Zeit nicht länger denn drei Monate auswärts zugebracht hatten, auch ohne das Abendmahl, welches Jeder, der englischer Bürger werden wollte, nehmen mußte, naturalisirt werden können, hatte im Unterhaus die stärkste Verwerfung erfahren und eine Aufregung im Volk gegen die Juden hervorgerufen. Hiebei verblieb es denn; die Juden blieben Geduldete, aber sie mußten den Besitz von Grundeigenthum noch durch einen königlichen Freibrief für 21 Pfund erkaufen, sie mußten beim Handel einen höheren Zoll bezahlen und sie konnten wegen der christlichen Form des Eides es nicht über untergeordnete Stellungen, wie Constables und Headboroughs, hinausbringen, hatten im See- und Landdienst auf kein Avancement zu hoffen und wurden nicht zur Wahl für die Jury zugelassen. Die Emancipation der Katholiken Englands im Jahre 1829 gab den Anlaß zu Versuchen auch zu Gunsten der Juden; so brachte 1830 Robert Grant zum ersten Male eine Bill ein auf ihr Bürgerrecht, aber sie scheiterte vorzüglich unter der Opposition von Robert Peel; ebenso ein zweiter Versuch von Robert Grant im Oberhaus im Jahre 1833, trotz zahlreicher Petitionen aus Stadt und Land. Im Jahre 1835 ward der Eid für die jüdischen Sheriffs geändert; im Jahre 1845, und nun gerade auf Robert Peel's Antrag, die christliche Form des Eides zur Erlangung von Municipalämtern den Juden erlassen; am 16. Dezember 1847 brachte John Russel als Premier die Bill auf Beseitigung aller noch bestehenden Beschränkungen ein und selbst der älteste Gegner, Robert Inglis, mußte nun die vorherrschende Sympathie des englischen Volkes dafür zugestehen; Robert Peel sprach nun selbst dafür, aber nun scheiterte die Bill am Widerstand des Oberhauses.

Die Momente, welche im J. 1848 in Deutschland Umschwung herbeiführten, bestanden zu allererst in dem Verfall der deutschen Reichsverfassung, sodann in der Aufklärung des 18. Jahrh., zum Dritten in der Verbreitung der freisinnigen Ideen über Staat und Kirche während des 19. Jahrh.; der Umschwung war vorbereitet durch die moderne Gesetzgebung der einzelnen deutschen Staaten, als Consequenz der allgemeinen

deutschen Grundrechte erkannt und unter dem Eindruck der Bewegung der Jahre 1848 und 1849 in ganz Deutschland anerkannt und die Aufgabe der folgenden Jahre war, diese Erkenntniß und Anerkennung innerhalb der Einzelstaaten einzubürgern. Den Einfluß des ersten jener drei Momente haben wir oben geschildert; den Einfluß des zweiten, wie er insbesondere in dem Wirken eines Moses Mendelsohn und David Friedländer innerhalb Preußens, und eines Hartwig Wessely innerhalb Oesterreichs für Beseitigung rabbinischer Mißbräuche, für Verbreitung der deutschen Uebersetzung des Alten Testamentes und für allgemeinen und gründlichen Jugendunterricht hervortrat, bereits in unserem Artikel Rabbinismus; über den Einfluß des dritten Momentes bedarf es keines Nachweises. Wir haben aus der Geschichte der Juden in Deutschland bis zum Jahre 1848 nur noch Folgendes mitzutheilen: Seit dem Toleranzedikt Josephs's II. vom Jahre 1782 ward in Oesterreich die Absicht, die Juden zur völligen Gleichstellung mit den Christen vorzubereiten, wiederholt ausgesprochen. Die Judenordnung Böhmens vom Jahre 1797 sprach als Ziel aller neueren Verfügungen diese Gleichstellung aus; ebenso sprach sich Kaiser Franz II. bei mehreren Gelegenheiten, besonders aber bei der unterm 20. Januar 1820 durch ein Handbillet angeordneten Revision der Gesetzgebung aus. Dabei verblieben jedoch erstaunliche außerordentliche Abgaben, das Verbot des Grundbesitzes in Wien und anderen Orten, besonders auf dem Lande, Chikanen im Polizeiwesen und eine quälende Schriftencensur. Die österreichische Regierung legte den Schwerpunkt der Vorbereitung der Juden für ihre künftige Gleichstellung in das Erziehungswesen und hat hiefür in anerkennenswerther Weise durch Einführung von jüdischen Normalschulen im ganzen Reiche Vieles geleistet. Auch auf die gottesdienstlichen Angelegenheiten hat sie ihre Aufmerksamkeit ernstlich gerichtet, einen gründlichen Religionsunterricht gefordert und die allmähliche Einführung zeitgemäßer Formen des Synagogendienstes dringend empfohlen. In Preußen war es Friedrich Wilhelm II. vorbehalten, viele noch bestehende Mißbräuche und Härten, besonders den Leibzoll und die Porzellanauflage abzuschaffen, vielen rechtschaffenen und nützlichen Familien den Eintritt in das Bürgerrecht zu gestatten und durch eine Commission im Jahre 1790 Vorschläge über Einbürgerung aller Juden in Preußen, mit Ausnahme von Schlesien, Westpreußen und Ostfriesland, entgegenzunehmen; Vorschläge, welche zwar noch zu weit zu gehen schienen, aber doch im Jahre 1792 zur Aufhebung der solidarischen Verbindlichkeit der Juden, sowie zur Vernichtung alles Synagogenzwanges und der Gewalt der Rabbinen führten. Die Ursache, warum jene drei Provinzen noch ausgenommen wurden, lag in der zurückgebliebenen industriellen Thätigkeit und in dem besonderen Mangel der Vorbildung der Jugend ihrer jüdischen Bevölkerung; sie wurden deßhalb nicht außer Augen gelassen, sondern nur einer längeren Vorbereitung unterworfen. Der Sturm der Weltbegebenheiten indessen zeitigte mit überraschender Schnelligkeit diese wohlwollenden Absichten der Regierung und verschaffte den Ansichten eines Mendelsohn, besonders hinsichtlich der Erziehung, einen unerwarteten Eingang bei seinen Glaubensgenossen. Sie drängten sich nun zum Besuche der Schulen, zu den Anstalten der Kunst, und Regierung und Volk kam ihnen darin entgegen; einsichtsvolle Juden wurden zu Aemtern gewählt, Künstler in die Akademie aufgenommen, musikalische Produkte und andere Kunstwerke fanden den verdienten Beifall; die Juden bildeten an vielen Orten Vereine zur Beförderung einer besseren Erziehung und zur Unterstützung der Unbemittelten; die Annäherung von Juden und Christen im geselligen Leben, in den Interessen der Politik, der Kunst, der Gelehrsamkeit, nahm in erfreulicher Weise zu; ausgezeichnete Lehrer und Lehranstalten der Juden wurden sogar von Christen frequentirt, und in den höchsten Kreisen der Bildung begegneten sich Juden und Christen zu geistreichem und gelehrtem Austausch der Ideen. — Da erschien das Edikt vom 11. März 1812, welches den Juden volle Bürgerrechte einräumte und sie berechtigte, überall im Staate zu wohnen, Grundstücke anzukaufen, alle Gewerbe zu treiben, nach Maßgabe ihrer Tüchtigkeit in Staats- und Lehrämter einzutreten. Nur der Eintritt in Civilämter blieb noch vorbe-

halten und eine Reform ihres Unterrichtswesens und ihrer Synagoge noch vorläufig versprochen. Dieses Edikt wirkte unbeschreiblich: die Juden erwiederten es mit Proben preußischer Vaterlandsliebe, welche hinter den Proben des übrigen preußischen Volkes jener Zeit nicht zurückblieben; sie weihten sich mit gleicher Begeisterung dem Freiheitskampf, dem Dienste des Königs, der Linderung der Kriegsleiden, der Heilung der Verwundeten und Kranken; Religionshaß, Verachtung der Zurückgesetzten, Klagen über Mißstände zwischen Kirche und Synagoge verstummten, und als nach Beendigung des Krieges Preußen noch andere Judengemeinden von der verschiedensten Lage umfaßte, z. B. die Rheinprovinzen mit ihrem freien, französischen Bürgerrecht, die Provinz Sachsen mit ihren noch im Mittelalter wurzelnden Zuständen, das Herzogthum Posen mit seiner polnischen Verfassung, verblieb Preußen die Aufgabe, durch Ausgleichung dieser so verschiedenen Stellung seiner Juden ganz Deutschland ein Vorbild aufzustellen. Leider zeigten sich aber auch in diesem Punkte in Preußen große Rückschritte: den Juden der Rheinlande ward ihre Befähigung zur Bekleidung von Staatsämtern abgesprochen; eine Kabinetsordre vom Jahre 1822 schloß die jüdischen Gelehrten in Preußen von der Bekleidung von Schul- und Universitätslehrstellen wieder aus.

Diese Rückschritte, welche auch in mehreren anderen deutschen Ländern erfolgten, indem Lübeck im Jahre 1818 alle seine Juden aus der Stadt verjagte und jeden Bürger, welcher es wagen würde, mit Juden zu verkehren, mit Kerker und Verlust des Bürgerrechts bedrohte; Hamburg seine große Judengemeinde ihrer Freiheiten beraubte; Frankfurt ihnen das wohlerworbene Bürgerrecht streitig machte; Mecklenburg-Schwerin seine Constitution von 1812 zurücknahm und nur einzelne Concessionen gewährte; Sachsen-Meiningen die Juden aus der Stadt vertrieb; Braunschweig und Hessen die unter französischer Herrschaft gewährten Rechte nicht anerkannte: — diese Rückschritte hatten ihre Ursache allerdings in verschiedenen, zum Theil milder zu beurtheilenden Umständen: in dem Widerspruch gegen die kaum erst verjagte Fremdherrschaft und das französische Recht; in der Meinung, das Heraustreten aus den alten Formen des deutschen Reiches sey die Ursache der erlittenen Unterdrückung gewesen, und die Rückkehr zu diesen veralteten Formen sey wiederum anzustreben; vielfach aber auch in Eigennutz, Herrschsucht und Fanatismus; und so bedurfte es theils der Zeit, um über die Nothwendigkeit und das Heilsame dieses Umschwunges sich zu orientiren, theils eines nochmaligen Momentes der Begeisterung, welcher in weitesten Kreisen über viele zurückgebliebene Vorurtheile und kleinliche Interessen hinweghalf. Die kleineren deutschen Staaten waren vor dieser reaktionären Periode in Maßregeln der Toleranz gegen die Juden hinter Oesterreich und Preußen zumeist nicht zurückgeblieben: Bayern, Württemberg und viele kleinere Fürstenthümer hatten schon mit dem Beginn dieses Jahrhunderts den Leibzoll abgeschafft; Baden gab im Jahre 1808 ihnen ein begränztes Bürgerrecht mit eigener auf innere Verbesserung berechneten Verfassung und dehnte im Jahre 1812 diese Zugeständnisse aus; ähnliche Verfügungen trafen Darmstadt, Württemberg (1810), Anhalt-Dessau, Bernburg, Cöthen, Sachsen-Meiningen, Mecklenburg-Schwerin und Bayern (1813).

Mehrere dieser kleineren deutschen Staaten zeichneten sich aber vor Preußen dadurch aus, daß die Juden von jenen bedauerlichen Rückschritten verschont blieben und gerade in dieser Zeit des zweiten, dritten und vierten Jahrzehntes unserer Gegenwart die zweckmäßigsten Vorkehrungen für die innere und äußere Emancipation ihrer Juden trafen. So ganz besonders Württemberg: dasselbe Land, in welchem in früheren Zeiten unter mehreren Regierungen, am schlimmsten unter Herzog Karl Alexander, einzelne Hofjuden (vor allen der berüchtigte Joseph Süß Oppenheimer) die traurigste Verwirrung der Finanzen und die gerechteste Aufregung der Bevölkerung hervorgerufen hatten, war seit dem Regierungsantritt seines letzten Herzogs (1797), des sofortigen Kurfürsten (1803) und ersten Königs (1. Jan. 1806) nicht nur dem Umschwunge der Zeit gefolgt, sondern blieb auch in consequentem Fortschritte bemüht, die inneren und äußeren Verhält-

nisse seiner Juden im Geiste dieses Umschwunges zu ordnen und zu vervollkommnen. Das vereinigte Bestreben seines gegenwärtigen Königs und seiner Landstände führte im Jahre 1828, den 25. April, zum Beschluß eines Gesetzes, welches den Juden Alles gewährte, was ein einzelner deutscher Staat dazumal gewähren konnte: die möglichst freisinnige Stellung derselben im öffentlichen Leben und die wohlwollendste und zweckmäßigste Fürsorge für ihr Kirchen-, Erziehungs- und Armenwesen.

Das deutsche Parlament widmete der Stellung der Juden innerhalb unserer christlichen Bevölkerung seine Aufmerksamkeit bei der Berathung der §§. 11—13. des Art. III. der Grundrechte, und das Resultat der Debatte war die Anerkennung ihrer vollständigen Emancipation. Die Zahl der Redner, welche vor der Abstimmung darüber sich aussprachen, war zwar sehr klein; sie beschränkte sich, einige Bemerkungen des Abgeordneten Behr von Bamberg zu §. 11., des Abg. Schuler von Innsbruck zu §. 12. und des Abg. Kauzer von Laudheim sowie des Abg. Osterrath von Danzig zu §. 13. abgerechnet, auf die beiden Abgeordneten Moriz Mohl von Stuttgart und Riesser von Hamburg, von welchen Ersterer ein besonderes Amendement gegen die schlechthinige Anwendung jener Paragraphen auf die Juden stellte, ihnen zwar die aktiven und passiven Wahlrechte gewährleistet, wegen ihrer eigenthümlichen bürgerlichen und Privatverhältnisse aber sie erst durch weise Maßregeln in andere Carrièren hineingeführt und daher ausgesprochen wissen wollte, „daß die eigenthümlichen Verhältnisse des israelitischen Volksstammes Gegenstand einer besonderen Gesetzgebung seyen", wogegen Riesser diese Anschauung bekämpfte und durch die beredte Darstellung der Befangenheit und Inconsequenz derselben für die Sache seiner Glaubensgenossen den Sieg davontrug. Das Parlament entschied sich dahin, auch den Juden gegenüber jene drei Paragraphen festzuhalten, welche dahin lauten:

§. 11. Jeder Deutsche hat volle Glaubens- und Gewissensfreiheit.

§. 12. Jeder Deutsche ist unbeschränkt in der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Uebung seiner Religion. Verbrechen und Vergehen, welche bei Ausübung dieser Freiheit begangen werden, sind nach dem Gesetz zu bestrafen.

§. 13. Durch das religiöse Bekenntniß wird der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte weder bedingt noch beschränkt. Den staatsbürgerlichen Pflichten darf dasselbe keinen Abbruch thun.

Demzufolge ist die württembergische Regierung nach vorausgegangener Erörterung der Judenfrage auf dem Landtage vom Jahre 1861 mit folgendem am 31. Dezember 1861 erlassenen Gesetzesartikel vorangegangen:

„An die Stelle des zweiten Absatzes des §. 27. der Verfassungsurkunde tritt folgende Bestimmung: „Die staatsbürgerlichen Rechte sind unabhängig von dem religiösen Bekenntnisse." In dem §. 135. der Verfassungsurkunde fallen die Worte: „einem der drei christlichen Glaubensbekenntnisse angehören" — weg.

Von den übrigen europäischen Staaten hat keiner diesen letzten Schritt gethan. In Dänemark hatte man seit dem Beginn des vorigen Jahrhunderts die Juden aufgenommen und mit Milde behandelt, die Anlegung großer Fabriken und andere Handelsunternehmungen, seit 1789 auch die Zulassung zum Handwerk ihnen gestattet; im J. 1814 wurden die meisten Beschränkungen aufgehoben, eine Reform des Religionsunterrichtes ihnen zur Pflicht gemacht und damit eine etwas beschränkte Naturalisation ihnen gewährt. — Wie in Italien (s. oben) stellte auch die Schweiz, wohin die Juden als Franzosen unter Napoleon 1. zu ziehen berechtigt waren, nach der Restauration dieselben wieder unter drückende Gesetze. — In Schweden gibt es nur wenige Juden; Karl Johann hat im J. 1838 den Juden in den vier Städten, wo sie sich aufhalten, Stockholm, Gothenburg, Norköping und Carlskrona, eine freisinnige Verfassung geben wollen, aber die Stände haben dieselbe nicht acceptirt. Von Norwegen sind sie nach wie vor ausgeschlossen. Der unermüdliche Vertheidiger ihrer Sache hier war der Dichter Wergeland, und so sprach man 1847 davon, ihnen nicht nur Zulassung im Lande,

sondern sogar gleiche bürgerliche Rechte zu gewähren, es ging aber im Storthing nicht durch. — Auf die Zulassung der Juden in **Rußland** unter Peter dem Großen und ihre Verfolgung und Verbannung durch Elisabeth im Jahre 1745 folgen in den Jahren 1805 und 1809 Ukase Alexander's, welche den in der Stille wieder zurückgekehrten Juden die ausgedehntesten Gewerbefreiheiten verliehen. Eine Umgestaltung der großen jüdischen Volksmassen dürfte aber in keinem unserer Staaten so schwer halten, als in dem die verschiedenartigsten Länder und Völker vereinigenden Rußland. Es findet deshalb auch unter den Juden dieses Reiches die größte Verschiedenheit statt: in der Ukraine und dem taurischen Gouvernement z. B. sind ganze jüdische Gemeinden nur Ackerbauer, Viehhirten und Verarbeiter von Naturalien, während in anderen Provinzen sie mehr dem Handel, der Mäckelei und den zum Leben nothwendigsten Gewerben obliegen. Dort, wo sie dem Pfluge oder der Heerde folgen, ist auch ihr religiöses Leben ein gesünderes und freieres, während in jenen anderen Provinzen Jung und Alt über dem Thalmud und Sohar grübeln. Alexander's Bemühungen, versprengte und wandernde Juden in neu anzulegenden Dörfern mit Abgabenfreiheit auf 20 Jahre und anderen Immunitäten zu sammeln und zu einer erquicklicheren Thätigkeit anzuhalten, ernteten vielfache glückliche Erfolge. Alexander benutzte solche Maßregeln auch dazu, sie zur Annahme der christlichen Religion zu bewegen, indem er den Uebertretenden ganze Landstriche zur Bildung besonderer Kolonien von hebräischen Christen anweisen ließ. Strenger als Alexander zog auch den Juden gegenüber Nikolaus die Zügel wieder an; er schärfte die früheren Verordnungen wieder ein, vertrieb die Juden aus Petersburg, wo sie bisher als Fremde sich hatten ansiedeln dürfen, und beschränkte überhaupt alle auf die Provinzen, wo sie vorzüglich zu Haus waren, nämlich Wilna, Witepsk, Volhynien, Grodno, Jekaterinoslaw, Kiew, Kurland, Liefland, Minsk, Mohilew, Kaniec-Podolsky, Pultava, Taurien, Cherson, Tschernogow, Belostozk, und verbot ihnen den Betrieb aller und jeder Branntweinschenken auf dem Lande, wodurch unter den Bauern viel Verderben gestiftet worden war. Während er aber in dieser gestrengen Weise fortfuhr, war er andererseits auch bemüht, ihre geistige Bildung zu befördern und bei Mißhandlungen seitens der herrschenden Bevölkerung durch scharfe Justiz ein Exempel zu statuiren. In Polen, wo die Juden nun seit einem Jahrtausend einheimisch sind, hatten sich dieselben Hoffnung gemacht, unter der russischen Oberherrschaft bessere Zeiten zu erleben, denn unter der sächsischen sowohl wie unter der Herrschaft polnischer Großen, und Alexander I. widmete ihnen auch Aufmerksamkeit; an die Stelle der Kahal (Gemeindevorstände mit unbeschränkter Gewalt) traten im J. 1822 Regierungscommissionen, und ward dadurch die Aristokratie des Reichthums gebrochen und einem geistigen Fortschritte Bahn gemacht. Noch kurz vor seinem Tode setzte Alexander eine Commission nieder zur Verbesserung der Judengesetzgebung, welcher 10 gebildete Juden beigegeben wurden. Dieser wohlthätigen Reform folgte alsbald mit dem Regierungsantritt Nikolaus' die Einrichtung einer Art von jüdischem Gymnasium für Thalmud- und Schriftstudium und andere Schulwissenschaften. Im Uebrigen hielt auch in Polen wie in Rußland Nikolaus an den alten Principien fest, und stehen Verfügungen im Geiste des europäischen Fortschritts auch den polnischen wie den russischen Juden gegenüber erst von seinem jetzigen Nachfolger zu erwarten, aber bei der Humanität, welche alle Maßregeln desselben kennzeichnet, und bei der Energie, womit er verrottete Zustände beseitigt, auch gewiß zu hoffen.

Ueber die **Judenmission** besitzt unsere Encyklopädie bereits einen reichhaltigen Artikel aus der Feder des seligen Hausmeister. Man hat Judenmission und Judenemancipation einander schon gegenübergestellt; manche Anhänger der ersteren haben auf die zweite, als auf eine Maßregel religiöser Gleichgültigkeit, ja des Unglaubens, gehässig hingesehen und sogar eine Beeinträchtigung der Arbeit für die Bekehrung der Juden darin erblickt, während andererseits manche Anhänger der Judenemancipation auf die Tendenz sowohl wie auf die Resultate der Judenmission geringschätzend herabsahen.

Das Eine wie das Andere ist eine Ungerechtigkeit und verräth theils Beschränktheit des Urtheils, theils Unkenntniß der Thatsachen. Jede Mission, welche hervorgeht aus anderen Motiven denn aus Liebe zu dem Nebenmenschen, welchem man die bessere Religionserkenntniß wünschen möchte, oder welche anderer Mittel sich bedient als der freien Verkündigung des Wortes und der Macht des Beispiels, ist verwerflich, und wir haben oben geschildert, in welchem Interesse und mit welchen Mitteln man vor Zeiten meistentheils auf die Bekehrung der Juden zum Christenthum hingewirkt hatte. Es wäre aber ein großes Unrecht, wenn man die Judenmission, wie sie seit dem vorigen Jahrhundert datirt, damit zusammenwerfen wollte; die Männer, von welchen sie ausging und heute noch ausgeht, sind von einer Liebe zu ihren israelitischen Brüdern und Schwestern beseelt, welche diese selbst wohl herausfühlen und anerkennen, und ihre Mittel und Wege sind weder äußere Gewalt noch Verlockung, sondern einzig und allein jene geistigen. Ebenso sind auch die Resultate derselben keineswegs gering zu achten, wie Hausmeister's Artikel zur Genüge erkennen läßt. Die Christenheit hat auch durch Einladung zum Segen des Evangeliums eine große Schuld an die Juden abzutragen, und wenn die Resultate der Judenmission noch keine größeren sind, liegt die Ursache davon auch an der Theilnahmlosigkeit der meisten Christen dafür. Allerdings wäre die beste Judenmission diejenige, welche nicht durch einzelne Agenten betrieben würde, sondern wo die gesammte Christenheit durch Wort und Wandel ihnen voranleuchtete und das Heil in Jesu Christo zum Bewußtseyn brächte. So lange es aber daran im Großen und im Kleinen noch schwer genug fehlt, so lange innerhalb der Christenheit noch so viel Heidenthum sich findet, Götzendienst, Bilderverehrung und Aberglauben oder doch leerer Ceremoniendienst, Scheinheiligkeit, Lieblosigkeit bei frommem Geschwätz, Sünde und Heillosigkeit aller Art, wird es immer noch besonderer Zeugen bedürfen, welche Israel das wahre von dem falschen Christenthum unterscheiden lehren; oder so lange die Juden noch in vielen Ländern nebenhinausgestellt und abgesondert sind, fremd den christlichen Kreisen und nur vom eigenen alten pharisäischen Sauerteige lebend, wird es immer noch besonderer Zeugen bedürfen, welche über diese ihre eigene Litteratur mit ihnen zu sprechen, das viele Nichtige daraus ihnen aufzuweisen, an das wenige Gute darin anzuknüpfen, das Alte und das Neue Testament in ihrem Zusammenhange darzustellen und gute christliche Litteratur unter ihnen zu verbreiten wissen. Die berufensten Judenmissionare wären alle diejenigen Geistlichen, in deren Gemeinden Juden wohnen; aber wie Vielen mangelt dazu entweder die Zeit oder die Kenntniß ihrer Eigenthümlichkeit und Litteratur, manchmal auch der Eifer und die Geduld dafür! Die ganze Christenheit im Großen und im Kleinen aber hat, wie wir sagten, eine große alte Schuld an ihnen zu erstatten, und das Höchste, was wir ihnen schuldig sind, ist — Gerechtigkeit! Darum vor Allem — Emancipation; denn nur wo man gleiche Rechte bewilligt, kann man auch die Erfüllung gleicher Pflichten zumuthen. Sodann: je mehr wir einer Pflanze Licht und Luft gönnen, desto weniger verkommt und verdirbt sie; je mehr wir einem Körper freie Bewegung gönnen, desto gesünder entwickelt er sich; je mehr wir die schlummernden und gebundenen Kräfte einer Menschenpflanze, eines Völkerkörpers wecken, indem wir ihnen das Element der Freiheit gönnen, desto gesünder und edler gestaltet sich das Leben einer Bevölkerung; darum nochmals — Emancipation der Juden! Ferner: je mehr wir den Juden in alle unsere Verhältnisse einzutreten gestatten, desto leichter und unbewußter eignen sie sich auch die Anschauung, die Empfindung, das geistige Leben wahrhaft christlicher Kreise, christlicher Familien, christlicher Schulen, christlicher Gemeinden, christlicher Vereine an, desto mehr athmen sie gleichsam die Lebensluft des Christenthums ein — und damit die Seele alles dessen, was man sonst auf dem lebloseren Wege des Disputirens über Dogmen und Ceremonieen zu erreichen bemüht war; darum nochmals — Emancipation der Juden! Kommt dazu im persönlichen Umgange das Allerhöchste — die Liebe, nicht die sauertöpfische, nicht die quälende, nicht die oberflächliche, sondern das herzliche Wohlwollen und Erbarmen, die ge-

winnende Freundlichkeit und Menschlichkeit, womit man den Juden fühlen läßt, man achte ihn als Nebenmenschen und Mitbürger, man sehe in ihm gar ein Glied des alten Volkes Gottes, ein Glied des Volkes, daraus der Heiland der Welt und seine Apostel hervorgegangen, — o wie sollte da nicht auch von diesem Volke der Bann weichen, wie sollten nicht Jung und Alt unter ihnen die Kräfte einer anderen Welt erfahren, und wir armen geringen Christenleute die Werkzeuge dazu seyn dürfen! Es ist dieß keine Phantasie, es ist Wirklichkeit; der Verfasser dieses Artikels redet also aus 16jähriger Erfahrung heraus und rechnet sie zu den theuersten Erfahrungen seiner Wirksamkeit an Anderen. — Moriz Mohl hat in seiner Rede gegen die Emancipation der Juden in der Paulskirche zu Frankfurt geäußert: „Die Juden werden immer und ewig wie ein Tropfen Oel auf dem Wasser der deutschen Nationalität schwimmen." Der Ausdruck ist geistreich und bezeichnet in Einem kurzen Worte das Wesen der jüdischen Bevölkerung: das Heilige, welches derselben als dem alten Volke Gottes noch innewohnt, das Heil, welches von Israel ausgegangen über die kranke Menschheit, die Geschmeidigkeit, womit die Juden über die Erde gleichsam zerflossen und in alle ihre Völker eingedrungen sind, das Unvertilgbare dieser Verbreitung, gleichwie die üblen entsprechenden Eigenschaften. Wie viel hievon der Redner andeuten wollte, wissen wir nicht; die Hauptsache an der Vergleichung war ihm offenbar die ungleichartige, keine Vermischung zulassende Natur des Oels gegenüber dem Wasser. Eben in dieser Hauptsache aber liegt auch die ganze Schwäche der Ansicht, deren Vertreter im Parlamente Mohl war. Es ist an sich schon ein schlechtes Compliment, welches Mohl mit dieser Vergleichung seinem eigenen deutschen Volke gemacht hat; aber sie ist, Gott sey Dank, nicht richtig weder nach der einen noch nach der anderen Seite. Was die Eigenthümlichkeit des Juden ausmacht, das ist in erster Linie doch gewiß die Religion; dazu kommt aber in zweiter Linie die orientalische Abstammung im Allgemeinen und die hebräische Nationalität im Besonderen; dazu kommt in dritter Linie die bisherige Ausschließung und Prangerstellung der Juden in der Mitte der übrigen Völker. Diese drei Momente zusammen haben allerdings der jüdischen Bevölkerung eine so scharfe Ausprägung des Karakters im Aeußeren und Inneren gegeben, wie keinem anderen Volke der alten und der neuen Zeit. Es gibt Völker, welche in einer oder der anderen Beziehung schärfer ausgeprägt seyn mögen: der Chinese mit seinen schief liegenden Augen, seinen watschelnden Füßen, der Hottentote mit seinem wolligen Haar, seiner flachen Stirn, seinen stark hervortretenden Backenknochen, seiner schwarzen Hautfarbe, der Eskimo mit seiner verbutteten Gestalt, seinem breiten schmierigen Gesicht u. s. w., stechen noch weit auffälliger in die Augen, als der Jude mit dem ihm eigenen Profil; aber einentheils sind jene Eigenthümlichkeiten des Chinesen, des Hottentoten, des Eskimo mehr Kennzeichen der Race als der einzelnen Nation, anderntheils ist die Eigenthümlichkeit des Juden eine durch alle Beziehungen des Menschen hindurchgehende, weit gleichmäßiger und vollständiger dem ganzen Wesen aufgeprägte. Es bleibt darum dabei: jene drei Momente haben der jüdischen Bevölkerung eine so scharfe Ausprägung gegeben, wie keinem anderen Volke der alten und der neuen Zeit. Die schwarzen Haare, die dunkeln Augen, die scharfkantige Nase, der forschende Blick, das nach Oben gebogene Kinn, der blasse Teint, die magere Gestalt, die untersetzten Füße, die fremde Mundart unserer Sprachen, die Art und Weise des Fragens und Antwortens, der Höflichkeit und Dienstfertigkeit, das scharfe Zusammengränzen von Unreinlichkeit und Putz aller Art, das überwiegende Interesse für Geld und Geldeswerth in der Unterhaltung, die abwägende, selten von einer Leidenschaft getrübte Beurtheilung der Dinge, der unverkennbare Sinn für Alles, was Pietät fordert, — das Alles sind Merkmale, welche schon bei oberflächlichem Umgange sich aufdrängen und in den meisten Fällen den Juden ziemlich wohl erkennen lassen. Und also gibt er sich zumeist unter allen Völkern des Morgen= und des Abendlandes, der alten und der neuen Welt, unter allen Ständen und Berufsarten der Gesellschaft, obwohl die Unterschiede der inneren und der äußeren Bildung, des edleren oder gemeineren Karak=

ters auch hier sich geltend machen und dem Gesichte wie dem ganzen Auftreten des einzelnen Juden die größte Verschiedenheit verleihen, eine Verschiedenheit, deren Skala bis zu den beiden äußersten Gegensätzen der Messias- und Judasphysiognomie reicht. Die Physiognomie unserer Völker ist vielleicht nicht in gleichem Maaße jener äußersten Verzerrung und Widerlichkeit im Ausdruck einer Schacher- und Mammonsseele fähig, aber vielleicht auch nicht jener wunderbaren Ruhe und jener geistigen Schönheit in den Zügen eines gottergebenen und durch Leiden gereiften Menschen. Diese Gegensätze mit all' den zwischenliegenden Nüancen von Schatten und Licht, von Bösem und Gutem, von Natur und Gnade in dieser Bevölkerung lernt man freilich erst bei vertrautem und längerem Umgange mit ihr kennen; aber man lernt an diesem Volke nicht aus, den Rath Gottes in seiner Führung, in seinem Segen und in seinen Gerichten über ihm zu erkennen und anzubeten. Die Schattenseiten des Volkes brauchen wir nicht erst namhaft zu machen, die sind weltbekannt, die Lichtseiten werden meistentheils weniger in's Auge gefaßt, wie z. B. eine oft rührende, beschämende Sorgfalt der Kinder für ihre Eltern, der Geschwister für Geschwister, die vorherrschende Mäßigkeit auch der Jugend im Trinken, die Pietät für heilige Namen, Orte, Zeiten, die allgemeine Wohlthätigkeit gegen Arme und Kranke, der angeborene theologische Sinn, womit auch der geringste Jude über Fragen der Religion gern und gewandt zu sprechen pflegt, und die unter tausendjährigem Druck und Kampf vererbte Resignation in den Willen Gottes, eine Resignation, welche meistentheils ganz und gar keine Freudigkeit im Schmerz, keine Verklärung durch das Leiden in sich schließt und doch durch ihre Entschiedenheit und Allgemeinheit groß erscheint. Gelehrte Beobachtungen haben noch folgende Punkte ihrer Eigenthümlichkeit zu entdecken geglaubt: 1) die ungewöhnliche Fruchtbarkeit des Volkes; und es ist wahr, sie scheint durch Geschichte und Erfahrung erwiesen und entspricht den Verheißungen, welche die Erzväter des Volkes erhalten hatten. Die außerordentliche Vermehrung des Volkes, davon die Geschichte Zeugniß gibt, kommt zwar keineswegs allein auf Rechnung ihrer Fruchtbarkeit, sondern auch ihrer Lebenszähigkeit, ferner ihrer Ausbreitung und endlich einer heutzutage hinwegfallenden Ursache: des großen Contingents, welches die durch Beschneidung in die Synagoge aufgenommenen und Israel einverleibten Sklaven oder auch freiwillige Proselyten aus allen möglichen Völkern lieferten (daher vorzüglich ist auch der Ursprung der schwarzen Juden in Hinterindien und Innerafrika abzuleiten). Indessen ist die außerordentliche Vermehrung des Volkes denn doch auch ein Zeugniß seiner ungewöhnlichen Fruchtbarkeit. Es stehen dem Verfasser aus der Statistik hiefür augenblicklich nur drei statistische Belege zu Gebote: die Nachricht der heil. Schrift von der Fruchtbarkeit des Volkes in Aegypten, welche Pharao zu so grausamen Maßregeln vermochte; die Erfahrung, daß selbst in Algerien, wo nicht nur die Europäer so furchtbar weggerafft werden, sondern wo sich auch die maurische und die Negerbevölkerung entschieden vermindert, die jüdische Einwohnerschaft allein eine Zunahme aufzuweisen hat, und zwar in Folge eines Ueberschusses der Geburten über die Sterbefälle; endlich die Erfahrungen in der eigenen Gemeinde des Verfassers, da die Geburten christlicher Kinder zu denen jüdischer sich verhalten wie 3,8 zu 5,5. Auch diejenigen, welche die Juden nur eben als ein unter dem Fluche stehendes Volk betrachten, werden doch auch darin einen Segen, ein Zeichen, daß Gott ihm noch ausgezeichnete Gaben belassen hat, erkennen müssen. Das Geheimniß dieser außerordentlichen Fruchtbarkeit läßt sich aber auch aus Einigem erklären und zwar abermals zu Gunsten der Juden, nämlich theils aus seiner Heilighaltung des vierten Gebots und des ganzen Familienlebens, theils insbesondere aus seinen Vorschriften über die eheliche Beiwohnung und über die Reinigung der Frauen, theils aus der Beschneidung, deren symbolische Bedeutung, wie alle Symbolik des Alten Bundes keine zufällige, sondern in allgemeinen Gesetzen des Wachsthums begründet ist. — Zu dieser Fruchtbarkeit kommt 2) eine außerordentliche Lebenszähigkeit. Neufville gelangte auf Grund der Frankfurter Civilstandsregister von 1846 bis 1848 zu folgenden Resultaten:

Sterblichkeitsverhältnisse der christlichen und der jüdischen Bevölkerung:

Alter.		Christen.		Juden.	
1 — 4	Jahre	24,1	Procent,	12,9	Procent,
5 — 9	"	2,3	"	0,4	"
10 — 14	"	1,1	"	1,5	"
15 — 19	"	3,4	"	3,0	"
20 — 24	"	6,2	"	4,2	"
25 — 29	"	6,2	"	4,6	"
30 — 34	"	4,8	"	3,4	"
35 — 39	"	5,8	"	6,1	"
40 — 44	"	5,4	"	4,6	"
45 — 49	"	5,6	"	5,3	"
50 — 54	"	4,6	"	3,8	"
55 — 59	"	5,7	"	6,1	"
60 — 64	"	5,4	"	9,5	"
65 — 69	"	6,0	"	7,2	"
70 — 74	"	5,4	"	11,4	"
75 — 79	"	4,3	"	9,1	"
80 — 84	"	2,6	"	5,0	"
85 — 89	"	0,9	"	1,5	"
90 — 94	"	0,16	"	0,4	"
95 — 100	"	0,04	"	—	"

Sonach sind gestorben:	Christen				Juden			
der vierte Theil mit	6	Jahren	11	Mon.	28	Jahren	3	Mon.,
die Hälfte mit . . .	36	"	6	"	53	"	1	"
der vierte Theil mit	59	"	10	"	71	"	—	"

Nach den beiderseitigen Kirchenbüchern der preußischen Monarchie von 1823—1841
sind gestorben jährlich im Durchschnitt 1 unter 34 Christen, unter 46 Juden;
haben das 14te Lebensjahr erreicht 44,5 Proc. Christen, 50 Proc. Juden,
" " 70ste " " 12 " " 20 " "
waren unter 100,000 Geburten bei den Christen 143 Todtgeb., bei den Juden 89.

Die Ursachen liegen unseres Erachtens, so weit Ursachen namhaft zu machen sind, in erster Linie wiederum in jenen religiös-sittlichen Verhältnissen, Beschneidung und Beobachtung gewisser geschlechtlicher Regeln, in zweiter Linie in der vorherrschend besseren Lebensweise d. h. leichterer, wenn auch unermüdlicher Beschäftigung, vieler Bewegung in freier Luft, besserer Nahrung und Kleidung; Manches dürfte auch beitragen die oben genannte vorherrschende Resignation in Gottes Willen, welche Gemüth und Geblüt eine größere Ruhe bewahrt. — 3) Ein dritter Punkt, welchen die gelehrte Beobachtung geltend gemacht hat, begreift anatomische und pathologische Erscheinungen: Der Anatome Schulz in Petersburg fand nämlich bei der Vergleichung der Verhältnisse von Höhe und Breite des Körpers, von Rumpf zu den Gliedern, von Kopf und Hals zu dem übrigen Leibe die Juden verschieden von sämmtlichen Völkerschaften des europäischen und asiatischen Rußlands; denn während die Körperhöhe bei den übrigen Völkerschaften zwischen 66,15 und 68,16 engl. Zoll beträgt, beträgt sie bei den Juden durchschnittlich nur 64,46 engl. Zoll; während die Klafterweite bei gerade ausgestreckten Armen dort die der Körperhöhe bis zu 8 engl. Zoll übersteigt, bleibt sie bei den Juden oft sogar um 1 Zoll zurück; während der Rumpf bei den Negern 32 Proc. der Körperhöhe, bei den übrigen Völkerschaften 34 oder 35 Proc. ausmacht, beträgt er bei den Juden 36 Proc.; während bei allen das Mittelfleisch ganz nahe im Mittelpunkte der Körperhöhe angetroffen wird, sinkt dieser

Punkt bei den Juden auf 45 Proc. der Körperhöhe herab. Die Geschichte der Krankheiten ergibt ferner das merkwürdige Resultat, daß die Juden zur Pest, zum Typhus, zum Croup, zur Hirnwassersucht nicht disponirt scheinen, beinahe völlige Immunität dagegen besitzen, daher ihre Verschonung bei den Pestepidemieen des Mittelalters zu so vielfachen Verdächtigungen und Gräueln Anlaß gab; dagegen, daß sie eine erhöhte Disposition zu Hautkrankheiten, hypochondrischen und hysterischen Leiden und zu Stockungen des Pfortadersystems an den Tag legen. Für jene anatomischen Erscheinungen wird Niemand einen Grund anzugeben wissen; bei den pathologischen läßt sich zum Theil an die eigenthümliche Lebensweise und Beschäftigung als Ursache denken, zum Theil, wie bei der auffallenden Verschonung von der Pest, an die Absonderung der Juden von dem Verkehr mit der einst so schwer davon heimgesuchten herrschenden Bevölkerung und an die allgemeine Mäßigkeit der Juden; auch die von Mose vorausangedrohten physischen Strafen Gottes kommen unwillkürlich in Erinnerung, soweit wir nicht nur auf den verbliebenen Segen Gottes, sondern auch auf seine Gerichte über sein Volk reflektiren.

So groß indessen, so einzig in ihrer Art nach diesem Allem die Eigenthümlichkeit der jüdischen Bevölkerung ist, so können wir Mohl's Befürchtung, daß die Juden immer und ewig wie ein Tropfen Oel auf dem Wasser unser deutschen Bevölkerung herumschwimmen werden, doch nicht theilen. Wir möchten vor Allem unserer deutschen Bevölkerung nicht das nur wässerige Element vindiciren, sondern erinnern, daß ein Volk, welches, wie das deutsche, in dem Worte Gottes die tiefsten und reichsten Quellen seiner Bildung hat und in Gemeinschaft mit dem englischen der eigentliche Leuchter desselben unter den Völkern der Erde ist, selbst mit dem Oel des Heils so reich begabt ist, daß es jenem alttestamentlichen Tropfen Oel vielmehr vor anderen nahe stehen und einer Vermischung mit ihm sehr fähig seyn muß. Und das nicht nur dann, wenn dieser und jener Jude zum Glauben an Jesum Christum gelangt und durch Einverleibung in die christliche Kirche allmählich auch aufgeht in unserer christlichen Nationalität; sondern auch ohne dieß, da die Gemeinschaft der heil. Geschichte, des Gesetzes und der Weissagungen, der Lieder und Sprüche des Alten Testaments sie bei aller Verschiedenheit doch auf das Innigste mit uns verbindet. Eine genaue Kenntniß unserer jüdischen Bevölkerung zeigt auch, welche Receptivität für unsere äußere und innere Bildung sie besitzt, wie viel Absonderliches in ihrem Gottesdienste, in ihren Sitten und Gebräuchen, in ihrer Lebensweise, in ihrer Beschäftigung, in ihrer Sprache, in ihren Vorurtheilen sie abgelegt und dagegen, wie Vieles sie im Aeußerlichen und Innerlichen von uns angenommen haben. Der Raum erlaubt es dem Verfasser nicht mehr, dieß durch eine detailirte Darstellung zu belegen; nur einige Punkte mögen dafür erwähnt werden. 1) Die Geschichte zeigt, daß der Jude bei allem Festhalten an seiner Religion sogar in den Zeiten und in den Ländern, in welchen er die äußerste Bedrückung und Verfolgung erfahren mußte, doch eine außerordentliche Anhänglichkeit an den Boden des Landes hatte, sich mit Vorliebe gerade als einen Bewohner und Angehörigen desselben, als einen Deutschen oder Franzosen oder Spanier oder Portugiesen betrachtete, während er doch zugleich die wunderbarste Fähigkeit verrieth, sich in total verschiedene fremde Länder und Verhältnisse wieder einzuleben, wenn er verjagt wurde. Die drei Sprachen der Welt, welche der Jude außer seiner heiligen Sprache mit besonderer Vorliebe redet, unter allen Himmelsstrichen und anderen Sprachen redet, sind die arabische, die spanische und die deutsche; ja gerade die deutsche ist, so wie die arabische im Morgenlande, die Hauptsprache der jüdischen Diaspora im Abendlande geworden. 2) Die die Emancipation vorbereitende Gesetzgebung in Württemberg vom J. 1828 hat in allen jenen Beziehungen die erfreulichsten Früchte getragen. Der Gottesdienst der Juden mit seiner deutschen Predigt und Katechisation, seiner Confirmation (sogar ganze Fragen und Antworten aus dem württembergischen evangelischen Confirmationsbüchlein) und Copulation, seinem deutschen Gesangbuch (mit vielen Liedern aus dem evangelischen Gesangbuch Württembergs) und Spruchbuch; die Ordnung des Gemeindelebens mit seinem geistlichen Amt, seinem

Schulwesen, seinem Armen- und Stiftungswesen, seiner Führung der Kirchenbücher, seiner Sittenpolizei und Verwaltung; die wachsende Verdrängung der Schacher- und Wuchergewerbe durch ehrliche große Handelsgeschäfte, Fabrikation, Handwerke und Ackerbau; die in den Augen des Juden nun selbstverständliche Betheiligung an allen politischen und bürgerlichen Interessen unseres Landes und Volkes, an allen Pflichten des Unterthanen in Krieg und Frieden; das wachsende Verschwinden des Widerwillens und Fanatismus zwischen unserer beiderseitigen Bevölkerung vor der Anerkennung des Heiligen und des Wahren in der neutestamentlichen Kirche oder in der alttestamentlichen Synagoge; die immer größere Theilnahme der jüdischen Jugend an unseren niederen und höheren Unterrichtsanstalten; der freundliche persönliche Verkehr im geselligen Leben der niederen und höheren Stände; — und das Alles das Werk einer verhältnißmäßig so kurzen Zeit: fürwahr, jene Furcht verliert bei solchen Erfahrungen zusehends ihre Begründung und wird sie immer mehr verlieren, je gewisser zu der vollen Gerechtigkeit, welche ihnen nun gewährt wird, hinzukommt die Liebe der einzelnen Christen, und wir uns damit wahrhaft als die Jünger dessen beweisen, welcher sie und uns geliebet hat bis in den Tod, um alle Menschen zu versöhnen mit Gott und miteinander.

Wir schließen unseren Artikel mit einigen statistischen Angaben über den gegenwärtigen Stand der jüdischen Diaspora. Man schätzt die Gesammtzahl der Juden in allen 5 Welttheilen zusammen auf 7 Millionen (s. G. Fr. Kolb, Handbuch der vergleichenden Statistik der Völkerzustands- und Staatenkunde. 2. Aufl. 1860). Wir sind überzeugt, daß diese Zahl viel zu klein ist. Nachweisbar freilich ist weder das Eine noch das Andere und frühere Angaben über ihre Population sind nicht zuverlässig genug, um bei der anerkannten Vermehrung der Juden höhere Schlüsse daraus zu ziehen. Wenn wir uns aber erinnern an den oben mitgetheilten detaillirten Bericht Benjamin's von Tudela über die außerordentliche jüdische Population in den Städten von Mesopotamien und Persien bis nach Samarkand, wenn wir hören (nach dem Reisebericht Stern's vom Jahre 1856), wie groß sie heutzutage wieder in Arabien sich herausstellt, wie stark von Juden bevölkert besonders die asiatische Türkei und die Bucharei sind, sowie Aegypten und Nordafrika; wenn wir bedenken, wie die Bevölkerung Nordamerika's, auch seine jüdische, von Jahr zu Jahr anwächst, wie man denn doch überall in der Welt, in Ostindien und China noch wie in Australien und Südamerika Juden antrifft, wird es doch sehr wahrscheinlich, daß ihre Gesammtzahl weit mehr denn 7 Millionen betragen muß. Die einzelnen Zahlen, welche wir hier (nach dem obengenannten Werk von Kolb, nach Karl Freiherrn v. Czörnig's statist. Handbüchlein für die österreichische Monarchie, 1861, und nach Judenmissionsnachrichten) mittheilen können, sind folgende:

1) Vereinigte Staaten von Nordamerika bei einer Gesammtbevölkerung von 23,351,207 Seelen nach der Aufnahme vom Jahre 1850 (während sie jetzt etwa 32 Millionen beträgt) 120,000 Juden (nach M. Wagner's von der Gegenwart gewiß weit überbotener Schätzung), sämmtlich deutsche Juden.

2) Großbritannien bei einer Gesammtbevölkerung von 29,040,000 Seelen 40,000 Juden.

3) Frankreich bei einer Gesammtbevölkerung von 35,600,000 Seelen 74,000 Juden (Paris mit 20,000), zu 2 Dritteln deutsche Juden.

4) Spanien bei einer Gesammtbevölkerung von 15,300,000 Seelen wenige zerstreute Juden, deren Zahl unbekannt.

5) Portugal bei einer Gesammtbevölkerung von 3,500,000 Seelen ebenso wie in Spanien (seit dem J. 1820 ist unter großen Beschränkungen der Einlaß wieder erlaubt).

6) Italien und zwar:

1) Sardinien (Piemont, Savoyen, Genua, Lombardei, Insel Sardinien) bei einer Gesammtbevölkerung von	7,893,500 Seelen	10,000 Juden,
2) Parma, Modena und Toscana (meist in Livorno) bei einer Gesammtbevölkerung von	2,911,287 "	11,057 "
3) Kirchenstaat (incl. Rom's Gebiet) bei einer Gesammtbevölkerung von . .	3,124,668 "	9,237 "
4) Beide Sicilien bei einer Gesammtbevölkerung von	9,117,050 "	2,200 "
bei einer Gesammtbevölkerung von . .	23,046,505 Seelen	32,194 Juden, davon 1 Drittel Deutsche.

7) Schweiz bei einer Gesammtbevölkerung von 2,390,116 Seelen 3,146 Juden, alle Deutsche.

8) Belgien bei einer Gesammtbevölkerung von 4,623,089 Seelen 1,500 Juden, zur Hälfte Deutsche.

9) Holland (mit Luxemburg und Limburg, aber ohne die Colonien) bei einer Gesammtbevölkerung von 3,543,775 Seelen 65,600 Juden (in Amsterdam allein mehr denn 20,000), alle Deutsche.

10) Oesterreich und zwar:

1) Unter der Ens bei einer Gesammtbevölkerung von	1,681,697 Seelen	6,999 Juden;
2) Ob der Ens bei einer Ges.=Bev. von	707,450 "	4 "
3) Salzburg bei einer " "	146,769 "	— "
4) Steiermark " " " "	1,056,773 "	6 "
5) Kärnthen " " " "	332,456 "	— "
6) Krain " " " "	451,941 "	— "
7) Görz, Gradiska, Istrien, Triest bei Gesammtbevölkerung von . . .	520,978 "	3,713 "
8) Tirol, Vorarlberg bei einer Gesammtbevölkerung von	851,016 "	548 "
9) Böhmen bei einer Ges.=Bev. von	4,705,525 "	86,339 "
10) Mähren " " " "	1,867,094 "	11,529 "
11) Schlesien " " " "	443,912 "	3,280 "
12) Galizien " " " "	4,597,470 "	118,973 "
13) Bukowina " " " "	456,920 "	29,187 "
14) Dalmatien " " " "	404,499 "	318 "
15) Lombardo=Venetien bei einer Gesammtbevölkerung von	2,446,056 "	6,423 "
16) Ungarn bei einer Ges.=Bevölk. von	9,900,785 "	393,105 "
17) Kroatien und Slavonien bei einer Gesammtbevölkerung von . . .	876,009 "	5,041 "
18) Siebenbürgen bei einer Ges.=B. von	1,926,797 "	14,152 "
19) Militärgränze " " " "	1,064,922 "	104 "
20) Das aktive Militär (ohne die auswärtigen Besatzungen) bei einer Gesammtzahl von	579,989 "	9,850 "
bei einer Gesammtbevölkerung von .	35,019,058 Seelen	1,049,871 Juden, alle Deutsche.

11) Preußen und zwar:

1) Preußen . bei einer Ges.-Bev. von	2,744,500 Seelen	35,888	Juden;
2) Posen . . " " " "	1,417,155 "	72,198	"
3) Brandenburg " " " "	2,329,996 "	27,247	"
4) Pommern . " " " "	1,328,381 "	12,037	"
5) Schlesien . " " " "	3,269,613 "	39,045	"
6) Sachsen . " " " "	1,910,062 "	5,514	"
7) Westphalen " " " "	1,566,441 "	16,099	"
8) Rheinprovinz " " " "	3,108,672 "	33,439	"
9) Hohenzollern " " " "	64,235 "	949	"
10) Jadegebiet " " " "	856 "	—	"
bei einer Gesammtbevölkerung von .	17,739,911 Seelen	242,416	Juden, alle Deutsche.

12) Das übrige Deutschland und zwar:

	Ges.-Bevölkerung		
1) Bayern	4,615,748 Seelen	57,000	Juden;
2) Sachsen	2,122,148 "	11,700	"
3) Hannover	1,843,976 "	1,420	"
4) Württemberg	1,690,898 "	10,430	"
5) Baden	1,335,952 "	23,600	"
6) Hessen-Darmstadt	845,571 "	28,700	"
7) Kurhessen	726,739 "	16,000	"
8) Mecklenburg-Schwerin	542,148 "	3,120	"
9) Mecklenburg-Strelitz	100,000 "	680	"
10) Nassau	439,454 "	7,000	"
11) Braunschweig	273,731 "	1,000	"
12) Oldenburg	294,360 "	1,500	"
13) Sachsen-Weimar	267,112 "	1,450	"
14) Sachsen-Coburg-Gotha . . .	153,879 "	1,600	"
15) Sachsen-Meiningen	168,816 "	1,530	"
16) Sachsen-Altenburg	134,659 "	1,400	"
17) Reuß-Greiz	39,397 "	100	"
18) Reuß-Schleiz-Lobenstein-Ebersdorf	81,806 "	600	"
19) Lippe-Detmold	106,086 "	600	"
20) Schaumburg-Lippe	30,144 "	—	"
21) Waldeck	57,550 "	800	"
22) Anhalt-Dessau-Köthen . . .	119,515 "	1,100	"
23) Anhalt-Bernburg	56,031 "	300	"
24) Schwarzburg-Sondershausen . .	62,974 "	200	"
25) Schwarzburg-Rudolstadt . . .	70,030 "	200	"
26) Hessen-Homburg	25,746 "	800	"
27) Liechtenstein	7,150 "	—	"
28) Hamburg	222,541 "	7,000	"
29) Bremen	92,000 "	50	"
30) Lübeck	49,324 "	500	"
31) Frankfurt am Main	79,278 "	4,800	"
bei einer Gesammtbevölkerung von . .	16,654,763 Seelen	184,180	Juden, alle Deutsche.

(Luxemburg und Limburg haben unter 412,250 Seelen 1,600 Juden, sind aber unter Holland gezählt;

Holstein und Lauenburg haben unter 580,000 Seelen 3500 Juden und sind unter Dänemark gezählt.)

13) Dänemark (sammt seinen Colonien) hat bei einer Gesammtbevölkerung von 2,915,000 Seelen 8263 Juden, alle Deutsche.

14) Schweden u. Norwegen und zwar

das Erstere bei einer Ges.-Bevölk.	von 3,639,332	Seelen	1,000 Juden,
das Letztere „ „ „	„ 1,490,786	„	— „
zusammen	5,130,118	Seelen	1,000 Juden,

fast alle Deutsche.

15) Rußland, europäisches, asiatisches und amerikanisches zusammen, hat bei einer Gesammtbevölkerung von 71,243,616 Seelen über 2 Millionen Juden, wovon die Hälfte Deutsche; 571,678 fallen auf Polen.

16) Griechenland, sammt den nun dazufallenden 7 jonischen Inseln, hat bei einer Gesammtbevölkerung von 1,301,339 Seelen etwa 1,500 Juden, spanische.

17) Türkei und zwar:
   1) europäische bei einer Gesammtbev. von 15,700,000 Seelen 70,000 Juden, wovon 37,000 polnisch-deutsche in den Donaufürstenthümern, die übrigen spanische (nach anderen Berichten sollen allein in Constantinopel 90,000 Juden leben);
   2) asiatische bei einer Gesammtbev. von 16,000,000 Seelen 80,000 Juden (viel zu gering, denn schon Palästina allein hat 15—16,000, nämlich Jerusalem 8,000, Hebron 500, Tiberias 1,500, Safet 3,000, Jaffa 200, Nablus 200, Akra und Caiffa einige Hundert, die anderen zerstreut);
   3) afrikanische (Aegypten, Nubien, Tripolis, Tunis) bei Gesammtbevölk. von 6,200,000 Seelen wenigstens 600,000 spanische Juden.

„Und nun, Du Menschenkind, meinest Du auch, daß diese Beine wieder lebendig werden? So spricht der Herr Herr: Siehe, Ich will einen Odem in Euch bringen, daß Ihr sollt lebendig werden, und sollst erfahren, daß Ich der Herr bin!“ Ezech. 37.

Pfarrer Pressel.

Voragine, Jacobus de, s. Jakob de Voragine, Bd. VI. S. 399.

Vorbehalt, geistlicher (reservatum ecclesiasticum), ist die Bedingung, daß Geistliche nicht ohne Verlust ihres Amtes und ihrer Pfründe ihr religiöses Bekenntniß ändern und zu einer anderen Confession übertreten dürfen.

Nach den Grundsätzen des kanonischen Rechts ist der Wechsel des römisch-katholischen Bekenntnisses eigentlich fast identisch mit dem Abfall vom Christenthum selbst und das strafbarste Verbrechen, dessen sich sowohl Kleriker wie Laien schuldig machen. Die Vollziehung der auf Apostasie und Häresie gesetzten Strafen der Kirche und des Staats mußte eine wesentliche Aenderung erleiden und zum Theil ganz aufhören, als die Evangelischen sich das Recht einer selbstständigen Existenz neben der alten Kirche erkämpft hatten. Dieß gelang aber erst allmählich und nicht ohne gewisse Beschränkungen. Dem Wormser Edikt vom 8. Mai 1521, durch welches über die Anhänger Luther's die Acht verhängt war, entzog der Reichsschluß zu Speier vom 27. August 1526 seine Kraft, denn derselbe proklamirte die Religionsfreiheit für die Reichsstände: „Demnach haben Wir, Churfürsten, Fürsten und Stände des Reichs und derselben Botschafter Uns jetzo .... einmüthiglich verglichen und vereiniget, mitler Zeit deß Concilii, oder aber National-Versammlung nicht desto minder mit Unsern Unterthanen, ein jeglicher in Sachen so das Edikt, durch Kayserliche Majestät auf dem Reichs-Tag zu Wormbs gehalten, außgangen, belangen möchten, für sich also zu leben, zu regieren und zu halten, wie ein jeder solches gegen Gott und Kayserl. Majestät hoffet und vertrauet zu verantworten.“ Geistlichen wie weltlichen Ständen war damit das Reformationsrecht zugestanden, und viele derselben machten davon auch freien Gebrauch; doch suchte die der römischen Kirche angehörige Majorität der Mitglieder des Reichstages alsbald den Speierschen Schluß wieder rückgängig zu machen, was auch schon auf dem Tage zu Speier 1529 geschah, worauf mit wechselndem Glücke der Streit der beiden Religionsparteien bis zum Passauer

Vertrage (16. Juli u. 2. Aug.) 1552 und Augsburger Religionsfrieden (21. Septbr.) 1555 fortgesetzt wurde. Die Verhandlungen über den letzteren konnten in den meisten Punkten auf der Grundlage des Speierschen Abschieds von 1544 und des Passauer Vertrages ohne besondere Schwierigkeit zu Ende geführt werden. Ein Gegenstand veranlaßte aber heftigen Streit und einen nicht auszugleichenden Zwiespalt, nämlich die Freistellung der Religion für die Stände und die Unterthanen. Als am 19. Juni 1555 im Reichsrathe über die Begründung des Religionsfriedens deliberirt wurde und diejenigen, welche in den Frieden mit eingeschlossen seyn sollten, bezeichnet wurden, verlangten die Römisch-Katholischen folgenden Zusatz: „Doch sollen hierinn die Ertz-Bischöffe, Bischöffe, Prälaten, Capitel, Orden und andere geistliches Stands, so in der Administration seynd, oder darinn kommen würden, ausgenommen seyn, dergestalt, wo ein Herr Ertz-Bischoff, Bischoff, Prälat, oder andere geistliches Stands, von der alten Religion abtreten würde, daß derselbe seines Stands und Amts alsbald ipso jure et facto entsetzt, auch den Capitteln und denen es von gemeinen Rechten, oder der Kirchen und Stifften Gewohnheiten zugehört, eine Person der alten Religion verwand, zu wehlen und zu ordnen zugelassen seyn, welche auch sammt der geistlichen Capittel, und andern Kirchen und Stifft Fundation, Election, Präsentation, Confirmation, alten Herkommen, Gerechtigkeit und Gütern, liegend und fahrend, unverhindert und friedlich gelassen werden soll" (s. Christoph Lehmann, de pace religionis Acta publica etc. [Frankf. a. M. 1707. Fol.]. Buch I. Kap. X. Fol. 25). Bereits am folgenden Tage wurde von Seiten der Augsburgischen Confessionsverwandten „über den Punkt der Geistlichen Vorbehalt oder die Freystellung betreffend" die Erklärung gegeben, daß sie „darzu . . . . keineswegs verstehen, noch der Einruckung solcher restriction stattgeben, sondern eine Religion wie die andere, allen des Reichs Ständen frey gelassen, und keines Gewissen verstrickt haben wollen." Sie entwickelten dafür speciell ihre Gründe und äußerten, daß wenn der Zusatz aufgenommen würde, „das wäre das höchste praejudicium, dieses theils Religion cum infamia, nicht allein der Personen, vielmehr principali causae, dieses Theils Christlichen Glaubens und Confession." Um der besagten Prophanation zu begegnen, machten sie den Vorschlag, folgenden Artikel dem Frieden einzuverleiben: „Es sollen auch die hohe des Reichs Ertz- und andere Stiffte, wann darin die Religion wird verändert, zu keiner weltlichen Herrschafft und Erbschafft gewand, sondern . . . . . nach eines jeden Ertzbischoffs, Bischoffs oder Prälaten Absterben oder Resignation, bey ihren Electionen, Administration und Gütern gelassen, und von diesem Articul in Vergleichung der spaltigen Religion, ferner gehandelt und beschlossen werden, doch den weltlichen Ständen an ihrer Hoheit und Herkommen unvorgreifflich" (s. Lehmann a. a. O. cap. XIII. Fol. 28). Zugleich übergaben die Evangelischen dem Könige Ferdinand ein in diesem Sinne verfaßtes Bedenken (a. a. O. cap. XV.), zu dessen Rechtfertigung sie insbesondere auch anführten, es erhelle „aus vorigen Reichs-Abschieden und Handlungen, nemlich aus dem Nürnbergischen Friedensstand anno 32 auffgericht, anno 41 in dem Regenspurgischen Reichs-Abschied und dann zum dritten, in der Declaration über solchen Reichs-Abschied daselbst gegeben, daß die Freystellung der Religion allweg in genere beschehen, und nie dergestalt restringirt und eingezogen worden ist." Auch deklarirten sie zugleich: „Wir aber der Augspurgischen Confession, sollen und wollen aus allen oberzehlten Ursachen, diesen Articul in die gemeine Constitution des Religionsfriedens zu setzen, nicht bewilligen, noch viel weniger uns verpflichten, denselbigen zu exequiren und zu handhaben, dann wir haben ohne daß für uns schwache blöde Christen, viel täglicher Sünde gegen Gott . . . . abzubitten, derowegen es ohne Noth ist, uns mit fremden Sünden fürsetzlich zu beladen." In seiner Resolution vom 30. August (a. a. O. cap. XVI.) verwarf der König den Antrag der Evangelischen und erachtete es für „billig . . ., daß Zuerhaltung der Geistlichen lang hergebrachten Ober- und Gerechtigkeiten, umb Verhütung allerlei Unfriedens und Weiterung . . . der obberührte Anhang, wie er begehrt worden, in diesem gemeinen Frieden verleibt werde." Die fortgesetzten Verhandlungen

führten zu keiner Vereinbarung (a. a. O. cap. XVII. f.). Zuletzt gaben die Evangelischen so weit nach, daß sie folgenden Zusatz billigten: „Und nachdem bei Vergleichung dieses Friedens Streit vorgefallen, wo der Geistlichen einer oder mehr von der alten Religion abtretten würde, wie es denn der von ihnen biß daselbst hin beiessenen und ingehabten Ertz-Bischthümen .... und Beneficien halben gehalten werden soll, welches sich aber beyder Religion Stände mit einander nicht vergleichen können, demnach haben wir auff der Geistlichen Bitt in Krafft ... Kays. Majestät Uns gegebenen Vollmacht und Heimstellung erkläret und gesetzt .... Ob ein Ertzbischoff ... oder ein anderer Geistlichen Stands von Unserer alten Religion abtreten wird, das derselbige seines Ertz Bischthums ... auch Frucht und Einkommens, so er davon gehabt, jedoch seinen Ehren und Würden ohne Nachtheil, abtreten, auch den Capituln und denen es .... zugehört, eine andere Person zu wehlen und zu ordnen zugelassen seyn, samt der Geistlichen Capitul .... Fundationen .... gelassen werden sollen, jedoch künfftiger Geistlicher Vergleichung der Religion unvorgreifflich" (a. a. O. cap. XXII.). Der König schloß sich dieser milderen Fassung im Allgemeinen an, in dem Hauptpunkte aber folgte er dem Antrage der römisch-katholischen Stände und inserirte dem Frieden selbst im Artikel 18. an der entscheidenden Stelle folgende Worte: „— — daß selbige sein Ertzbißthum .... alsbald ohne einige Widerung und Verzug, jedoch seinen Ehren ohnnachtheilig, verlassen, auch den Capituln .... eine Person der alten Religion verwand zu wehlen .., zugelassen seyn — —" (a. angef. O. cap. XXXIV. Fol. 63). Den Evangelischen blieb hiernach nichts übrig, als, wozu ihnen während des Augsburger Reichstages schon Melanthon in einem Bedenken von Freistellung der Religion (Corpus Reformatorum Tom. VIII. Fol. 477 sq.) gerathen, gegen diese Festsetzung zu protestiren und die Autorität derselben nicht zu beachten; außerdem aber unterließen sie es nicht, auf jedem folgenden Reichstage gegen den „hochbeschwerlichen Articul Reformation der Stifft und Prälatur belangend" Einspruch zu erheben und dessen Aufhebung zu verlangen „in Betrachtung, daß wir diese ewige Schand und Mackel auf unserer wahren Religion nicht liegen lassen könnten, auch dafür achten, daß vielen gutherzigen Ständen der andern Religion solcher Articul in ihren Gewissen selbst beschwerlich sey, und dann Eu. Kays. Maj. vor Gottes Angesicht schuldig seynd, der allein seligmachenden Wahrheit Gottes ihren Gang zu lassen, und durch solch hochbeschwerlich Verbot keinen Stand oder seinen Unterthanen den Weg zur Seligkeit zu versperren oder abzustricken" (s. Lehmann a. a. O. Buch II. Cap. IV. Fol. 101, aus der 1566 zu Augsburg dem Kaiser Maximilian II. übergebenen Beschwerdeschrift). Die stets wiederkehrende Antwort war aber, daß da die Stände der alten Religion in die Freistellung nicht willigen wollten, die Sache im Namen Gottes eingestellt und verschoben werde (man sehe z. B. die Antwort Maximilian's II. a. a. O. cap. VI. Fol. 114). Je größer die Fortschritte der Reformation in den weltlichen Herrschaften war, so daß in kaum einem Menschenalter seit dem Religionsfrieden mit Ausnahme des Hauses Oesterreich, Bayern und Jülich sämmtliche weltliche Fürsten sich für den Protestantismus entschieden hatten, desto mehr war man katholischerseits bemüht, den geistlichen Vorbehalt nicht schmälern zu lassen, indem die Gefahr des Abfalls vieler Reichsstifter unzweifelhaft drohte. Die freie Bestimmung über die Religion war nur den Reichsunmittelbaren, nicht aber den Unterthanen derselben zugestanden, und andererseits waren der Beschränkung des reservatum ecclesiasticum nur die Reichsstifter unterworfen. Diejenigen geistlichen Stifter, welche landsässig waren, konnten daher in Uebereinstimmung mit dem Landesherrn sich der Reformation zuwenden, und dieß geschah auch in nicht wenigen Diöcesen (m. s. Eichhorn, deutsche Staats- und Rechtsgesch. Theil IV. §. 502). Dagegen scheiterte der Versuch der Umwandlung in den Reichsstiftern. So im Jahre 1583, als Gebhard Truchseß das Erzstift Köln reformiren wollte (man s. den Art. Bd. IV. S. 696 folg.) und 1592 in Straßburg (Eichhorn a. a. O. §. 511, Note k Citate); indessen wurden indirekt, dem geistlichen Vorbehalte entgegen, doch auch manche Reichsbis-

thümer der katholischen Kirche entzogen (Eichhorn a. a. O. §. 503 am Ende). Daß dieß nicht in noch größerem Umfange geschah, wußten die Jesuiten zu verhindern, welche durch Schrift und That die Gegenreformation erfolgreich betrieben (vgl. Sugenheim, Geschichte der Jesuiten in Deutschland, Band I. (Frankfurt a. M. 1847), S. 69 ff.). Die Grundsätze der Jesuiten sind vornehmlich entwickelt in der dem Kanzler Ernst's von Köln, Franz Burgkard, beigelegten Schrift: De autonomia, das ist von Freistellung mehrerlei Religion und Glauben, München 1586, 1593, 4⁰., als deren Verfasser eigentlich Andreas Erstenberger, kaiserlicher Rath und Reichshofrathssekretär anzusehen ist. Auch wurde katholischer Seits über die Fortschritte der Evangelischen heftig geklagt und noch 1613 auf dem Reichstage zu Regensburg die zuversichtliche Erwartung ausgesprochen: „— Eu. Kayserl. Majestät werden zu Erhaltung ihrer uhralten Religion Ertz= und Stiffter, auch gleichmässiger Handhabung des Geistlichen Vorbehalts, ohne welchen der Geistliche Stand und die Catholische Religion im Reich gäntzlich ruinirt ist, Ihren Kayserlichen Ernst sehen und spühren lassen" (Lehmann a. a. O. Buch II. Kap. XCIII. Fol. 289).

Seit dem Ausbruche des 30jährigen Krieges suchte jede Partei die Freistellung der Religion in ihrem Sinne auszubeuten. Katholischer Seits wurde die Herstellung der römischen Kirche auf's Eifrigste betrieben und der Augsburger Religionsfriede in schroffer, dem katholischen Interesse dienender Weise ausgelegt. In diesem Sinne entschied auch der Kaiser in dem Restitutionsedikte vom 6. März 1629 (Londorp, der Königl. Kaiserl. Majestät und des heiligen römischen Reichs Acta publica III, 1047. Khevenhüller, Annales Ferdin. XI, 438 folg.), daß die Bestimmung wegen des geistlichen Vorbehalts ein integrirender Bestandtheil des Religionsfriedens sey und die dagegen protestantischer Seits geschehenen Uebertretungen wieder beseitigt werden müßten. Die Stände der Protestanten wären nicht befugt gewesen, die unter ihrer Hoheit gelegenen geistlichen Stiftungen nach dem Passauer Vertrage einzuziehen, sowie die Erz= und Bisthümer zu reformiren. Gegen diese Behauptung des Kaisers wurde evangelischer Seits wiederholt, wie 1631, 1641, 1645 u. a. (vgl. die Auszüge bei Pfeffinger, Vitriarius illustratus lib. I. tit. XV. §. 26. Tom. I. p. 1416, 1417; verb. Tom. IV. p. 38) Protest erhoben, der ganze Streit aber endlich durch den Westfälischen Frieden (s. den Art.) erledigt. Abgesehen von verschiedenen Sekularisationen (s. den Art. Bd. XIV. S. 182), wurde für die reichsunmittelbaren Erzbisthümer, Bisthümer, Prälaturen und andere geistliche Stiftungen der Besitzstand des 1. Januar 1624 als Normaltag bestimmt (Instr. Pacis Osnabr. art. V. §. 14), für die Zukunft aber der geistliche Vorbehalt sowohl zu Gunsten der Katholiken, als Evangelischen aufrecht erhalten. Das Friedensinstrument (a. a. O. §. 15) disponirt darüber: „Si igitur Catholicus Archiepiscopus, Episcopus, Praelatus, aut Augustanae Confessioni addictus in Archiepiscopum, Episcopum, Praelatum electus vel postulatus, solus aut una cum Capitularibus seu singulis seu universis, aut etiam alii ecclesiastici religionem in posterum mutaverint, excidant illi statim suo jure, honore tamen famaque illibatis, fructusque et reditus citra moram et exceptionem cedant, capituloque, aut cui id de iure competit, integrum sit, aliam personam religioni ei, ad quam beneficium istud vigore huius transactionis pertinet, addictam eligere aut postulare; relictis tamen Archiepiscopo, Episcopo, Praelato etc. decedenti, fructibus et reditibus interea perceptis et consumptis."

Dieser Grundsatz ist seitdem in Deutschland in Geltung geblieben, daß nämlich mit dem Wechsel der Confession auch officium und beneficium verloren gehen.

Ueber den päbstlichen Vorbehalt überhaupt und die darüber geführten Streitigkeiten, sehe man außer den bereits angeführten Quellen die literarischen Nachweisungen bei Pfeffinger a. a. O. I, 1418, Pütter, Literatur des Staatsrechts III, 76. und Klüber's Fortsetzung IV, 130, insbesondere: Alb. Phil. Frick, de reservato ecclesiastico ex mente Pacis Religiosae eiusque effectibus ac fatis ad Pacem Westph.

Helmstad. 1755, 4°. Ejusdem: de reservato eccl. ex mente Pacis Westphalicae. Helmstad. 1757, 4°. H. F. Jacobson.

Vorbild oder **Typus** (*τύπος* von *τύπτω*, die Ausprägung des Faktums einer höheren Sphäre in einer niederen). In Natur und Geschichte wiederholt sich in den höheren Stufen das Gesetz der niederen in immer verklärterer Weise — hierauf beruht das biblische Vorbild. Die die äußere Theokratie durchwaltenden Gesetze erhalten vermöge des präparatorischen Karakters derselben eine höhere Ausprägung in der neutestamentlichen. Diese Korrespondenz ist also eine natürlich nothwendige — so hat auch die Weltgeschichte ihre Typen: Nebukadnezar und Napoleon, die Flotte des Xerxes und die Armada Philipp's — indeß zugleich eine göttlich teleologische. „Der gemeinsame Zweck der Weissagung und des Typus ist, auf einer bestimmten Stufe der göttlichen Offenbarung den Glauben an die Gegenwart des göttlichen Geistes und des Wortes durch die Aufweisung der vorbereitenden Zeugnisse zu bestärken und zugleich die Empfänglichkeit für höhere Stufen anzuregen." (Nitzsch, System der christlichen Lehre, §. 35). Gemäß dieses teleologischen Karakters lassen sich die Typen als intendirt betrachten, wiewohl nicht in ihrer Isolirung, sondern nur in ihrem organischen Zusammenhange. Am nächsten verwandt sind mit dem Typus die Prophetie, die Allegorie und das Symbol. Die Prophetie ist eine Weissagung im Wort, der Typus in Sachen: in Personen, Einrichtungen, Ereignissen — die messianischen Königsweissagungen sind die Ausdeutung der theokratischen Königswürde (Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefs, §. 18). Die Allegorie ist die durch alle Theile eines Bildes durchgeführte höhere Idee, doch so, daß nicht nothwendig im Bilde wahrer Geschichte, auch die Idee nicht durch geschichtlich-organischen Zusammenhang gegeben zu seyn braucht, wie beim Typus. Die Auslegungen des Alten Testaments bei Paulus und im Hebräerbrief, welche man allegorisch zu nennen pflegt, werden richtiger typologisch genannt (mein Commentar zum Brief an die Hebräer, 3. Aufl., S. 90; Riehm a. a. O. §. 19). Das Symbol ist die bildlich sinnliche Darstellung einer Idee — nicht nothwendig mit vorbildlichem Karakter (Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus I. S. 18). In dem Aufsatze über die Typik von Fr. v. Meyer (Neue Folge, zweite Sammlung, S. 1) werden auch Parabel, Hieroglyphe und Emblem als identische Begriffe dem Typus zur Seite gestellt.

Wie hoch hinauf die typische Auslegung bei den palästinensischen Juden gehe, ist aus jüdischen Quellen nicht ganz mit Sicherheit zu ermitteln, da das Alter der Bücher, welche Beispiele derselben enthalten, nicht feststeht. Eine Anzahl von Stellen, worin der Messias als Gegenbild Adams auftritt, findet sich in Snabelii amoenitates typico-emblematicae 1727 in der Abhandlung: de Adamo typo Christi, doch nur aus späteren Schriften. Die ältesten der Beispiele bei Wettstein sind aus dem Targum zu Ps. 49, 3. — 68, 33., welches nach Zunz (gottesdienstliche Vorträge, S. 77) freilich noch prekärer Kritik an's Ende des 7. Jahrhunderts gesetzt wird.

Indeß ist typische Auslegung auch nicht von der sogenannten „tieferen Schriftauslegung" (מִדְרָשׁ, *ὑπόνοια*) zu trennen. Wort und Sachen der Vergangenheit, welche in dem heiligen Codex niedergelegt sind, werden gern als Parallelen für die Gegenwart gebraucht, theils in der Ueberzeugung einer göttlich intendirten Anwendung, theils im Bewußtseyn eines subjektiven Verfahrens. „Das Wort," sagt ein gebildeter jüdischer Gelehrter (Sachs, jüdische Poesie in Spanien, 1846, S. 161), „das aus der Vorzeit überkommen war, sollte nicht als ein historisches, vorübergegangenes der Gegenwart fremd und gleichgültig gegenüberstehen. So ward das Leben der Gegenwart in das Wort der Vergangenheit hineingelegt und ist es kaum zu unterscheiden in dieser eigenthümlichen Handhabung des alten Schriftwortes, ob mehr aus dem Gegebenen herausgeholt oder in dasselbe hineingelegt wurde." Eine solche Anwendung des Alten Testaments, welche die Andeutung des Gegenwärtigen in dem Vergangenen sucht, schließt auch die typische Erklärung mit ein. Eine *ὑπόνοια* findet nun das gesammte jüdische Alterthum zu der Zeit Christi im Alten Testament, nicht nur das alexandrinische, son-

dern auch das palästinensische. „Anders,“ sagt Sirach 39, 1 f., „wer seinen Geist darauf richtet und forschet über das Gesetz des Höchsten. Versteckte Gleichnisse erforschet er und mit Räthselsprüchen beschäftigt er sich“, und selbst ein Josephus in dem prooemium zu den antiquitates deutet darauf hin, daß er zu einer anderen Zeit an einer tieferen Auslegung der mosaischen Schriften sich versuchen werde. Daß ein Theil der Rabbinen, wie die Schule Hillel's, schon um die Zeit Christi den Untersinn in der Schrift angenommen, um die in der Tradition erweiterten oder näher bestimmten mosaischen Gesetze schriftmäßig begründen zu können, zeigt die Mischnah in ihren älteren Bestandtheilen; den Fortschritt in der Willkürlichkeit der Deutungen bis zur Gemarah nachgewiesen zu haben, ist ein Verdienst der Abhandlung von Geiger, „das Verhältniß des natürlichen Schriftsinns zur thalmudischen Schriftdeutung“ in Band V. und VI. der wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie. Wo z. B. die Mischnah nur eine Andeutung רמז sieht, findet die spätere einen Beweis ראיה (bei Geiger S. 252). Im Conflikt späterer gesetzlicher Bestimmungen mit dem mosaischen Gesetz scheint sich die Thosefthа (das sind die Zusätze oder Nachträge zur Mischnah, zum Theil vor, zum Theil nach derselben entstanden) nicht den hermeneutischen Grundsatz aufzustellen: המתרגם פסוק כצורתו הרי בדאי והמוסיף הרי זה מגדף, „wer einen Vers nach seiner Form (wörtlich) übersetzt, ist ein Lügner, wer hinzufügt, ein Lästerer.“

Wie verbreitet die „tiefere Schriftauslegung“ zur Zeit Christi gewesen, dafür liegen im Neuen Testament selbst die Belege vor. Sie finden sich in fast allen Schriften des Neuen Testaments und haben so viele Verwandtschaft mit der Schriftauslegung der damaligen und der späteren Juden, daß sie als Bestandtheile der damaligen Zeitbildung angesehen werden müssen. Die eherne Schlange wird von Christus als Typus des gekreuzigten Menschensohnes bezeichnet Joh. 3, 14., Jonas als Typus des begrabenen Mtth. 12, 40., Elias als Typus Johannes des Täufers Marc. 9, 13. In den Schicksalen der Frommen des Alten Testaments und namentlich David's, des königlichen Dulders, sieht Christus seine Erniedrigung und seine Erhöhung vorgebildet Luc. 24, 27. 44. Matth. 26, 24. 54. 56. Joh. 13, 18; 17, 12. Das Abendmahl setzt er als Typus des Passah ein. Nach Paulus ist Adam ein *τύπος* des zukünftigen Adam (Röm. 5, 14), die Strafexempel, welche die Zeitgenossen des Mose in der Wüste erfahren, sind *τύποι* für das neutestamentliche Israel (1 Cor. 10, 11), das Passahlamm ist Typus Christi 1 Cor. 5, 7. Joh. 19, 36. Gal. 4, 24. weist Paulus nach, daß in der Geschichte der Sarah und der Hagar ein Midrasch, ein Untersinn liege, vermöge dessen sich in den Verhältnissen der Kinder der gesetzlichen Stiftung die der evangelischen abbilden. Citate des Hebräerbriefs wie 1, 6—10; 2, 6—8. 12. 13. lassen sich kaum anders als durch einen Midrasch erklären, und zwar die ersteren nach dem, dem Verfasser allerdings nicht mit Klarheit zum Bewußtseyn gekommenen, hermeneutischen Grundsatze, welchen Delitzsch zu diesen Stellen aufstellt: „Ueberall, wo im Alten Testament von einer endzeitigen, letztentscheidenden Zukunft, Erscheinung und Erweisung Jehovah's in seiner zugleich richterlichen und heilwärtigen Macht und Herrlichkeit die Rede ist, . . . da ist Jehovah = Jesus Christus.“ Typologisch legt der Verfasser aus Kap. 4. 7. 8. 9. und bezeichnet den ganzen Ritualcultus als eine *σκιά* (was gleich Typus) der zukünftigen Heilsgüter, wie auch Paulus Kol. 2, 17. Allegorisch-typischen Karakter hat die ganze Sprache der Apokalypse, Kap. 8, 11. heißt es, daß Jerusalem *πνευματικῶς* Aegypten und Sodom genannt werde, das Geistliche aber drückt den Kern der Sache aus,*) wodurch den Namen der alten Städte ein typischer Karakter beigelegt wird. Das neutestamentliche Gegenbild der alttestamentlichen Vorbilder wird *ἀντίτυπον* genannt 1 Petr. 3, 21.

---

*) So richtiger als Düsterdieck zu dieser Stelle, nach welchem es auf „die geistige Beschaffenheit“ der Städte gehen soll; die Syrer brauchen für typisch den Ausdruck ܪܘܚܢܐܝܬ „geistig“, Wisemann horae Syriacae I, 55.

Was nun die Frage anlangt, ob die Rabbinen ihren Untersinn als subjektive Einlegung oder als objektive Auslegung angesehen, so ist im Allgemeinen wohl das angeführte Wort von Sachs richtig. Doch hat es, namentlich um die Zeit der Mischnah, noch nicht an dem Bewußtseyn eines Unterschiedes gefehlt. Schon daraus ergibt sich dies, daß sie nur ein רמז (welchem das ἐμήνυσεν Luc. 20, 37. entspricht) oder זכר wahrnehmen, wo die Gemarah einen eigentlichen Beweis. Auch spricht dafür, daß die Rabbinen nach einer Andeutung in der Gemarah (Chadigah) einen vierfachen Schriftsinn lehren, welchen sie in der Abbreviatur פרדס zusammenfassen: 1) פשט, 2) רמז, 3) דרש, 4) סוד, d. i. 1) der Wortsinn, 2) der Untersinn, 3) die Andeutung, 4) das mystisch-kabbalistische Geheimniß. Was die neutestamentlichen Schriftsteller betrifft, so liegt es dem Frommen, je größer die Verehrung vor dem göttlichen Wort, nahe, jede Parallele, in welcher sich dasselbe bestätigt, auch als intendirte anzusehen. Finden wir doch schon etwas Aehnliches bei Plutarch. Nachdem er berichtet (de fortuna Alexandri c. 10), daß Alexander unter allen Aussprüchen Homer's den Vers am meisten geliebt: „Beides, ein guter König, ein trefflicher Streiter im Kriege," setzt er hinzu, daß es in der That den Anschein habe, als habe Homer in jenem Verse nicht bloß die Trefflichkeit Agamemnon's verherrlicht, sondern auch die des Alexander geweissagt (τὴν δ' Ἀλεξάνδρου μεμάντευκε). Wo daher im Neuen Testamente Parallelen mit dem Alten nachgewiesen werden — sey es mit Worten der Propheten oder mit Instituten und Ereignissen, — werden wir im Allgemeinen die Neigung vorauszusetzen haben, diese Parallelen als göttlich intendirt zu betrachten, in Aussprüchen wie Matth. 1, 23. 2, 15. 4, 14. 8, 17. 1 Cor. 9, 9. auch Joh. 11, 51., kaum jedoch 18, 9. u. v. a. Dagegen ist auch an vielen anderen Stellen, wie z. B. Matth. 2, 17., wo überdieß nicht das ἵνα πληρωθῇ steht, sondern τότε, der Verfasser der Gewohnheit seines Volks gefolgt, seine eigenen Gedanken in dem geheiligten Worte der Schrift auszudrücken (s. meine Schrift: „das Alte Testament im Neuen," §. 4). In Eph. 5, 32. gibt Paulus durch das ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστόν seiner Deutung ausdrücklich nur den subjektiven Karakter. Was aber die eigentlichen typischen Auslegungen des Alten Testaments betrifft, welche wir namhaft gemacht, so ist kaum eine derselben der Art, daß sie nicht auf dem organischen Zusammenhange der alt- und neutestamentlichen Stiftung beruhte, wiewohl sich dieß von der Ausdeutung des Melchisedek nur beziehungsweise behaupten läßt (die beziehungsweise Berechtigung sucht Riehm a. a. O. §. 19. zu erweisen), und vielleicht überhaupt nicht von Matth. 13, 40.

Theils nach dem Vorgange des Neuen Testaments, theils nach dem Geiste der Zeit setzt sich mit der allegorischen auch die typische Auslegung in der christlichen Kirche, der occidentalischen wie der orientalischen, fort, wird jedoch bei Barnabas, Justinus Martyr, Origenes mit einer Willkür und Regellosigkeit ausgeübt, welche ihr von Juden und Heiden, von Tryphon und Celsus, herben Tadel zuziehen (Semisch, Justinus Martyr I, 56). In der occidentalischen Kirche luxuriren in der als Spezies der Allegorie angesehenen Typologie Ambrosius, Hilarius; Augustin setzt der Willkür wenigstens einige Schranken. Obwohl am historischen Sinne festhaltend, betrachtet er es indeß doch als knechtische Schwachheit, nach Art der Juden bloß bei dem buchstäblichen Sinne stehen zu bleiben, während Christen vielmehr berufen sind, den tieferen Sinn zu erforschen (de doctr. christ. III, 13). Bei dieser Ueberschätzung des spirituellen Untersinnes bringt Augustin denselben auch im N. Testam. zur Anwendung und macht sich die Nachweisung desselben im Alten Testamente zur besonderen Aufgabe, da Gott nicht bloß durch Worte, sondern auch durch Sachen in demselben prophezeit habe. So sind von ihm in den Büchern de civitate Dei alttestamentliche Institute und Geschichten typisch erläutert und so hoch schlägt er den daraus gezogenen Gewinn an, daß er, nachdem er eine wenig gelungene „mystische", d. i. typische Ausdeutung des Segens Esau's gegeben, sich nicht enthalten kann, auszurufen: o res gestas, sed prophetice gestas, in terra, sed coelitus, per homines, sed divinitus! Si excutiantur singula, tantis foecunda mysteriis

ut multa sint implenda volumina. Augustin unterscheidet öfter (z. B. de utilit. cred. c. 3) eine vierfache Auslegung: 1) secundum historiam, 2) secundum aetiologiam, welche nachweist, warum etwas geschehen sey, 3) secundum analogiam, welche die Zusammenstimmung des Alten mit dem Neuen Testamente darthut, 4) secundum allegoriam, welche zeigt, non ad literam accipienda esse, quae scripta sunt, sed figurate intelligenda. Diese unterscheidet er wieder (de vera relig. c. 50) in die allegoria historiae, facti, sermonis und sacramenti. Unter der Allegorie ist hier, gemäß dem Sprachgebrauch in Gal. 4, 22., auch der Typus mitbegriffen. Auch in dieser Hinsicht beherrscht der Einfluß Augustin's das Mittelalter. Gewöhnlich werden die vier Arten der Interpretation unterschieden: historica, allegorica (worin die Typen behandelt werden), tropologica, worin die ethische und paränetische Anwendung, und anagogica, wo Worte und Sachen in ihrer Hindeutung auf das ewige Leben erklärt werden. — Aufgegeben wird in der patristischen Exegese der Typus nur von Theodor von Mopsueste, dessen rationalistische Richtung die typologische Erklärung unter den Gesichtspunkt der Accommodation stellt.

Eine Sichtung der allegorischen Interpretation mit Ausscheidung der Typologie tritt erst mit der Reformation ein. Von der Ausdehnung, in welcher damals die allegorische Deutung zum Nachtheil der historischen Auslegung sich verbreitet hatte, geben die Worte Luther's zu 1 Mos. 3. einen Eindruck: qui vel ingenio vel facundia valebant, in eo omnes nervos contendebant, ut persuaderent auditoribus, historias res esse mortuas, nec valere aedificationem ecclesiarum: ideo factum est, ut revereremur communi studio allegorias, ac mihi juveni pulchre succedebat conatus. Nam etiam absurda licebat fingere, . . . et qui allegoriis fingendis aptior erat, is etiam doctior theologus habebatur. Zwar verschmäht Luther, namentlich in den früheren Zeiten, die allegorische Erzählung nicht, aber mit Entschiedenheit widersetzt er sich der dogmatischen Beweiskraft derselben, wie sie in der Kirche üblich geworden und auch noch später katholischerseits vertheidigt wird. Argumenta nostra, sagt z. B. Salmero zu 2 Cor. 3: ab allegoriis sumta protestantes parvi faciunt, a quibus vel hoc signo intelligitur abesse spiritum, quo medullas scripturarum penetrare possint. Hiernach ist die Aeußerung Luther's über die paulinische Typologie Gal. 4, 22. zu beurtheilen, daß dieselbe „zum Stich zu schwach sey, dennoch mache sie den Handel vom Glauben frei lichte." So auch das Urtheil von Melanchthon in der Apologie in Art. XII. S. 260: „Wenn die Sache mit Allegorieen auszurichten wäre, so würde Jedermann Allegorieen finden, die ihm dienlich. Aber alle Verständigen wissen, daß man in solchen hochwichtigen Sachen für Gott gewiß und klar Gottes Wort haben muß, und nicht dunkle und fremde Sprüche herzuziehen mit Gewalt; solche ungewisse Deutungen halten den Stich nicht für Gottes Gericht." Da es sich auch hier, wie Gal. 4., um Typen handelt, so liegt hierin ein Zugeständniß der Subjektivität bei Erklärung derselben. — Der Verdacht gegen die Allegorieen führt in der protestantischen Kirche zu bestimmter Unterscheidung des Typus und der Allegorie. Rivetus, der scharfsinnige, niederländische Exeget, unterscheidet richtig: typus est, cum factum aliquod a V. T. accersitur, idque extenditur praesignificasse atque adumbrasse aliquid gestum vel gerendum in N. T.; allegoria vero, cum aliquid sive ex V. sive ex N. T. exponitur atque accommodatur novo sensu ad spiritualem doctrinam sive vitae institutionem (Praef. ad Ps. 45). Dieselbe Unterscheidung wird wörtlich von Gerhard aufgenommen Loci II, 67. und die Allegorieen von ihm und andern protestantischen Auslegern, namentlich dem praktisch erbaulichen Gebrauch in Predigten überlassen. Auch die typische Theologie wird mehr zu diesem praktischen Zwecke verwendet, wie in Balduin's passio Christi typica; adventus Christi typicus, Bacmeister explicatio typorum V. T. Christum explicantium u. a. Es wurden Personal- und Real-Typen unterschieden, worunter die des mosaischen Cultus begriffen, innati, welche von der Schrift selbst als solche angegeben, und illati, welche nach Analogie jener hineingelegt werden. Die Lehre von

den „historischen“ Typen gibt Glassius Philol. sacra S. 458. Die katholische Kirche nud namentlich die jesuitischen Exegeten fuhren fort, sich in typischen Spielereien zu ergehen: Elisa mit seinen 12 Joch Rinder 1 Kön. 19. war der Typus Christi und der 12 Apostel, die 12 Steine auf dem Brustschilde des Hohenpriesters sollten der Typus jener 12 Steine seyn, auf denen das himmlische Jerusalem erbaut, der Hohepriester selbst der Typus des Pabstes u. a.

Eine nicht weniger ausgedehnte Herrschaft als früher die allegorische Interpretation erhielt in der reformirten Kirche die typologische durch Coccejus. Daß nach seiner Hermeneutik das Schriftwort so vielerlei Sinn habe, als die Worte grammatische Bedeutungen — wie bis auf die jüngste Zeit herab ihm Schuld gegeben worden — ist zwar eine ungegründete Beschuldigung, wie von mir im „Akademischen Leben“ II, 231. aus seinen bestimmten Erklärungen nachgewiesen worden: nur Ein sensus scripturae wurde von ihm angenommen, der sensus historicus, wohl aber an vielen Stellen eine prophetische *ὑπόνοια*, welche er allegoria nennt, und welche auch, wie die a. a. O. angegebenen Beispiele zeigen, über den eigentlichen Typus hinausgeht. Seine Typologie bleibt jedoch weit hinter dem Scharfsinn der Bengel'schen zurück, sie leidet an mechanischem Supranaturalismus. Statt daß bei den Realtypen die Typologie sich auf der Symbolik aufbauen sollte und bei den Personaltypen auf der Anschauung der organischen Einheit der geschichtlichen Entwickelung bleibt er bei einer supranaturalistisch von Gott gewirkten Aehnlichkeit stehen. Von der Sündfluth sagt er Summa theol. Opp. VI. S. 181: diluvium inter typos referre cogimur, quia et convenientiam habet cum salvatione, quam ostendit promissio, et Petrus ei facit baptisma nostrum *ἀντίτυπον*, und fährt fort: Quae extra ordinem gesta sunt vetustis temporibus et similitudinem habuerunt mysterii per promissionem indicati, in iis ea convenientia animadvertenda fuit. Quae enim Deus sic facit, ea sine dubio eo fine sic facit, ut fides promissionis confirmetur. Als Zweck dieser göttlichen Veranstaltung sieht er die Befestigung der alttestamentlichen Frommen im Glauben an die Verheißung an, denen er mithin auch schon das Verständniß der Typen zuschreibt, wogegen schon innerhalb seiner Schule auch Vitringa das Verständniß bei den alttestamentlichen Frommen in enge Gränzen schließt.

Von dieser Zeit an wird nun die typologische Auslegung das Lieblingsgeschäft unter den zahlreichen Schülern des großen Theologen in den Niederlanden, von welchen wir nur beispielsweise nennen: H. Hulsius, D'Outrein, van Till, Deusing, Vitringa. Ein Vortheil, welchen die Vorliebe für die Typologie unbestritten hervorrief, war das in dieser Zeit aufblühende, eifrige Studium der jüdischen Alterthümer, die Geschmacklosigkeit der Auswüchse ging jedoch oft in's Weite. Nach van Till de tabernaculo Mosis c. 25 sind die zum heiligen Leuchter gehörigen Lichtputzen der Typus der geheiligten Vernunft, welche die immer von Neuem sich erzeugenden Irrthümer vertilgt. J. J. Cramer welcher in der Schrift de ara exteriori c. 12, 1. erweisen will, daß Christus der Brandopferaltar per omnia similis gewesen sey, wirft, da der Altar viereckig, auch die Frage auf: quadratus quomodo Christus fuerit? Die Uebertreibungen fanden schon gleichzeitig starke Rüge, namentlich in den Schriften von Joncourt: entretiens sur les différentes méthodes d'expliquer l'écriture et de prêcher de ceux qu'on appelle Coccéiens et Voetiens 1707 und die weitere Streitschrift desselben Verfassers: nouveaux entretiens. Gemäßigter und mit aller Verehrung für Coccejus setzt der gelehrte Salden der Typologie gemessene Schranken in der Abhandlung: de typorum V. T. usu et abusu in den Otia theol. 1684. Der von Surenhusius, Snabelius a. a. O. geführte Nachweis, daß ähnliche oder gleiche alttestamentliche Parallelen und Typen schon von den jüdischen Theologen angenommen worden, konnte so wenig in dieser Verehrung der Typologie irre machen, daß eben daraus ein Beweis für die Berechtigung derselben entnommen wurde. Anders verhielt es sich mit den Schriften von Spencer und Marsham, welche durch den Hinweis auf den Ursprung des Ritualgesetzes aus dem ägypti-

schen und arabischen Alterthum das Ritualgesetz, diesen Hauptsitz der Realtypen wankend zu machen suchten, daher auch die gemeinschaftliche Polemik gegen diese Neuerer von Reformirten und Lutheranern.

Unter den Lutheranern, unter welchen die Schule von Coccejus bei theilweiser Anerkennung doch viel mehr der Verdächtigung unterlag, fand aus Furcht vor schwärmerischem Mißbrauch die Annahme eines doppelten Sinnes, des historischen und des mystischen, Bestreitung. Nur Ein Sinn, der buchstäbliche, wurde als der wahre anerkannt, neben welchem die mystische und typologische Deutung nur als Accommodation zu bezeichnen ist (Calov, syst. theolog. I, 663; Aug. Pfeiffer, thes. hermen. c. 3. can. 10. S. 168). Da jedoch zugestanden wurde, daß in dem einfach historischen Sinne göttliche Intention auf ein Höheres hinweise, so wurde dieser Streit auch von gemäßigteren Theologen, von einem Buddeus, Rambach, Math. Pfaff, nur als Wortstreit angesehen. Von der pietistischen Schule wird auf's Neue „der tiefere Schriftsinn" betont und auf die Erforschung desselben gedrungen. Aus dem Interesse für die reichere Erbaulichkeit der Schrift wurde auf deren emphatische Erklärung gedrungen. „Da auch die Worte der heiligen Schrift inspirirt, merito vocibus tanta significationis amplitudo, tantumque pondus adsignatur, quantum per rei substratae naturam sustinere possint" (Rambach, instit. hermen. S. 319). Diese Rücksicht auf Erbaulichkeit ließ auch auf's Neue auf die Annahme eines mystischen Schriftsinns dringen, welcher nicht bloß bei den Typen angenommen wurde, sondern auch in anderen Stellen der Schrift, wo derselbe durch den Context oder durch Folgerungen aus anderen Stellen indicirt sey (s. Rambach S. 73). In diesem erbaulichen Interesse erschienen auch von dieser Schule typologische Werke: Joach. Lange, mysterium Christi et christianismi in fasciis typicis antiquitatum V. T., auf coccejanischer Grundlage Lundius, jüdische Heiligthümer, Schöttgen, der Messias im A. T.

Eine tiefere Grundlage erhielt die Typik durch den württemberger Pietismus, durch Bengel und seine Schule. Hier wurden die alttestamentlichen Typen nicht mehr als einzelne Erscheinungen in Betracht gezogen und nicht mehr unter den praktisch-teleologischen Gesichtspunkt gestellt, den Frommen des Alten Testaments einige Vorahnung des zukünftigen Heils zu geben, den Christen aber eine praktische Bestärkung in ihrem Glauben. Aus dem vorbildenden Karakter der ganzen alttestamentlichen Oekonomie heraus wurden sie hier begriffen als einzelne Glieder einer organisch sich entwickelnden Reichsanstalt, in welcher jede frühere Stufe auf die spätere hinweist. „In den göttlichen Werken ist bis in das kleinste Gräschen die höchste Symmetrie; in den Worten Gottes herrscht bis auf das Unbedeutendste der genaueste Zusammenhang" (Gnomon, Vorrede, §. 13). „Ein einiges Werk ist die heilige Schrift, alle Bücher derselben machen Ein corpus aus, die einzelnen Bücher sind für sich ein Ganzes und erfüllen jedes für sich vollkommen seinen besonderen Zweck. Alle zusammen machen Ein Buch aus, das aus jenen Theilen erwächst und einen allgemeineren, weit umfassenden Zweck hat. Es ist Ein Grundgedanke, der unendlich göttlich alles in sich begreift, von dem alle Zeiten ausgehen, der Vergangenheit und Zukunft gemessen hat" (Ordo temporum 9, 13). „Man hat die heilige Schrift nicht als Sprüch- und Exempelbücher anzusehen, sondern als eine unvergleichliche Nachricht von der göttlichen Oekonomie bei dem menschlichen Geschlechte, vom Anfang bis zum Ende aller Dinge, durch alle Weltzeiten hindurch, als ein schönes, herrliches, zusammenhängendes System. Denn obgleich jedes biblische Buch ein Ganzes für sich ist und jeder Schriftsteller seine eigene Manier hat, so weht doch Ein Geist durch alle, Eine Idee durchdringt alle. Eins erklärt und verstärkt immer das andere. Was Gott an einzelnen Heiligen und an seinem ganzen Volke thut, flicht sich wunderbarlich ineinander, und ein einziger Blick in seine über alles sich erstreckende Haushaltung ist mehr werth, als die geheimste Kundschaft aus allen Kabineten der irdischen Potentaten." Trefflich einer der geistvolleren Schüler Bengel's: „Wie wenn eine Blume aufwächst, so ist schon der bildende Geist im Samen, der

durch jedes paar Blätter, die hervorwachsen, seine innere verborgene Grundbildung je mehr und mehr offenbart" (P. M. Hahn's theologische Schriften II, 9). In diesem Geist einer tieferen Typologie wurde nun von Bengel's Schülern die Schriftforschung fortgesetzt und trug in der württembergischen Kirche die minder geistreiche, als erbauliche, typologische Frucht: Ph. Hiller, neues System aller Vorbilder Christi im Alten Testament, 2. Th., 1758, neuerdings herausgegeben 1858. In der norddeutschen Kirche gingen aus ihr hervor: Aug. Crusius, Hypomnemata theol. propheticae, 3. Theil, 1764—1778. Auch diese Schrift ruht auf der Anschauung einer stufenmäßig fortschreitenden Geschichte des Gottesreichs, welcher Fortschritt nicht bloß auf der Seite der typischen Realweissagung, sondern auch der prophetischen Verbalweissagung nachgewiesen werden soll, und bei der ersteren so, daß das vorbildliche Werden mit David, aus dessen Samen Christus geboren, in ein realgeschichtliches Werden umschlägt, so daß die Regierung David's wirklich der embryonische Anfang des Reichs Christi ist.

Während in einem beschränkteren Kreise der Kirche die Typologie sich so vertiefte, ging sie in einem weiteren Kreise ihrer Auflösung entgegen. Einer unlebendigen Geschichtsbetrachtung entgeht der einheitliche Geist in nationalen Geschichtssphären und einer ungläubigen Betrachtung der heil. Geschichte der die Heilsgeschichte durchwaltende einheitliche Gottesgeist. Wo daher der religiöse Bibelleser das Gesetz der präparatorischen, alttestamentlichen Oekonomie sich in der höheren neutestamentlichen in erhöhter Weise ausprägen sieht, erblickt der oberflächliche Betrachter eine subjektive Parallelisirung, eine Accommodation zum A. Testament. So die Socinianer, so auch Clerikus zu Gal. 4, 22: Judaei non diffitebantur, historias suas esse veras, sed ex eventibus colligebant consectanea ad alias res pertinentia, quasi eventus illi essent imagines quaedam aliarum rerum. In dem Maße, als die Spencer'sche Ansicht von dem Ursprunge des mosaischen Cultus aus Aegypten und anderen orientalischen Religionen sich verbreitete, — wie sie denn am Ende des Jahrhunderts als unbestreitbar angesehen wurde — mußte die typologische Deutung jenes Cultus, wie der Hebräerbrief sie gibt, als Illusion erscheinen. Zwar will Michaelis (Entwurf der typischen Gottesgelahrtheit, 1752) dieses nicht zugeben, da ja auch ein entlehnter Ritus einen symbolischen Sinn haben könne, aber die durchgängige Vermischung des symbolischen Sinns und des typischen ist eben der Fehler dieser Schrift. Nach der Mitte des Jahrhunderts verliert der Glaube an die Typen fast allgemein sein Fundament. Henke in der Rec. des schema exam. in der allgem. deutschen Bibl. rechnet sie unter die „ausgepfiffenen" Lehren, welche das Religionsedikt wieder in Cours setzen wolle. Semler (Versuch einer freieren theologischen Lehrart, 1777, S. 104) verlangt wenigstens, daß die Typologie nicht mehr als zur wahren Religion gehörig angesehen werde. Döderlein (Institutiones 1779, §. 229) verlangt zum Typus nicht bloß eine gewisse Aehnlichkeit, sondern daß derselbe auch ausdrücklich im Alten Testament als Vorbild der Zukunft bezeichnet werde und will die Schwachheit der früheren Zeiten berücksichtigt wissen, vermöge deren Niemand zu Moses Zeiten solche Vorbilder verstanden haben würde. Die Stellen Col. 2, 17. Hebr. 10, 1. will er aber so erklärt wissen: nemo vos teneat decretis Judaicis et rituum Mosaicorum lege, namque in tota lege rituali fuerunt instituta vilia. Einen zuversichtlichen Vertreter findet die Typologie nur noch in Blasche, systematischer Commentar zum Hebräerbriefe, 2. Theil, 1782, einen geistreich sichtenden Beurtheiler in Herder im 39. Brief über das Studium der Theologie (1780): „Möge es seyn, daß jeder einzelne Stein des Gebäudes, weder sich als Theil, noch das ganze Gebäude übersah, zu dem er als Theil gehörte (er durfte und sollte es auch nicht; es war auch der Natur der Sache nach unmöglich), mit uns im Gegentheil, die wir vor dem vollendeten Gebäude stehen, ist's anders. Da wäre es, dünkt mich, Kleinsinn, wenn wir nicht weiter sehen wollten, als jeder einzelne Theil sehen konnte: denn eben zur ganzen Ansicht steht ja das ganze Gebäude da. Mich dünkt, insVon

derheit bei der Typik sollte dieß Hauptgesichtspunkt werden. Nur die spätere Aufklärung, die deutliche Entwickelung des fortgehenden Sinnes in der Zeitfolge sammt der Analogie des Ganzen zeigt uns das Gebäude in seinem Licht und Schatten, auch das Maß des Lichts und des Verhältnisses in jedem Theile." — Als das abschließende Wort in dieser Sache wurde aber angesehen die Schrift: „Freimüthige Untersuchung über die Typologie" von Rau, 1784. Der Verfasser weiß besser als Michaelis die Consequenzen aus den Spencer'schen Ansichten zu ziehen, indem er Symbol und Typus unterscheidet: „Lehr- oder Denkbilder mögen die mosaischen Gebräuche gewesen, aber nicht Vorbilder." Was die behaupteten Aehnlichkeiten betreffe, so habe man über diesen, wenn sie auch wirklich vorhanden sind, die zahlreichen und vielleicht noch größeren Unähnlichkeiten vergessen, und was die Stellen Col. 2, 17. und Hebr. 10, 1. betreffe, so seyen dieselben nach Döderlein zu erklären.

So lange jedoch bei den typischen Deutungen des Neuen Testaments von den apostolischen Verfassern der Vorwurf des Irrthums abgewälzt werden sollte, war der letzte Schritt in dieser Richtung noch nicht geschehen. Nachdem man sich so lange mit der Accommodation geholfen, drang am Ende des Jahrhunderts die Ueberzeugung durch, daß die Apostel — bald auch, daß Jesus selbst in den Citaten aus dem Alten Testament nur der damaligen Zeitbildung ihres Volkes und den in den jüdischen Schulen herrschenden hermeneutischen Grundsätzen gefolgt: nun ergab sich von selbst die ganze Typologie als rabbinische Spielerei. Von diesem Standpunkte aus ist die Schrift von Döpke geschrieben: Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller Theil I., 1829. Auf dieser Grundlage ruht die Exegese der Ausleger der jüngsten Vergangenheit: Ammon, Fritzsche, Meyer, Rückert u. a.

Der neuerwachte Glaube und schon der neuaufgegangene Sinn für Symbolik (Creuzer, O. Müller, Gerhard, später die trefflichen Forschungen über die Symbolik des mosaischen Cultus von Bähr) brachte jedoch auch die Typik wieder zu Ehren. Selbst von de Wette wurde nun (schon 1807) ausgesprochen (Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus in den Studien von Daub und Creuzer Band III. S. 244): „das Christenthum ist aus dem Judenthum hervorgegangen, schon lange vor Christus wurde die Welt vorbereitet, in welcher er auftreten sollte, das ganze Alte Testament ist Eine große Weissagung, Ein großer Typus von dem, was da kommen sollte und gekommen ist. Wer kann es den heiligen Sehern des Alten Testaments absprechen, daß sie die Ankunft Christi schon längst zuvor im Geiste geschaut und in prophetischen Ahnungen klarer oder dunkler die neue Lehre vorempfunden haben? Und kein durchaus leeres Spiel war die typologische Vergleichung des Alten Testaments mit dem Neuen Testament." Zuerst ließ die Vorliebe F. v. Meyer's für alle Arten der Mysteriosophie, für Symbolik, Kabbala, Freimaurerei ihn auch zum Schutze der Typologie auftreten im X. Bande der Blätter für höhere Wahrheit und im I. Bande der neuen Folge der Blätter für höhere Wahrheiten. Ihm folgte Stier in mehreren Aufsätzen der „Andeutungen für Schriftverständniß." Von einer anderen Seite macht sich der Einfluß der Bengel'schen Schule geltend. Unter ihm sind die Schriften von Menken entstanden: das Monarchienbild, eine prophetische Auslegung von Daniel 2. (1802, 1809); „über die eherne Schlange" (1812); die Erklärung des 8. Kapitels des Briefs an die Hebräer, dann auch des 9. und 10. Kapitels (1821). Ganz auf Bengel's organischer Geschichtsanschauung ruhen die Schriften von Beck, zunächst „Bemerkungen über messianische Weissagungen" in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1831, Heft 3, pneumatisch-hermeneutische Erklärung des 9. Kapitels an die Römer, 1833, christliche Lehrwissenschaft I. S. 360. Mit Sicherheit tritt von diesem Standpunkte aus der Verfasser allen Erklärungen entgegen, welche in typischen Stellen im besten Falle nichts mehr finden, als glückliche Parallelen des subjektiven Scharfsinns. „Der Argumentation des Apostels liegt von ihrem Beginn an nicht eine bloß äußerliche oder accommodative Parallele zwischen der jüdischen und christlichen ἐκλογή zu Grunde, vielmehr

auf einer organischen Cohärenz ruht alles, vermöge welcher der Alte Bund zum Neuen sich verhält, wie der vorbildende Keim zur vollendenden Entwickelung" (S. 105 der Erklärung des 9. Kapitels an die Römer). Auf dieser Bengel'schen Grundanschauung ruht auch die biblische Geschichtsbetrachtung von Hofmann, Delitzsch, Kurtz, Auberlen — die von Hofmann jedoch bei ihrem ersten Auftreten in der Schrift „Weissagung und Erfüllung", 2 Theile, 1841, mit mehreren eigenthümlichen und unreifen Ansichten über die neutestamentliche Anthropologie, über Gott als das alleinige Agens in der Geschichte u. a. verbunden, namentlich aber dadurch in die das Uebernatürliche negirende, rationalistische Ansicht vom Prophetismus überleitend, daß dieser an der jedesmaligen Stufe der Entwickelung der Reichsgeschichte seine Schranke und somit selbst nur einen typischen Karakter haben soll. Diese Auswüchse haben ihre Bestreitung gefunden in der Abhandlung von Delitzsch: „die neueste Entwickelung der prophetischen Theologie" in der Schrift: „die biblisch prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch K. A. Crusius und ihre neueste Entwickelung seit der Christologie Hengstenberg's," 1845. — Von ähnlichen, wenn auch nicht auf Bengel'schen Anschauungen ruhenden Gesichtspunkten wird die Abhandlung von Ed. Böhmer „zur biblischen Typik" getragen in dessen Schrift über Verfasser und Abfassungszeit der Apokalypse, 1855: „Da, wie es von den Alten mehr gefühlt ward und von der Philosophie unseres Jahrhunderts zu wissenschaftlicher Geltung durchgearbeitet ist, Ein Gedanke das All durchherrscht und auf der Stufenleiter der Geschöpfe sich voller und voller auswirkt, so kehrt immer dasselbe in jedem höheren Range wieder, was in den unteren, nur unentwickelter, schon da war. So ist innerhalb des Naturgebietes eine durchgehende Typik des Niederen auf das Höhere. Das Natürliche ist wiederum prototypisch für das Geistige, der Mensch ist der Antitypus der Natur. Nicht minder verhält es sich so in der Geschichte selbst, der Entwickelung des Menschengeistes: im Früheren liegt für ein sehendes Auge stets das Spätere vorgebildet, in welchem jenes ausgebildet zur Erscheinung kommt. Wir haben daher für den Gipfel der Schöpfung, für das Reich Gottes, Typen in der Natur und Typen in der Geschichte." Hier wird auch mit feinem Sinne und Gelehrsamkeit der Versuch gemacht, *κάνονες τῆς ἀλληγορίας*, gewisse, sich gleichbleibende Gesetze für die Natur- und Geschichtstypen aufzustellen, ein Versuch, welcher sich freilich immer nur beziehungsweise wird durchführen lassen. A. Tholuck.

Vorherbestimmung (Prädestination). Wir müssen eine dreifache Sphäre der Lehren und Vorstellungen von der Vorherbestimmung unterscheiden: die biblische, die kirchlich-theologische und die allgemein religiöse, wozu dann viertens noch die Ansichten der neueren Spekulation kommen. Wenn es aber in manchen Fällen eine gute Methode ist, von den Vorstellungen der allgemeinen Religionssphäre auszugehen, um auf die Lehre der heiligen Schrift zu kommen, so verhält es sich bei dem vorliegenden Gegenstande umgekehrt. Bei der Lehre von der Vorherbestimmung haben so viele Vermischungen verschiedener Begriffe, so viele Mißverständnisse, Verwirrungen und Verirrungen sich gebildet, daß man nur mit Hülfe des Schriftworts und seiner bestimmten Unterscheidungen zu einer klaren Orientirung über die vorliegende Lehre oder religiöse Anschauung gelangt.

Wir sind aber immer noch der Meinung, daß es keine hellere und bedeutendere Stelle der heiligen Schrift zur Orientirung über die betreffende Schriftlehre gebe, als die Stelle des Römerbriefs, Kap. 8, 29. 30. (S. m. Züricher Antrittsrede: Welche Geltung gebührt der Eigenthümlichkeit der reformirten Kirche immer noch in der wissenschaftlichen Glaubenslehre unserer Kirche — in den vermischten Schriften u. s. w., neue Folge, zweites Bändchen, S. 1 und meine Dogmatik S. 952 ff.). Denn erstlich hat hier der Apostel Paulus die einzelnen Momente der göttlichen Bestimmung über die Menschen zum Heil genau artikulirt und in ihrer natürlichen Folge dargestellt, zweitens hat er im Briefe an die Epheser im ersten Kapitel eine der Sache nach durchaus gleichlautende Parallele gegeben, und drittens findet dieser Mittelpunkt der betreffenden Lehre seine Bestätigung in der ganzen heiligen Schrift, nicht minder aber endlich in den Aus-

sagen des christlichen Bewußtseyns. Daher ist es aber auch von den schlimmsten Folgen für das Verständniß der Lehre von der Vorherbestimmung, wenn hier oben an der Quelle das Wasser getrübt wird, d. h. die Begriffe verwirrt, verdunkelt, verwechselt werden. Der erste Akt Gottes, der allererste im Verhältniß zur Menschenwelt ist nach der Schrift kein anderer und kann kein anderer seyn, als das *προγινώσκειν*, oder auch das *ἐκλέγεσθαι ἐν χριστῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου*. Wie seltsam ist es, daß man immer wieder meint, man müsse für die allererste Entscheidung Gottes über die Menschen immer schon ein ideelles Daseyn der Menschen voraussetzen, ohne sich klar zu machen, daß die Menschen ihre ideelle Existenz nur haben können von Gott, daß Gott vor Allem die Menschen selbst in ihrem Wesen denken, bestimmen, definiren, in der Idee setzen mußte, bevor er irgend etwas über die in der Idee gesetzten Menschen und über ihr Schicksal beschließen konnte. Wäre die Schrift an dieser Stelle nicht unendlich tiefer wie die gewöhnlichen Lehrsätze der Theologie, welche immer schon den Menschen in der Idee gesetzt seyn lassen, wenn Gott anfängt, etwas über ihn zu verfügen, so bliebe sie hinter Plato und Philo, hinter der Idealwelt der muhammedanischen Mystiker und Theosophen, hinter jeder anderweitigen Vorstellung einer Idealwelt in Gott, eines *κόσμος νοητός* zurück. Aber schon das Alte Testament ist diesen außerchristlichen Tiefblicken mehr als ebenbürtig. Der Erschaffung des Menschen geht ein Rathschlagen Gottes mit sich selber voran, und bevor der Mensch in der Wirklichkeit da ist, ist das Bild des Menschen da (Genes. 1). Und zwar nicht nur das Bild des Menschen in genere, sondern auch das Bild der menschlichen Individuen. Denn Gott gibt den verschiedenen Menschen (z. B. Abraham, Israel) verschiedene Namen nach der verschiedenen Art und Bestimmung, die er ihnen von vorn herein in ihrer Idee gegeben hat. Was der einzelne Fromme in seinem Innern erfährt, daß er nämlich ein einziger Gedanke und Gegenstand der Liebe Gottes ist (Psalm 139, 16: „Deine Augen sahen mich, da ich noch unbereitet war"), das gilt im allgemeineren Sinne von allen Menschenkindern nach Psalm 33, 13. Daß hier die Menschenkinder alle, die er auf Erden sieht, nicht als Objekte, die ihm von Haus aus fremd sind, in seinen Gesichtskreis treten, ergibt sich aus V. 15: Er bildet ihnen die Herzen allzumal. Und daß hier nicht bloß von einem anschauenden Erkennen, sondern auch von einem vorausschauenden Bestimmen der menschlichen Individuen die Rede ist, ergibt sich schon aus dem großen Wort: Ich bin der Gott Abrahams u. s. w. 2 Mos. 3, 6., nach der Erklärung Christi Matth. 22, 32: Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen, und dem Zusatze bei Luk. 20, 38: denn ihm leben sie alle. Gilt nämlich dies Wort vorwärts über das Weltende hinaus, so gilt es auch rückwärts hinaus über die Grundlegung der Welt. Siehe, in die Hände habe ich dich gezeichnet, heißt es zu dem Knechte Gottes, Jes. 49, 16. Durchweg aber setzt das Alte Testament die individuelle Persönlichkeit in ihrer Wahrheit voraus, womit überall schon die ewige Idee des Menschen in der Anschauung Gottes vorausgesetzt ist. Diese Wahrheit schließt sich nun im Neuen Testament vollständig auf durch die Lehre von der Präexistenz Christi, insofern er nicht bloß nach seiner Gottheit in realem Sinne präexistent war, sondern auch nach seinem menschlichen Wesen in idealem Sinne und als dynamisches Princip (vgl. Joh. 8, 58; 17, 5). War Christus als Haupt der Menschheit in der Idee Gottes gesetzt (Ephes. 1, 22; Col. 1, 15), so waren auch die Glieder mit ihm in dieser Idee gesetzt, wie mit dem Haupt und den Gliedern alle Dinge überhaupt (Coloss. 1, 16; Ev. Joh. 1, 1—3). Das Bewußtseyn eines solchen Vorherbestimmtseyns in und durch Christum schließt sich denn auch den Gläubigen auf, als Bewußtseyn ihrer ewigen Erwählung. So weit sie im Gefühl des ewigen Lebens vorwärts blicken auf ihre ewige Vollendung, so tief blicken sie rückwärts in die vorzeitliche Ewigkeit hinein auf ihre ewige Begründung. Diese Wahrheit findet denn auch in der Erwählungslehre des Paulus ihren bestimmten Ausdruck — namentlich Röm. 8, 29; Ephes. 1, 4. In der ersteren Stelle wird die Erwählung nach ihrer unbedingten Grundlage dargestellt: das Zuvorerkennen Gottes ist nicht das Zuvorerkennen

einer gesetzten Individualität, sondern es ist schöpferisch; es setzt erst die Individualität selber in der Idee. Mit dem zweiten Ausdruck ἐκλέγεσθαι wird aber der Zweck des Zuvorerkennens ausgedrückt, nämlich die Bestimmung zur Seligkeit in unterschiedlichen Graden und Formen der Herrlichkeit. Der genannte Ausdruck gibt die objektive Thatsache an, daß jeder Mensch eine Erwählung vor dem andern voraus hat (daß er einen einzigen Namen haben soll, den Niemand kennt, als der ihn empfängt, Offenb. 2, 17), indem er zugleich die subjektive Thatsache andeutet, daß der Gläubige jetzt dazu gekommen ist, seine ewige Erwählung zu erfassen, das heißt, dem ewigen Liebesblick Gottes mit seinem Verständniß und dem Blick der Gegenliebe zu begegnen, daß also seine Bestimmung und Seligkeit durch die Aussonderung aus der Welt sich principiell verwirklicht hat. Daß die Erwählung nicht nur die allgemeine Bestimmung zur Seligkeit ausspricht, sondern auch die besondere individuelle Signatur dieser Bestimmung, dieß ergibt sich auch aus den besonderen neuen Namen, welche den Auserwählten im eminenten Sinne, den Aposteln, welche Christum als den Auserwähltesten oder absolut Auserwählten umgeben, beigelegt werden. Die Schrift lehrt uns aber auch, daß die Erwählung nicht lediglich ein himmlisches Dekret Gottes sey, das sich etwa nur in positiven Geschicken verwirkliche; sie wird vielmehr verwirklicht durch die religiöse Anlage, welche den innersten Karakterzug des menschlichen Wesens ausmacht, von Haus aus. Diese Anlage ist nicht nur nach dem Grade sehr verschieden, wie wir dieß aus dem Gleichniß von den verschiedenen Pfunden lernen (Matth. 25, 14 ff.); sie ist ebenfalls verschieden nach den verschiedenen Arten der individuellen Ausstattung, wie dieß die Lehre von den Charismen beweist, 1 Cor. 12, 4 ff. 12 ff.

Nach dem Gesagten ist es offenbar, daß die kirchlich theologischen Bestimmungen mit ihrem Verständniß der Lehre von der Erwählung fast durchweg unterhalb der Idee der biblischen Erwählungslehre geblieben sind. Von der christlichen Glaubenserfahrung kann man dieß allerdings nicht sagen: die Gläubigen haben sich je und je in ihrem religiösen Bewußtseyn der Wahrheit getröstet und gefreut, von Ewigkeit her in Christo von Gott geliebt zu seyn. Daß es aber von der kirchlichen Theologie gilt, ergibt sich sofort, wenn wir uns die Thatsache klar machen, daß das prädestinatianische System der Supralapsarier immer schon als Objekt der Erwählung, den in der Idee Gottes bereits gesetzten Menschen voraussetzt s. Schweizer, Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche II. S. 189 ff. Hagenbach, Dogmengesch. S. 592. Nach der von Letzterem angeführten Karakteristik des Supralapsarismus von Episcopius ist diese Karakteristik sicher nicht in allen Theilen correkt. Auch nicht die Recapitulation: discrepat posterior sententia (der Infralapsarismus) a priore (dem Supralapsarismus) in eo tantum quod prior praedestinationem praeordinet lapsui, posterior eam lapsui subordinet. Denn der Rathschluß Gottes ist in beiden Fällen als ewiger gesetzt; nach der ersteren Ansicht aber mit Bezug auf den Menschen an sich; nach der letzteren mit Bezug auf den Menschen nach dem Falle. Also auch nach dem Gesichtspunkte der Supralapsarier ist der Mensch bereits in der Idee vorausgesetzt, ohne daß man weiß, woher er kommt, dieß ergibt sich aus dem Gegensatz der Erwählung und der Reprobation. Calvin: Consensus Genevensis 252: quid impediet, quin arcanum dei consilium, quo praeordinatus fuerit hominis lapsus, adoret procul fides nostra. Daß aber der dem Supralapsarismus eines Calvin, Beza, Gomarus u. A. gegenüberstehende Infralapsarismus, welchen Augustin gelehrt hatte (Gott erwählt die Menschen aus der massa perditionis: contra Jul. V, 14), und welcher sich durch die ältere Scholastik des Mittelalters hindurch fortsetzte (Anselmus, Petrus Lombardus u. A.), allmählich absterbend, bis er in Thomas Bradwardina und manchen Vorläufern der Reformation, namentlich Wickiff, wieder auflebte und zu dem sich auch die Dortrechter Synode bekannte (s. den betreffenden Artikel), noch bestimmter den Menschen als einen in der Voraussicht Gottes bereits Gesetzten, ja, bereits Gefallenen, zum Gegenstande der Erwählung machte, ergibt sich vorerst aus den Worten Augustins (s. auch den Artikel Infralapsarier). Freilich bricht die Ahn-

dung des eigentlichen idealen Kerns der biblischen Erwählungslehre bei den reformirten Theologen mehrfach hervor, namentlich bei Coccejus in der Exercitatio de principio Epistolae ad Ephesios: hoc et ipsum (Christum) elegit et quidem conjunctim, nempe ipsum ut caput, nos ut membra, non quod jam caput et membra essemus, sed ut essemus etc. Daß die weiterhin gemilderten oder gar gebrochenen Prädestinationslehren bald den gläubigen Menschen zum Objekt der göttlichen Voraussicht machen (Arminianer), bald den der Gnade Gottes nicht widerstrebenden, im Glauben aber beharrenden (Lutheraner), bald den kirchlich tadellosen (Katholiken), bald den tugendhaften (Rationalisten), und daß in allen diesen Fällen die Präscienz nicht als Causalität wirkt und nicht mit der Prädestination in Eins zusammenfällt, wie in der strengen Prädestinationslehre, sondern von ihr unterschieden werden muß, darüber ist die Dogmengeschichte zu vergleichen. Auch die neuere Theologie ist dem Begriff der Erwählung nicht gerecht geworden. Schleiermacher vorab hat die Lehre von der Erwählung mit der Verordnung identificirt (s. seine Dogmatik II. §. 117) und auch den Begriff der Verordnung selbst wieder abgeschwächt zu dem Begriff der successiven Einordnung der Gläubigen in die Heilsgemeinschaft, wie sie allerdings zurückbezogen wird auf eine abstrakt gefaßte, göttliche Weltordnung. Ja, er hat sogar die Erwählung abhängig gemacht von der Berufung (II. S. 244, 2), und versteht so ungefähr unter ihr dasselbe, was der Ausdruck vocatio efficax besagt. (Zu vergleichen dessen Abhandlung: „Ueber die Lehre von der Erwählung." Theologische Zeitschrift, erstes Heft, Berlin 1819). Auch nach Martensen (Dogmatik, S. 408) geht die Verordnung oder Prädestination der „Gnadenwahl" voran: die Anordnung der göttlichen Vorsehung über die menschlichen Seelen, unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit betrachtet, ist nach ihm die Prädestination. Die Prädestination aber muß sich in der Zeit unter der Form einer Gnadenwahl vollziehen, welche aus der sündigen Masse successiv Einige auserwählt und für das neue Leben in Christo bereitet. Demzufolge ist die „Gnadenwahl" mit der Prädestination sachlich Eins; formell aber fällt sie als ein Akt Gottes in der Zeit mit der Berufung in Eins zusammen. Es ist nun nicht zu läugnen, daß der Ausdruck: Erwählung, namentlich da, wo von dem Auswählen Christi die Rede ist (Joh. 6), mitunter den Begriff einer besonderen Berufung einschließt. Damit ist aber der biblische Begriff der ewigen Erwählung Gottes nicht von Weitem erschöpft. Dieser geht vielmehr auf ewige ontologische Bestimmungen Gottes über die Menschen zurück, und eben das ist der Grund, weßhalb auch die Soteriologie, die auf diesen ontologischen Grundlagen beruht, zuletzt wieder in der Eschatalogie in ontologische Bestimmungen ausläuft. Das Christenthum ist nicht bloß Erlösung, sondern auch Verklärung der Welt, und es ist finaliter Verklärung der Welt, weil es principaliter als Rathschluß Gottes eine Grundlegung der persönlichen Wesensverhältnisse der Welt ist. Nach J. Chr. L. Hofmann (Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 261) soll das paulinische *προγινώσκειν* bloß einen Akt Gottes innerhalb der Geschichte in Bezug auf Israel bezeichnen, soll nur besagen, daß die Aneignung Israels für Gott jenseits des geschichtlichen Anfangs dieses Volkes liegt und die Schrift soll keine Erwählung gewisser Einzelnen lehren, sondern die Erwählung soll sich nur auf Gesammtheiten beziehen, auf das Volk Israel, die Menschheit, die Gemeine. Damit hätten wir hier die einzelnen Menschen nur als „Exemplare der Gattung", wie sie Strauß gewollt hat; die Lehre von der Persönlichkeit, dieser herrliche Grundgedanke der Schrift, ist verwischt. Man hat der reformirten Kirche bis in die neueste Zeit (Stahl) die Prädestinationslehre ihrer älteren Theologen vorgeworfen. Man hätte besser gethan, folgende Thatsachen zu beachten: 1) die reformirte Kirche ist nicht durchweg und in allen ihren Theilen prädestinatianisch; ihre Prädestinationslehre ist nur theilweise deterministisch und auch der reformirte Determinismus der Supralapsarier ist kein absoluter (man vergleiche meine Dogmatik, S. 973, insbesondere auch die Bemerkungen über die Streitverhandlung zwischen Dr. Schweizer und Dr. Ebrard über die der reformirten Theologie gemachte Zulage des Determinismus). 2) In der Lehre der ganzen mittelalterlichen Kirche und in

der Lehrmeinung der altprotestantischen Theologie, daß alle nicht in der Kirche oder im Stande der Bekehrung gestorbenen Heiden, Juden u. s. w. verloren seyen, lag implicite eine allgemeine Prädestinationslehre, welche nicht absoluter seyn konnte. Jene Voraussetzung hatte aber entschieden ein heidnisches, fatalistisches Colorit, insoweit das Verlorengehen der meisten Menschen nicht auf einen unerforschlichen, göttlichen Rathschluß bezogen wurde. Daher unterscheiden wir zwei Formen der mittelalterlichen Prädestinationslehre; erstlich eine verlarvte, schmutzige Form: die Voraussetzung der Fatalität, daß alle nicht in dem Bezirke der Kirche fromm gestorbenen Menschen ewig verloren seyen, eine Form von paganistischem Colorit, insofern man sich gedankenlos über die höchste Causalität dieser Thatsache hinwegsetzte; sodann zweitens eine offenbare, reinliche, judaistische Form, welche jene Thatsache ebenfalls voraussetzte, aber in der Beziehung derselben auf den unerforschlichen Rathschluß Gottes die religiöse Beruhigung über dieselbe zu finden suchte. 3) Die reformirte Dogmatik hat gerade in ihrer supralapsarischen Consequenz mitunter, wie z. B. bei Coccejus die Idee der biblischen Erwählungslehre berührt, so insbesondere auch mit ihren Lehrsätzen von der religio innata. Darum gebührt ihr auch das Verdienst, daß sie in traditionell gesetzlicher Form einen Schatz der tiefsten, christlichen Erkenntniß treu gehütet hat, dessen Entfaltung aus seiner harten Hülle wohl bestimmt seyn möchte, die christliche Lehre als Lehre von der ewigen Persönlichkeit zu vertiefen, zu verjüngen und ideell zu verklären. Wir wiederholen es: die ewige individuelle Heilsbestimmung, das ist die Aloeblume, welche aus dem stachlichten, schwertförmigen Gewächs hervorbricht. Man weiß noch wenig von dem Menschen, wenn man nur weiß, daß er als Creatur aus der Hölle gerettet ist. Man weiß noch nicht genug, wenn man weiß, daß er als ein bußfertiger Sünder gerechtfertigt ist und daß dieß auf einem Gnadenrathschluß Gottes beruht. Wenn man aber erkennt, daß er als ein einziges Gotteskind von Gott geliebt ist, und bestimmt zu einem einzigen Bilde seiner Herrlichkeit in seinem Heil, daß der Rathschluß über ihm so einzig ist, wie der Beschluß zur Bildung einer ganzen Welt, daß in seiner individuellen Bestimmung die Weltbestimmung zu einem neuen, einzigen Ausdruck gekommen ist, so hat man angefangen, sich die dunkelen Urgründe der Schöpfung selbst durch das Licht der Heilsidee verklären zu lassen" (m. positive Dogmatik, S. 975). Von der Verordnung oder der Prädestination im engeren Sinne kann nun erst die Rede seyn, nachdem der Begriff der Erwählung festgestellt ist. Die eigentliche Prädestination setzt die Erwählung sachlich ebenso bestimmt voraus, wie sie bei ihr didaktisch vorausgesetzt wird, Röm. 8. und Epheser 1. Erst mußte der Mensch in der Idee Gottes bestimmt stehen nach seinen ewigen individuellen Grundzügen, bevor der Rathschluß Gottes etwas verfügen konnte über seinen Entwickelungsgang durch die ganze Zeit von der Ewigkeit seiner ideellen Existenz zu der Ewigkeit seiner realen Vollendung. Die Verfügung Gottes in der Verordnung entspricht der Verfügung Gottes in der Erwählung. Das Schicksal der Individualität ist der Individualität gemäß. Christus ist der Verordnete (ὡρισμένος, Apgsch. 10, 42) κατ ἐξοχήν als der Mittelpunkt der Weltgeschichte, weil er der Erwählte (Joh. 17) κατ ἐξοχήν ist als der Mittelpunkt und das Haupt der Menschheit. Der ewige Stern seiner gottmenschlichen Zukunft muß in dem Mittelpunkte der Weltgeschichte zu seinem Kreuz werden, um dann in seiner Verherrlichung wieder zu werden zu dem Sonnenglanz, der δόξα seiner Verklärung. Denn die Verordnung Gottes über die Menschen involvirt alles Leid der Welt, wie sie die Zulassung der Sünde (Infralapsarier) und die Bestimmung des Gerichts (Supralapsarier, Gottschalk) von Anfang involvirt, und so hat sie auch dem heiligen Christus das Kreuz des Grundleidens im Gericht der Welt verordnet, wie sie der sündigen Welt das Heil in seinem Kreuz verordnet hat. Die Verordnung Christi ist das Licht der Weltgeschichte und die Weltgeschichte selbst schließt sich in diesem Licht als ein unendlich reiches Gewebe von Verordnungen auf. Der ganze Complex aller Fluchgeschicke der Menschenwelt ist, von der Lichtseite angesehen, ein einheitliches Wunderwerk der verordnenden Weisheit und Liebe Gottes. Denn alle Verordnung zielt

auf die Führung der Individuen von ihrer Anlage aus zu ihrer Vollendung hin; sie bezieht sich also in Betreff der sündigen Menschheit auf ihre Führung zum Heil. Und so wie innerhalb der allgemeinsten Erwählung, wonach Christus erwählt ist für die Menschheit und die Menschheit für Christum, alle einzelnen Erwählungen in ihrer vollen Bestimmtheit hervortreten, so umschließt auch der Kreis der allgemeinen Verordnung Gottes über die Menschenwelt und Geisterwelt eine unendliche Menge von weiten, engeren und engsten Kreisen der Verordnung bis zur ewigen Vorherbestimmung des Schicksals eines einzelnen Individuums, nach Maßgabe seines Seyns und seines Verhaltens. Denn die Erwählung setzt allerdings nichts voraus, weil sie den Menschen in seiner Individualität selber erst setzt; die Verordnung aber setzt die Art seiner Individualität und ihr Verhalten voraus, nicht zwar als Verdienst des Wohlverhaltens, aber als Ausdruck ihres Bedürfnisses. Der Bösewicht muß Schande haben, der Christ muß Kreuz haben. Sehen wir nun zu, wie die Schrift diese Lehre didaktisch und in Beispielen darstellt, so haben wir uns zunächst wieder auf das zweite Moment der Erwählungslehre Röm. 8. und Ephes. 1. zu beziehen, das *προορίζειν*. Die großartigste und bestimmteste Lehre von der Verordnung über die Welt gibt der Abschnitt Röm. 9—11; denn abgesehen von einzelnen grundlegenden Momenten (dem Gegensatz von Isaak und Ismael, Jakob und Esau) handelt er größtentheils von der Verordnung. Alles was Schleiermacher über die Erwählung gelehrt hat, gilt von der Verordnung, nur daß man die schließliche Leitung der Völker und der Einzelnen zum Heil nicht als eine die Freiheit der Menschen überwältigende, höhere Naturnothwendigkeit betrachten kann.

Blicken wir von diesen Ausgangspunkten der Lehre von der Verordnung auf das Alte Testament zurück, so finden wir, daß hier nicht nur die Keime der Erwählungslehre (z. B. besonders auch in der Bildung der Gegensätze: Abraham und die Welt, Isaak und Ismael, Jakob und Esau, Juda und seine Brüder) hervortreten, sondern auch die Keime der Lehre von der Verordnung. Zuvörderst in den großen Beispielen göttlicher Führung: Abraham, Isaak, Jakob, Joseph, Moses, David u. s. w. Das Büchlein Ruth, sowie das Buch Hiob, verherrlichen die göttliche Verordnung. Wie der Messias verordnet ist für die Welt, spricht der Prophet aus Jes. 53: fürwahr er trug unsere Krankheit u. s. w.; wie die Welt verordnet ist für ihn, das sagt er mit den Worten: ich gebe Völker für deine Seele, Kap. 43, 4. Als das innerste Centrum aller Verordnung Gottes erscheint nun Christus nach Apstgesch. 10, 42. *ὡρισμένος* u. s. w., Joh. 10, 36., als der allgemeinste Umriß aller Verordnungen erscheint die Bestimmung Gottes über die Entfaltung des Menschengeschlechts von Einem Blute, über die Gliederung der Völker, ihre Zeiten (*προτεταγμένους καιροὺς*) und ihre Raumgebiete (*τάς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν*, Apstgesch. 17, 26), denn die bestimmte Zeit und der bestimmte Raum, das ist der Umriß, das Netz, in welchem sich das Schicksal jedes Einzelnen bildet. Der Grundgedanke aller Verordnung über den Menschen ist der *ὅρος*, die Setzung der Schranke, die sich potenziren kann zu einem Pfahl in seinem Fleisch, zu einem Schwert, das durch seine Seele geht, zu dem Kreuze seines irdischen Lebens. Die göttliche Setzung dieser Schranke ist nun ein *προορίζειν*, sofern sie allen seinen individuellen Bestimmungen von Ewigkeit an vorausgeht (Ephes. 1, 5), ein *ἀφορίζειν*, sofern sie ihn als ein Rüstzeug Gottes von einer bestimmten Masse aussondert und seinen eigensten Weg führt, Gal. 1, 15.), ein *τάσσειν*, sofern sie ihn als gratia praeveniens fertig macht, zu seiner Zeit und an seinem Ort einzutreten in die Gemeinschaft des Heils (*τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον*, Apstg. 13, 48.). Hier begränzt sich die Verordnung, deren ewige Bestimmungen sich in dem Schicksal des Menschen verwirklichen und sein eigenthümliches, sittliches Wollen zur Folge haben, als das Werk der gratia praeveniens mit der Berufung, welche den gereiften, d. h. gedemüthigten Menschen, als gratia convertens in die Heilsgemeinschaft einführt (siehe meine positive Dogmatik, S. 987 ff.). Wie aber der Erwählung Gottes die religiöse Anlage des Menschen entspricht und Beide Eins sind in der religiösen Bestimmung des Menschen, so entspricht

der göttlichen Verordnung das Schicksal des Menschen, und Beide sind Eins in der Führung des Menschen oder seiner Wallfahrt.

Im weiteren Sinne ist die Prädestination allerdings auch auf die weiterhin folgenden Momente oder Stadien der Heilsordnung zu beziehen, d. h. auf die Berufung, die Rechtfertigung und Verherrlichung, sowie auf die in dem Leben der Ungläubigen gegenübertretenden Momente der Verstockung, der Verwerfung und der Verdammniß, oder des Endgerichts. In demselben Maße aber wie die allgemeinere Vorherbestimmung Gottes durch diese Stadien weiter fortschreitet, hat sie sich selber stärker und stärker bedingt nach den Gesetzen des persönlichen Lebens und der sittlichen Freiheit des Menschen, also auch bedingt durch ihre Präscienz. Man kann in Bezug auf das Zusammenfallen und Auseinandergehen der Praedestinatio und Praescientia folgende Scala aufstellen. 1) Das Stadium der Erwählung. Hier fallen die Praedestinatio und die Praescientia in Eins zusammen. Die Praedestinatio ist zugleich Voraussicht der Individualität des Menschen und seiner religiösen Anlage, die Voraussicht ist schöpferisch, prädestinirend, die individuelle Gestalt und Anlage bestimmend und vorbereitend. Nur in Hinsicht auf das Verhältniß des einzelnen Gliedes zu dem Gesammtorganismus des Leibes Christi und zu ihm selber, als dem Haupte, mußte die Praedestinatio des Einzelnen bedingt seyn durch die Praescientia des Ganzen und umgekehrt. 2) Das Stadium der Verordnung oder der Praedestinatio im engeren Sinne. Diese Praedestinatio der historischen Geschicke für die unvergänglichen, individuellen Lebensbilder setzt die Präscienz der eigenthümlichen Art dieser Lebensbilder voraus, d. h. die Praedestinatio und Praescientia fangen an, einen Gegensatz zu bilden, weil die Verordnung bedingt ist durch die Erwählung. 3) Das Stadium der Berufung. Die Vorherbestimmung der Berufung, nämlich der kräftigen Berufung, bedingt sich durch die Präscienz des Resultates der Verordnung, der gereiften Heilsempfänglichkeit oder Hingebung des Menschen, sowie sich die Vorherbestimmung der richtenden Verhärtung Gottes durch die Präscienz der menschlichen Selbstverstockung bedingt. Es bedarf nun weiter keiner Auseinandersetzung, wie sich 4) in dem Stadium der göttlichen Rechtfertigung des Sünders der Akt Gottes durch die Präscienz des menschlichen Glaubens bedingt, den aber erst die Rechtfertigung zum seligmachenden Glauben macht, und wie die Vorherbestimmung der Verwerfung durch die Voraussicht des beharrlichen Unglaubens bedingt ist, sowie endlich 5) in dem Stadium der Verherrlichung den innerlich und principiell mit dem Geiste der Herrlichkeit Begnadigten die historische und äonische Verherrlichung bestimmt ist, und gegenüber den von Selbstverdammniß Durchwirkten die Verdammniß. Daß nun diese verschiedenen göttlichen Rathschlüsse sich einheitlich zusammenschließen zu Einem Gesammtrathschluß, ergibt sich aus der Einheit und Ewigkeit des göttlichen Waltens, und wird in der Schrift durch die Ausdrücke εὐδοκία θεοῦ, πρόθεσις θεοῦ, βουλὴ θεοῦ ausgedrückt. Zunächst bezeichnen diese Ausdrücke im Allgemeinen den ganzen Rathschluß Gottes über das Leben der Welt von der Grundlegung aus bis zum Ziele, und es hängt somit durch dieselben die Lehre von der Prädestination mit der Lehre von der Vorsehung zusammen. Daß aber die εὐδοκία schon eine besondere Beziehung hat zu der Erwählung in specie, ergibt sich aus der Bedeutung des Worts, welche aus dem Begriff des Gutdünkens und Wohlgefallens in den des Wohlwollens hinübergeht. Die εὐδοκία bezeichnet vorzugsweise den ewigen Liebesrath Gottes, mit welchem er sich eine Geisterwelt gegenüberstellt, in seiner absoluten Freiheit. Daher ist auch Ephes. 1, 5. das προορίζειν durch die εὐδοκία Gottes bedingt, und diese also gewissermaßen identisch mit dem das προορίζειν ebenfalls begründenden ἐκλέγεσθαι. Ebenso hat nun die göttliche πρόθεσις außer ihrer allgemeineren Bedeutung eine besondere Beziehung auf die Verordnung, wie sich dieß ergibt aus Röm. 8, 28., wo die πρόθεσις zur Vorbedingung der Berufung gemacht wird mit den Worten τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς. Die βουλὴ aber als der Akt, in dem Gott mit sich selber so zu sagen zu Rathe geht, hat außer ihrer allgemeinen Bedeutung eine besondere Beziehung auf die Momente des offenbaren

Heilsweges von der Berufung an bis zu der Verherrlichung hin, wie sich dieß z. B. ergibt aus der Stelle Apstgesch. 20, 27. Aus dieser Folge der genannten Grundbegriffe ersieht man auch, daß das Leben Gottes als ein ewig in sich vollendetes zu betrachten ist; würde es als ein werdendes betrachtet, so müßte die Folge seyn *βουλή, πρόθεσις, εὐδοκία*.

In die vorstehende Darstellung der biblischen Prädestinationslehre haben wir die Angabe, sowie die Kritik der kirchlich=theologischen Hauptsysteme über die betreffende Lehre bereits aufgenommen. Der Hauptmangel der verschiedenen Systeme ist, daß sie den vollen Ausdruck der Schrift, nach welchem die Erwählung eine Bestimmung Gottes über die ewige Individualität der Menschen nach ihrer Beziehung auf Christum und auf das Heil in Christo ist, d. h. den vollen Lichtglanz der biblischen Persönlichkeitslehre, nach welcher in der Idee Gottes vor Allem der Gottmensch gesetzt ist, sodann mit ihm der nächste Ring der Auserwählten, und weiterhin die concentrischen Kreise der Auserwählten bis zu der äußersten Peripherie derselben, und wonach erst mit der Geister= und Menschenwelt die creatürliche Welt gesetzt ist, nicht erreicht haben. Damit hängt als wirkliches Versehen die Vermischung der Erwählungslehre mit der Prädestinationslehre, und weiterhin der Prädestinationslehre mit der bedingten Vorausbestimmung des göttlichen Gerichts für die innerlich zur Verdammniß Gereiften, genau zusammen. Aus dem unendlichen Unterschied zwischen dem höchsten und dem niedersten Grade der Erwählung hat namentlich die augustinische und die calvinische Prädestinationslehre einen unendlichen Gegensatz gemacht. Die Scala der Unzulänglichkeiten, welche sich dadurch bilden mußte, daß man den Akt der Erwählung auf den bereits in der Idee vorausgesetzten, aus dem Dunkel eines heidnischen Urgrundes als Exemplar der Gattung aufgetauchten und um die Ecke des Ungefährs herum in die Bekanntschaft Gottes eingetretenen Menschen bezog, einmal auf den noch nicht gefallenen Menschen, dann auf den gefallenen, weiterhin auf den der Gnade nicht widerstrebenden und im Glauben verharrenden, oder auch auf den glaubenden, endlich auf den kirchlich frommen, zuletzt auf den tugendhaften Menschen, haben wir in der positiven Dogmatik, S. 958, dargestellt. Geschichtlich bestimmt sind die dogmengeschichtlichen Stadien, welche die Prädestinationslehre durchlaufen hat, folgende: 1) Die ebionitisch=judaistischen Ansprüche, besonders aber die gnostisch=manichäischen Ansichten und der kirchliche Gegensatz gegen dieselben, theils als Widerspruch, theils als dogmatisch noch nicht bestimmte Prädestinationslehre. 2) Die augustinische Prädestinationslehre, ihre Uebertreibungen und ihre Bestreitung durch die Pelagianer und Semipelagianer. Die Synoden zu Arelate und Lugdunum in den Jahren 472 und 475, und die Synode zu Oranges im Jahre 529. 3) Die Gottschalk'sche Periode, in welcher Gottschalk auch die reprobatio der Verdammten zu einem Gegenstande der Prädestination macht. Die Schriften von Prudentius, Ratrameus, Servatus Lupus, Johannes Scotus, Remigius. Die Synoden von Chiersy 853 und Valence 855. 4) Der mittelalterliche Augustinismus. Seine Limitation durch die Thomisten, seine Brechung durch die Scotisten. 5) Der wiedererneuerte Augustinismus des Thomas Bradwardina, wie er sich fortsetzt durch die Systeme der Vorläufer der Reformation Wicliffe, Huß u. A. bis auf die Reformatoren selbst, Luther (de servo arbitrio), Zwingli (de providentia) und Calvin. 6) Der Gegensatz der von Melanchthon ausgehenden, lutherischen Prädestinationslehre der formula Concordiae und der reformirten Prädestinationslehre in ihren verschiedenen Fraktionen (s. Winer, comparative Darstellung, über die reformirten Symbole), Supralapsarier, Infralapsarier, hypothetischer Universalismus (Amyraud, s. die Artikel, Universalismus, Arminian, Confessio Sigismundica); 7) weitere Verhandlungen im Zusammenhange mit der angeführten Abhandlung von Schleiermacher und anderen Veranlassungen. Zur Geschichte der Prädestinationslehre sind zu vergleichen die dogmengeschichtlichen Werke, die Systeme der Symbolik, sodann die Artikel Augustinus, Gottschalk, Calvin, Beza, Gomarus, Jansenius in unserer Encyklopädie. Was die reiche Literatur der Monographieen über unseren Gegenstand

selbst anlangt, so kommen nach den Erklärungen der älteren Kirchenväter gegen die Prädestinationslehre der Manichäer zuerst in Betracht die aus dem Kampf wider die Manichäer und wider den Pelagianismus hervorgegangenen, unseren Gegenstand betreffenden Schriften Augustin's. Die hieher gehörigen Schriften Augustin's gehören einer zweifachen Phase an: 1) Schriften gegen den Fatalismus der Manichäer (de natura boni ect.), 2) Schriften der Prädestinationslehre angehörig: de praedestinatione sanctorum u. A. Ueber die nachreformatorische Literatur vergleiche man die Literaturangaben in den Artikeln Calvin, Beza, Gomarus, Jansenius u. A. — Sodann Walch, Bibliotheca theolog. I. p. 93. 255. III, 780. Historie der Ketzer V, 218 — 288. Danz, Universal-Wörterbuch der theologischen Literatur, der Art. „Gnade" S. 337; Prädestinatianer S. 773. Supplementheft S. 41 „Gnade". Besonders aber Winer, Handbuch der theologischen Literatur, I, 442, wo die betreffenden Schriften von Calvin, Hemming, Beza, Hunnius, Arminius, Piscator, Vorst, Jansen, Amyraud u. s. w. angeführt sind. Die hier ebenfalls angeführte Schrift des Unterzeichneten: die Lehre der heiligen Schrift von der freien und allgemeinen Gnade, entgegengesetzt der Schrift von Booth: der Thron der Gnade (übersetzt von Fr. Krummacher), scheint uns noch berechtigt in ihren Aeußerungen über die allgemeine Gnade, unzulänglich aber in ihren Voraussetzungen, betreffend die Erwählungslehre. Die neuesten Schriften über unseren Gegenstand siehe in dem ersten Ergänzungsheft zu Winer's Handbuch, S. 72. Insbesondere noch zu vergleichen sind die betreffenden loci in den Werken über reformirte Dogmatik von Schweizer, Ebrard und Heppe. Ebenso die in meiner positiven Dogmatik S. 378 und S. 973 erwähnten Streitschriften und Verhandlungen, namentlich zwischen Schweizer und Ebrard. Nach der christlichen Erwählungslehre hat Gott dem Menschen sein Schicksal, der Grundlage nach, in sein innerstes Wesen und Herz gelegt mit der ihm verliehenen Anlage, und hat diese Zulage einerseits der Freiheit des Menschen selbst anvertraut, während er den Gebrauch, welchen der Mensch von dem anvertrauten Gute macht, selbst überwaltet in Gericht und Gnade. Auch die kirchliche Erwählungslehre erkennt diese Thatsache für die Christen in bedingter Weise an, indem sie sich (freilich mit verschiedener Exegese) bekennt zu den Worten: Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden, wer aber nicht glaubt, der wird verdammet werden. Nur ist der Segen der menschlichen Freiheit als Wahlfreiheit überall dadurch bedingt, daß der Mensch seine unbedingte Abhängigkeit von Gott, als Sünder von der göttlichen Gnade, erkennt, und demgemäß mit seiner Wahlfreiheit, welche ihm in seinem materiellen Unvermögen geblieben ist, in den freien, göttlichen Gnadenrathschluß hingebend, eingeht. Mit Einem Worte: nach dem Christenthum besteht das Wohlverhalten der menschlichen Wahlfreiheit darin, daß sie eingeht in den Gnadenrathschluß der göttlichen Freiheit und mit ihm Eins wird. Wenn der Christ sein Kreuz auf sich nimmt und Christo nachfolgt, so vollzieht er die Einigung seines Willens mit seinem Schicksal. Nach diesem Grundsatze, daß Gottes Führung und des Menschen Wahl im Christenthum Eins werden, sind nun alle außerchristlichen Systeme über die Prädestination zu betrachten. Sie stellen das Verhältniß zwischen Beiden alle dar als eine mehr oder minder größere Divergenz.

Sehen wir zuvörderst auf das außerchristliche Judenthum, so ist es ganz den verschiedenen Systemen gemäß, daß der Sadducäismus den Menschen betrachtete als seines Schicksals Schmid (s. Winer, Realwörterbuch, den Artikel Sadducäer, Bd. II, 355), daß der Pharisäismus in äußerlicher Theilung der Wirkungen göttlicher Huld und menschlichen Wohlverhaltens das Geschick des Menschen theils von göttlichen Schickungen, theils von menschlichen Akten abhängig machte (Joseph. Antiq. 13, 5. 9.), und daß endlich der am meisten mit dem Heidenthum vermengte Essenismus das Schicksal als ein unvermeidliches Verhängniß betrachtete, wenn auch vorwaltend im Sinne eines religiösen Quietismus (s. den Art. „Essener" in unserer Encyklopädie und die betreffenden Citate aus Josephus).

In diesem Punkte, wie in vielen anderen, sind schon die Essener gnostisch und ihr

Fatalismus setzt sich in dem eigentlichen heidenchristlichen Gnosticismus weiter fort. Wir erlauben uns aber auch den Muhammedanismus unter dem Gesichtspunkte des Gnosticismus zu betrachten. Denn der Gnosticismus ist nach der Vermischung christlicher Elemente mit heidnischen, nationalen Anschauungen zu bestimmen. Schon der persische Gnosticismus des Manes hat den Keim des Abfalls von Christo zu einer ziemlichen Entwickelung gebracht; in dem arabischen Gnosticismus des Muhammed aber ist er vollendet. Darum ist denn hier auch das Fatum in seiner Identität mit der absolut-sultanischen Willkür des Allah vollendet. Zwischen dem Fatum und der sittlichen Wahlfreiheit des Menschen ist beinahe gar kein Verhältniß mehr, ausgenommen in Bezug auf den Muhammedaner, seine guten Werke und seinen damit verheißenen Anspruch auf das Paradies. Der Koran ist im Widerspruch mit sich selbst, wenn er in der 17. Sure und anderwärts einerseits die Unvermeidlichkeit des Schicksals, anderseits die Abwendbarkeit der göttlichen Strafen lehrt. Die Sunniten haben die Lehre vom Fatum weiter ausgebildet, die Schiiten haben die Vorherbestimmung abhängig gemacht von der göttlichen Präscienz, welche die Handlungen vorausgesehen habe. Der Fatalismus Muhammed's selber erstreckte sich nach seiner Meinung wohl unbedingt nur über die Ungläubigen (Sure 2), den Gläubigen aber predigt Muhammed das Unvermeidliche in Bezug auf die Todesstunde, um sie zu tapferen Streitern für seine Religion zu machen (Sure 4).

Der heidnische Begriff des Fatums ist im Allgemeinen der Begriff eines Schicksalsverhängnisses, welches sich schlechthin blind verhält zu dem Willen und der Wahl des Menschen. Es ist die Carrikatur der göttlichen Prädestination, die sich ergibt aus dem Mangel an Wechselwirkung zwischen Gott und dem Menschen. Weil der Mensch todt ist für den lebendigen Gott, so ist auch der lebendige Gott todt für den Menschen. Mit der Willkür des Menschen correspondirt die Willkür Gottes. Ja, mit dem vorausgesetzten Zwang der Sinnlichkeit und der Dämonen über der Willkür des Menschen correspondirt nun auch ein Fatum der Nothwendigkeit über den willkürlichen Göttern, ebenso nächtlich finster wie das Thun des Menschen. Indessen müssen wir zwischen der letzten Consequenz des Heidenthums und dem historischen Heidenthum selbst unterscheiden. Die historischen Heidenthümer sind nicht absolut heidnisch; sie haben ihre Lichtseite. Daher modificirt sich der heidnische Begriff des Fatums nach den einzelnen Heidenthümern, zuvörderst nach den Grundformen des Heidenthums. Dualismus, Pantheismus und Polytheismus hangen allezeit zusammen. Wo aber der erstere vorwaltet, wie im Parsismus, da unterscheidet die Schicksalsidee zwischen guten und bösen Menschen, zwischen einem guten und bösen Genius, oder sogar einer guten und bösen Seele in demselben Menschen. Das Fatalistische kommt von dem bösen Principe her, und der Mensch kann ihm unter dem Schutze des Fervers oder des guten Genius durch Abstreifung der Sinnlichkeit, durch Askese und Mortifikation entrinnen. So auch in dem vom Pantheismus wieder zum Dualismus zurückkehrenden Buddhismus. Im Pantheismus dagegen ist die Prädestination im Leben selber präsent. Was der Mensch thut, das thut die Gottheit in ihm nach dem Gesetze der Nothwendigkeit ihrer Offenbarung; die Unterscheidungen zwischen Gut und Böse, und so auch zwischen Glück und Unglück, sind nur formale und relative Unterscheidungen; die Wahlfreiheit selbst nur eine Erscheinungsform des Nothwendigen im Menschenleben. Wo aber endlich der Polytheismus vorwaltet, da wird das ewige Fatum ein vielgetheiltes; es wird zum neckischen oder tückischen, stets aber blinden Zufall, dem Altmeister aller vielgetheilten Kobolde mitten in dem unendlich vielgetheilten Leben selbst. Diese drei Grundformen der Fatalität sind nun vielfach modificirt in den konkreten Heidenthümern durch die Aufstellung einer relativen Wechselwirkung zwischen göttlicher Vorherbestimmung und menschlicher Freiheit. So sind z. B. die jetzigen Alterthumsforscher darüber einverstanden, daß die griechischen Tragödien keine Schicksalstragödien sind nach der modernen Auffassung von Schiller.

Die griechische Tragödie kennt den Begriff einer sittlichen Schuld und gerechten

Vergeltung. Die germanischen Asen selbst haben ihren einstigen Untergang in Ragnaröck durch frühe und mehrfache Verschuldungen herbeigeführt. In der Entwickelung des griechisch-römischen Heidenthums kann man einen deutlichen Fortschritt in Beziehung auf die sittliche Aufhellung der dunklen Schicksalsidee bemerken. Die griechische Moira oder Schicksalsgöttin steht noch bei Homer blindwaltend in nächtlicher Macht über dem geistig bewußten und waltenden, persönlichen Zeus; er kann allenfalls mit ihr ringen und ihr einigen Abbruch thun. Dagegen steht das römische Fatum unter dem Zeus, oder im allgemeineren Sinne unter den Göttern; es ist das von den Göttern ausgesprochene, unabänderliche Verhängniß. Dazu kommt, daß das Schicksal im Begriff der Moira, sowie in seiner Verzweigung zu den Moirai (den Spinnerinnen, welche den menschlichen Lebensfaden spinnen), die schon bei Homer vor sich geht und die sich bei Hesiod zu den drei Göttinnen Klotho, Lachesis und Atropos gestalten, wie auch in den römischen Parzen, sowie in den skandinavischen Walkyrien, immer wieder oder doch vorzugsweise in weiblicher Gestalt auftritt. Das heidnische Bewußtseyn schien ein gewisses Vertrauen und Selbstgefühl, gegenüber dem Schicksal, auszudrücken, indem es dasselbe in weiblicher Natur darstellte; freilich mochte mit diesem Karakterzuge auch die weibliche Ueberlegenheit im Ueberlisten und Fangen, sowie das Räthselhafte und Wandelbare weiblicher Launen ausgedrückt seyn. Auch das mittelalterliche Bewußtseyn hat sich ja wieder mit Vorliebe eine weibliche Lenkerin der Geschicke erschaffen in der Vergötterung der Madonna. Daher stellt sich denn auch der Gestalt der Moira bei den Griechen die Tyche zur Seite, die Göttin des launischen Zufalls, des Schicksalswechsels, die aber insbesondere eine Geberin von Glück und Segen ist. Ihr entspricht die römische Fortuna, die sich auf das Mannichfaltigste nach den verschiedenen Lebensaltern, Geschlechtern und Ständen in Glücksgöttinnen verzweigt (Fortuna Plebeja, F. Patricia etc., s. Lübker, Real-Lexikon des klassischen Alterthums, die Artikel „Moira" und „Tyche"). Das Ringen des menschlichen Geistes mit den Verhängnissen des Schicksals tritt am Großartigsten hervor in der germanischen Mythologie. Ja, das Schicksal selbst scheint in höchster Potenz der verhüllte, höchste Gott über den Göttern Fimbultyr zu seyn, welcher am Ende des Asenkampfs als offenbarer Gott hervortreten wird (s. Simrock's deutsche Mythologie S. 201). Auch die Götter haben aber einen gewissen Antheil am Weltregimente unter dem Namen der Regin, und in ihrem Dienste stehen die drei Nornen (die nordischen Parzen), mit denen wieder die Walküren in genauer Verbindung stehen. Dagegen hat der Fatalismus wohl seinen stärksten Ausdruck in der indischen Weltanschauung gewonnen. Die Trimurti der Inder erscheint wie ein Lebensbild der drei Moiren oder der drei Parzen en gros, und es ist karakteristisch, daß gerade Siva, der Gott der Zerstörung, der Negation des individuellen Lebens, zu dem eigentlichen Volksgott der alten Inder geworden ist. Es würde zu weit führen, wollten wir solchen Antithesen in dem Schicksalsbegriff der Alten weiter nachgehen. Im Allgemeinen kann bemerkt werden, daß die Idee des Verhängnisses sich in demselben Maße lichtet und sittlicher wird, als der gegenüberstehende Mensch sich seiner sittlichen Wahlfreiheit bewußt wird, und daß sie sich in demselben Maße verdüstert und zu einem drohenden, feindlichen Schicksal gestaltet, wie er sich mit seinem Bewußtseyn selbst verliert und zugleich in die Macht seines natürlichen Wesens in dämonischer Verstimmung. Ueber den mit dem Sterndienste zusammenhängenden Schicksalsbegriff vergleiche Nork, mythologisches Real-Wörterbuch, den Artikel „Sterndienst". Ueber den neueren philosophischen Begriff der Vorherbestimmung vergleiche man unsern Artikel „Occasionalismus". Nach dem kantischen System besteht in dem diesseitigen Weltwesen ein dualistischer Gegensatz zwischen dem Schicksal und der Tugend, den das Walten Gottes im Jenseits auflöst. In der Hegel'schen Philosophie findet sich die formale, sittliche Freiheit in der Enge und Klemme zwischen der idealistischen Nothwendigkeit und dem realistischen Zufall. Weiteres sehe man unter dem Artikel „Freiheit", wo auch die betreffende Literatur verzeichnet ist. Ebenso unter dem Artikel „Fatalismus". Lange.

Vorsehung. Die Lehre von der Vorsehung, providentia, *πρόνοια*, d. h. von dem Walten Gottes über der Welt, vermittelst dessen er nicht nur erhaltend den Bestand der Welt sichert, sondern auch den Lauf der Welt regierend lenkt zur vollen Verwirklichung seines Weltzweckes, hängt genau zusammen einerseits mit der Lehre von der Schöpfung, andererseits mit der Lehre von der Vorherbestimmung; ist aber auch von beiden bestimmt zu unterscheiden. Was nun den Zusammenhang derselben mit der Lehre von der Schöpfung anlangt, so glauben wir mit Grund die Stellung, welche dieser Lehre gewöhnlich im dogmatischen Systeme gegeben wird, indem sie als Ergänzung der Schöpfungslehre aufgeführt wird, in Anspruch genommen zu haben (positive Dogmatik, S. 372). Man schiebt sie nämlich zwischenein zwischen die Lehre von der Schöpfung und die Lehre vom Menschen, indem man sie zur Theologie im engeren, dogmatischen Sinne rechnet. Dadurch wird aber die organische Folge der Begriffe mehrfach verwirrt. Erstlich bleibt die Welt ein Torso ohne ihre Spitze, ohne den Menschen und die Geisterwelt überhaupt. Zweitens schwebt dann der Mensch in der Luft, indem er auftritt geschieden von seiner Basis, der Welt. Drittens aber ist von der Vorsehung die Rede, bevor ihr das ihr entsprechende, eigentliche Objekt, die Freiheit des Menschen und die freie Geisterwelt gegeben ist, und die Folge davon ist diese, daß man dann hinterher bei der Einführung des freien Menschen eine Antinomie zwischen der voreilig bestimmten Vorsehung und der menschlichen Freiheit zu finden meint, oder den Schein derselben zu beseitigen hat. Erst unter der Voraussetzung einer freien Geisterwelt aber ist der Begriff der Vorsehung ganz verständlich. Die Schöpfung als solche nämlich ist als Akt und als Produkt ein Alleinwirken Gottes, welches ein bedingtes Alleinwirken bleibt auch in dem symbolischen Schein der Freiheit, welcher der Natur mit ihren inneren Principien gegeben ist, und sie schließt sich eben ab mit ihrem höchsten Gebilde, der Aufstellung freier, zur Selbstbestimmung berufener Wesen. Damit ist dann aber eine ganz neue Stellung Gottes zur Welt indicirt. Er muß Herr bleiben über seine Welt und Meister seines Weltzwecks, ohne die Welt in ihrem Kern, dem freien Wesen persönlicher, gottverwandter Geschöpfe zu vergewaltigen und damit selber zu zerstören, d. h. er muß seinen Rathschluß und Weltplan mit dem Bestehen der freien Geisterwelt vermitteln dadurch, daß er diese Geisterwelt nicht nur mit seiner Allmacht, sondern vielmehr noch mit seiner Weisheit, Liebe, Gerechtigkeit und Gnade überwaltet. Er muß Gott bleiben über der Welt und in der Welt, trotz der anscheinenden Gefahr, daß der mögliche Aufruhr der Geister ihm seine schöne Welt zertrümmern und seinen Zweck vereiteln könnte, ja, gerade durch diese Gefahr hindurch, indem er alle Widerstrebungen der creatürlichen Freiheit in seinen Weltplan verwebt und seinen Zweck um so herrlicher verwirklicht, ohne doch der Freiheit in aller Welt ein Haar zu krümmen, ja, gerade in solcher Gestalt, daß er sich als der Erhalter, Lenker und Befreier der sittlichen Freiheit in der Welt bewährt. Dieß eben ist der specifische Grundzug der Vorsehung: jene Tiefe der Weisheit Gottes, womit er die freie Geisterwelt als solche überwaltet und ihrem Ziele, als Weltregent, entgegenführt, indem er dafür, als Erhalter der Welt, die ganze natürliche Welt in Mitwirkung setzt. Halten wir diese Unterscheidung fest, so müssen diejenigen Ansichten, welche entweder den Begriff der Schöpfung in den der Vorsehung, insbesondere der Erhaltung, möchten aufgehen lassen (Schleiermacher §. 39, S. 190 ff.), oder die den Begriff der Vorsehung zu dem Begriff einer fortgesetzten Schöpfung herabsetzen möchten (Rothe, Ethik I. S. 116; die Weltregierung hält er fest, doch soll sie nur eine besondere Seite der schöpferischen Wirksamkeit Gottes seyn), als unzulängliche Auffassungen erscheinen. Was andererseits aber die Beziehung der Lehre von der Vorsehung zu der Lehre von der Vorherbestimmung anlangt, so kann die Letztere als ein Bestandtheil der Ersteren betrachtet werden, insofern nämlich die Vorsehung nach ihrer allgemeineren Bedeutung das ganze Walten Gottes bis zu der letzten eschatologischen Verwirklichung seines Weltzwecks umfaßt. Bei der genaueren Bestimmung beider Begriffe aber ergibt sich ein Gegensatz. Die Vorherbestimmung bezeichnet das Walten

Gottes, hinsichtlich der Setzung seiner Zwecke, mit absoluter Sicherheit und Gewißheit. Die Vorsehung dagegen bezeichnet dasselbe Walten, wie es zwischen den absoluten, göttlichen Zwecken und der freien Geisterwelt mit unendlicher Weisheit vermittelt. Ein älterer Ausdruck bezeichnet die Vorsehung auch als Vorsicht. Man kann sie aber auch in der modernsten Bedeutung des Wortes als die göttliche Vorsicht bezeichnen, denn unendlich schonend und vorsichtig verwirklicht Gott seinen Rathschluß, seines Namens Ehre in der Seligkeit seines Geisterreichs zu offenbaren.

Nach diesen Bemerkungen kommen nun folgende Punkte in Betracht: 1) der Vorsehungsgedanke, wie er allen Religionen eigen und mit der Religiosität selber identisch ist; 2) die biblische Lehre von der Vorsehung und ihre Exemplifikation; 3) die kirchliche oder dogmengeschichtliche Lehre; 4) das entwickelte dogmatische System; 5) specielle Ansichten und Verhandlungen.

Der Glaube an die Vorsehung Gottes ist mit der lebendigen Religiosität oder mit der Verehrung einer lebendigen Gottheit Eins. So viel Vorsehungsglaube, so viel wahres Gebet; so viel wahres Gebet, so viel Glaube an die Vorsehung. Die Thoren sprechen in ihrem Herzen: da ist kein Gott, es ist kein lebendiger, gegenwärtiger, wirksamer Gott vorhanden (Psalm 14, 1). Daher hat auch Lactantius die Verläugner der Vorsehung als Atheisten bezeichnet (Instit. I, 2), und auch Clemens von Alexandrien hat sich in ähnlicher Weise ausgesprochen. Selbst der Fetischanbeter verehrt seinen Fetisch, weil er von ihm eine Art von Schutz und Förderung seines Wohlseyns erwartet. Die homerischen Götter sind mit ihrer beschränkten Vorsehung tief in den trojanischen Krieg verwickelt. Die Bedeutung des Prometheus, der Pallas Athene, der Nemesis, der Eumeniden und ähnlicher Gestalten hängt mit dem griechischen Vorsehungsgefühl genau zusammen. Der germanische Odin überwacht mit seinem Einen Auge die Geschicke und Kämpfe der Kulturwelt und die Raben auf seinen beiden Schultern stehen ihm dabei zu Dienst, Thor ist seine exekutive Macht, Heimdall der Wächter auf der Götterbrücke, Tyr der treue Nachtwächter vor dem Hause der Asen. Was die philosophischen Ansichten betrifft, so ist der Dämon des Sokrates sogar ein Schattenbild der Providentia specialissima. Nur in dem extremen Gegensatze des Epicuräismus und des Stoicismus scheint der eigentliche Vorsehungsglaube zu erlöschen auf entgegengesetzte Weise. Die seligen Götter des Epikur bekümmern sich in ihrem Jenseits nicht um den Lauf der Welt; im Stoicismus ist wenigstens der Nerv des Vorsehungsglaubens zerschnitten, indem der Stoiker sich in seiner sittlichen Vernunft seine eigene, allerdings mit der aller Welt immanenten Gottheit zusammenhangende Vorsehung zu erschaffen sucht. Noch mag bemerkt werden, daß aller heidnische Glaube an das Schicksal und alle heidnische Mantik zu dem Vorsehungsglauben in Beziehung steht.

Die heilige Schrift ist das Buch der Vorsehung κατ᾽ ἐξοχήν, weil sie das Buch der Offenbarung des lebendigen Gottes ist. Sie verherrlicht zuvörderst die Vorsehung Gottes nach allen ihren Beziehungen durch die Erzählung der großen Thaten und Thatsachen dieser Vorsehung. An die Thatsachen der Erhaltung der Welt in dem Leben Adam's, Noah's, Isaak's, Joseph's u. s. w. reihen die Thatsachen der Lenkung der creatürlichen Dinge für die Zwecke des Reiches Gottes sich an, namentlich alle großen Wunder des Alten Testaments. Die Thatsachen der Regierung aber zeigen, wie er die Menschen frei gibt und frei läßt, in der Geschichte des Kain, des Pharao, des Judas u. s. w.; wie er zuvörderst ihre Gedanken zu lenken sucht, in der Geschichte Bileam's, Saul's und vieler Andern; wie er sodann dem Bösen steuert, in der Geschichte der Brüder Joseph's, des Pharao, des Ahab und Anderer; wie er endlich das Böse zuläßt, um ihm durch seinen Scheintriumph seine Niederlage zu bereiten, in den Leiden Joseph's, in dem Untergange des Pharao im rothen Meere, in den Anfechtungen Hiob's, vor Allem in dem Leiden und Tode Jesu. Der Tod und die Auferstehung Jesu ist die höchste Offenbarung der providentia als providentia specialissima in der Weltgeschichte. Und wie Christus, als der zuvorverordnete Heiland der Welt, das höchste Augenmerk

der göttlichen Vorsehung über der Welt ist, das Centrum, in welchem Gott zum Voraus die Rettung der in die Verlorenheit der Sünde dahingegebenen Welt gesichert hat, so ist er auch selber in seinem Walten offenbar geworden als das persönlich in der Welt erschienene Auge der göttlichen Vorsehung, als das Licht der Welt, als die Erscheinung der ewigen Vorsehung selbst. Sein Leben ist der Mittelpunkt aller thatsächlichen Zeugnisse, zunächst dafür, daß Gottes Vorsehung mit besonderer Obhut über allen Frommen waltet, mit allen Frommen wirkt und allem Guten den Sieg verleiht; aber dann auch dafür, daß Gott alle Frommen und Guten zu lebendigen Werkzeugen seiner Vorsehung selber macht. Dieser Geschichte der Vorsehung Gottes in der Bibel entspricht denn auch die Lehre der Bibel von dem göttlichen Walten. Die betreffenden Citate finden sich in jedem größeren Katechismus, sowie in jeder biblischen Theologie und ausführlichen Dogmatik. Hier nur Folgendes: Das Verhältniß zwischen dem menschlichen Rathschlag und dem göttlichen Rathschluß wird sehr bezeichnend ausgesprochen in den Sprüchen Salom. Kap. 16, 1 — 9; die Vernichtung des Bösen Jes. 8, 10; die Beschränkung desselben Psalm 65, 8; die Wendung desselben zum Besten 1 Mos. 50, 20; die ganze Wendung der antichristlichen Anschläge zu Gunsten des Reiches Christi Apostelgesch. 4, 27. 28; die Leitung der ganzen Welt Apostelgesch. 17, 26; die Leitung der Uebel in der Welt Psalm 148, 8; Jes. 45, 7; Amos 3, 6; die Leitung und Bewahrung der Frommen Psalm 37, 5; Röm. 8, 28; Matth. 10, 29. 31; insbesondere die Leitung derselben nach dem Bilde der Führung Christi durch den Tod zum Leben 1 Sam. 2, 6. 7; Hebr. 12, 6. 7. 11; Jak. 1, 12. Das Buch Hiob ist ein Buch der Vorsehung durchweg; im höchsten Sinne aber sind dieß die vier Evangelien. Das Wort selbst πρόνοια, providentia verdanken wir dem apokryphischen Stadium der alttestamentlichen Theologie, dem Buche der Weisheit, Kap. 14, 3; 17, 2; vgl. 2 Makkabäer 15, 2; 3 Makk. 2, 21; 6, 2.

Dogmengeschichtlich hat sich die Lehre von der Vorsehung entwickelt mit der Lehre von Gott und seinen Eigenschaften, insbesondere von seiner Allwissenheit, mit der Lehre von der Schöpfung, von dem Sündenfall und den göttlichen Heilsrathschlüssen, insbesondere mit der Lehre von der Prädestination, von Christo, von der Heilsordnung, vom Uebel und von der Erneuerung der Welt. An und für sich betrachtet gehörte die Lehre von der Vorsehung zu den unveränderlichsten Dogmen, wie die Lehre von Gott selbst. Doch haben die verschiedenen Zeitalter der Theologie sich immer mit der Definition des Begriffs der Vorsehung befaßt. Z. B. Lactantius (de ira dei c. 10) cujus vi ac potestate omnia, quae videmus — et facta sunt et reguntur; Cyrill von Alexandrien, indem er Gott bezeichnet als ἐπόπτης τῶν ὅλων καὶ ἐπιμελητής (lib. 10. in Joh.). Thomas von Aquino faßte das Moment des Zwecks bei der betreffenden Bestimmung scharf in's Auge: ratio ordinandorum in finem. Es liegt in der Natur der Sache, daß ein so allgemein christlich-religiöser Glaubensartikel mehr in den Katechismen, als in den Symbolen hervortritt. Der kleine lutherische Katechismus hebt in der Erklärung des ersten Artikels des apostolischen Symbolums von Gott dem Vater wenigstens die einzelnen Momente der Lehre von der Vorsehung besonders hervor. Zu einer bestimmteren, begrifflichen Behandlung der betreffenden Lehre kommt es freilich auch in dem großen Katechismus Lutheri nicht. Das Gleiche gilt von Melanchthon's locis wo in dem Artikel de creatione Einiges über die Vorsehung vorkommt. Dagegen gehören die beiden Fragen des Heidelberger Katechismus, Nr. 27 und 28, zu den lebendigsten und gehaltreichsten des ganzen Lehrbuchs, wie denn auch nicht minder die reformirten Symbole, namentlich confessio Helv., Gallic., Belgic., die Vorsehung bestimmt beschreiben. Ebenso hat der Catechismus romanus p. I. cap. II. von Frage 15—20 sich über die Lehre von der Vorsehung ausführlich verbreitet. Hier tritt neben den Momenten der göttlichen Erhaltung und Regierung der Welt, welche der Heidelberger ganz präcis als den wesentlichen Inhalt des Begriffs der Vorsehung bezeichnet hat, zugleich das mehr philosophisch-theologische Moment des concursus ziemlich deutlich her-

vor, wie es freilich in dem intensiv gefaßten Erhaltungs- und Regierungsbegriff schon mitgesetzt ist. Die protestantische Dogmatik hat weiterhin den betreffenden Artikel begrifflich und systematisch sorgsam ausgebildet; was aber nicht hinlänglich hervortritt in der älteren Theologie ist erstlich das christologische Princip der betreffenden Lehre, welches freilich überhaupt in dem Artikel „Theologie", sowie in dem Artikel „Anthropologie" sehr vermißt wird. Das heißt, wie die Lehre von Gott und vom Menschen zu abstrakt monotheistisch auftritt, nicht genugsam erfaßt in der konkreten Beziehung auf Christum, so auch die Lehre von der Vorsehung insbesondere. Z. B. in der Bestimmung von Chemnitz: Actio dei generalis, qua adest suae creaturae, sustentans et conservans eam, donec vult eam conservari, et ordinem sui operis a se institutum servat et adjuvat. Reinhard: dei actio, qua mundum universum perpetuo conservat, et omni tempore sapienter administrat. Dazu kommt zweitens der Mangel an energischer Hervorhebung des teleologischen Gesichtspunkts, theilweise wohl daraus zu erklären, daß sich die Lehre von der Vorsehung in der Lehre von der Prädestination, ja, im Grunde in allen Lehrstücken des Glaubens bis zur Eschatologie hin, fortsetzt. Dagegen wird die Eintheilung der Akte der Vorsehung in Erhaltung und Regierung der Welt immer mehr constant, namentlich bei Chemnitz, Calov, Morus, Döderlein, Reinhard und Anderen, wogegen Quenstedt, Buddeus, Baumgarten und Henke auch den concursus als dritten Akt mit aufnehmen. Quenstedt: Providentia est actio externa totius SS. Trinitatis, qua res a se conditas universas ac singulas tam quoad speciem, quam quoad individua potentissime conservat, inque earum actiones et effectus influit, et libere ac sapienter omnia gubernat ad sui gloriam, et universi hujus atque inprimis piorum utilitatem. Sofern nun dieser concursus bestimmt wird als die Mitwirkung der göttlichen Allgegenwart mit jeder lebendigen Kraft in der Welt, fällt er mit dem Moment der Erhaltung der Dinge zusammen, sofern er bestimmt wird als Erhaltung der menschlichen Freiheit insbesondere, fällt er zusammen mit der Regierung, sofern er überhaupt aber bezogen wird auf die causae secundae, ist er ein anderer Ausdruck für die ganze Vorsehung selbst. Wenn ferner Gerhard, Hollaz und Baier auch die praecognitio (πρόγνωσις) in den Begriff mit aufnehmen, so bezieht sich diese Bestimmung mehr auf die Modalität der Vorsehung, als auf die einzelnen Akte der Vorsehung selbst. Es beruht auf dem innigen Verhältniß zwischen der Erhaltung und der Regierung Gottes, daß die Einen vorzugsweise die Vorsehung als creatio continua betrachten (z. B. Luther, Melanchthon), Andere mehr ausschließlich als die göttliche Regierung allein, indem sie dann die Erhaltung entweder zur Schöpfung rechnen oder besonders betrachten (Baumgarten, von Ammon u. A.). Es entstehen aber aus diesen Schwankungen des Begriffs rückwärts zur Schöpfung, oder vorwärts zur ausschließlichen Regierung einseitige Betonungen, welche das Eigenthümliche der Lehre verdunkeln. Andererseits gilt aber das Gleiche von der Auflösung des Begriffs der Vorsehung in die beiden Begriffe der Erhaltung und der Regierung (Steudel, Nitzsch). Die der Idee der Vorsehung gemäße Bestimmung der einzelnen Momente wird die Erhaltung der Welt als eine durch die Regierung der Welt bedingte, sowie die Regierung der Welt als eine durch die Erhaltung derselben bedingte zu verstehen haben, so daß allerdings in der intensivsten Fassung der Regierung die Erhaltung mit gesetzt ist und umgekehrt.

Das entwickelte System, welches unsere ältere Theologie über die Lehre von der Vorsehung ausgebildet hat, findet sich ausführlich dargestellt namentlich in Hahn's Lehrbuch des christlichen Glaubens I. S. 404 ff., sowie in Hase's Hutterus redivivus S. 154 ff.

An der Spitze steht die Definition in verschiedenen Fassungen, z. B. ea dei actio, qua efficit, ut rerum creatarum universitas fini suo respondeat. Sodann werden die Momente oder Grundformen der Vorsehung genannt. Erstlich die conservatio, und zwar a) als conservatio der Substanzen der Dinge im Gegensatz gegen die annihilatio; b) als conservatio der Form der Dinge oder des nexus cosmici im Gegensatze

gegen die destructio. Zweitens die gubernatio als Lenkung aller Veränderungen der Dinge dem göttlichen Rathschluß gemäß, und zwar a) ratione objecti gubernatio generalis, vel specialis (Apostgesch 5, 45), vel specialissima (Röm. 8, 28; Tim. 4, 10). b) ratione formae sive efficaciae: 1) theils ordinans, theils miraculosa; 2) theils dirigens oder adjuvans, theils permittens, oder limitans, oder determinans. Hierzu kommt dann drittens bei Manchen der concursus, entweder nach früherer Fassung als cooperatio dei in iis, quae fiunt a creaturis tamquam causis secundis, oder nach späterer Fassung als conservatio virium rebus creatis ad agendum inditarum. Der concursus theilt sich dann in den concursus generalis und in den concursus specialis, oder gratiosus, wie er in der Offenbarungssphäre als extraordinarius oder miraculosus wirkt, in der kirchlichen Sphäre als ordinarius durch die media gratiae.

Hinsichtlich des concursus wurde die wichtige Bestimmung gemacht, Gott concurrire ad materiale, non ad formale actionum humanarum.

Hinsichtlich der Akte der Providenz hat man in folgender Weise drei subjektive (ratione Subjecti) und drei objektive (ratione Objecti) Akte Gottes unterschieden. Von den drei subjektiven Actus heißen zwei immanentes. 1) Die πρόγνωσις, praescientia, der actus intellectus, vermöge dessen Gott voraus erkennt, was den Geschöpfen zuträglich ist, und 2) der actus voluntatis, die πρόθεσις, propositum, welcher die göttlichen Rathschlüsse umfaßt, jener Voraussicht gemäß. Der dritte Actus (als providentia stricte dicta von der Gesammtheit der Akte als der providentia late dicta unterschieden) ist transiens, die διοίκησις oder executio, d. h. die conservatio, cooperatio et gubernatio rerum creatarum selbst in ihrer Bethätigung. Die drei objektiven Akte der Vorsehung endlich werden bestimmt: 1) als providentia generalis, sive rerum universitatis (Psalm 104; 148, 1—13); 2) als providentia specialis sive naturarum rationalium (Psalm 139, 15; Hiob 10, 9—12 u. s. w.); 3) als providentia specialissima, s. piorum (1 Tim. 4, 19).

Die Kritik des skizzirten Systems kann von der Unzulänglichkeit der zuletzt genannten Eintheilung ausgehen. Es ist anzuerkennen, daß die Eintheilung der providentia nach ihren Objekten in generalis, specialis und specialissima das dynamische Verhalten Gottes in seiner Vorsehung, nach welchem sein Walten bestimmte Centralpunkte hat, indem es jedes Wesen nach seinem inneren Bestimmungsgehalt überwaltet, im Ungefähren mit einer formalen Schuldistinktion richtig angedeutet hat, aber auch nur angedeutet im Ungefähren. Denn das Objekt der providentia specialissima ist vor Allem Christus. Wie Gott in Christo dem Sohne die Welt gegründet hat (Joh. 1, 1—3; Joh. 17), so hat er auch in ihm den Weltlauf gesichert und festgestellt (Col. 1, 17). In diesem Sinne heißt es auch prophetisch von ihm: ich gebe Völker für deine Seele (Jes. 43, 4), und in diesem Sinne ist er der ὡρισμένος (Apstgesch. 10, 42) schlechthin: die durch die Vorsehung Gottes gesicherte Säule der durch die Sünde erschütterten Welthalle, oder gar der durch die Vorsehung gelegte, feste Eckstein (Psalm 115, 22; Matth. 21, 42) des aus den Trümmern des Sündenfalls neu aufzubauenden, ewigen Gottesreichs. Diese providentia specialissima umfaßt dann freilich mittelbar auch das Walten Gottes über den Frommen, ja, dynamisch umschließt sie nicht nur die providentia specialis, sondern auch die providentia generalis. Das Walten Gottes über dem Gottmenschen ist die christologisch bestimmte Erhaltung und Regierung der Welt; des Ganzen, wie alles Einzelnen, nach Maßgabe des ihm inwohnenden Bestimmungsgehaltes.

Hieraus ergibt sich aber auch, daß die subjektive πρόγνωσις Gottes vor Allem als πρόγνωσις Christi, des Gottmenschen, zu bestimmen ist, und daß sie in dieser Bestimmung zunächst als Akt der Erwählung mit der πρόθεσις in Eins zusammenfällt. In Folge dieser Bestimmungen erhält dann aber auch der concursus seine ganze Intensität Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber (2 Cor. 5, 19).

Kehren wir also einmal getrost die Ordnung des vorstehenden Systems um, so bildet sich das folgende Schema:

Wie die Schöpfung Gottes die Setzung und Verwirklichung der Principien der Welt ist bis zu der Setzung des freien Geisterreichs hin, so ist die Vorsehung die Festsetzung und Verwirklichung der Zwecke der Welt gemäß seiner persönlichen Wechselwirkung mit der freien Geisterwelt. Wie aber Gott als Schöpfer alle Principien der Welt zusammengefaßt hat in Christo, als dem Grundprincip (πρωτότοκος Colosser 1, 15 und 18), so hat er als Weltlenker alle Zwecke zusammengefaßt in dem Grundzweck der Parusie Christi zur Vermittelung seiner absoluten Selbstoffenbarung. Sehen wir demzufolge auf das faktische Walten der Vorsehung, so schließt sich mit der providentia specialissima über dem Leben Christi die ganze, durch die Sünde verdunkelte Vorsehung Gottes wieder auf, und zwar als specialis über den Gläubigen, als generalis über dem ganzen Geisterreich mit Inbegriff seiner Basis, des Kosmos. Schließen wir von dem faktischen Walten der Vorsehung Gottes auf ihre ideale oder transscendentale Gestalt in Gott zurück, so ist der erste Akt die πρόγνωσις Gottes, in welcher er Christum den Gottmenschen erwählt, und in ihm alle Erwählung und Grundlegung der Welt mit bestimmt hat. Diese Erwählung ist ihrer Natur nach auch schon πρόθεσις; jedoch ist von ihr die praedestinatio als die Vorherbestimmung Gottes über das Schicksal Christi, der Gläubigen, der Geisterwelt und der Welt überhaupt zu unterscheiden. Durch beide Akte ist nun der Akt der διοίκησις oder executio christologisch bestimmt.

Fassen wir dagegen das der Welt immanente Walten Gottes in's Auge, wie es durch die Offenbarung Gottes in Christo bestimmt ist, so bietet sich der Schlüssel für die drei Grundformen des göttlichen Waltens in dem concursus Gottes mit dem persönlichen Verhalten Christi dar. So rein und ganz nämlich Christus von Gott gesetzt und von Gott erfüllt ist als die persönliche Offenbarung, so rein und ganz steht er ihm als freie Persönlichkeit im Elemente der Freiheit, der freien Liebe gegenüber, d. h. als die persönliche Religion. Wie der Vater das Leben hat in ihm selber, so hat er dem Sohne gegeben, das Leben zu haben in ihm selber. Hier also wird es durchaus offenbar, daß die Vorsehung Gottes die Stiftung, Erziehung und Vollendung der geistigen Freiheit ist, der freien Geisterwelt in Christo. Alle persönliche Einwirkung Gottes auf Christum wird in ihm angeeignet zu einer reinen Selbstbestimmung und Eigenthümlichkeit seines Wesens Demgemäß bestimmt sich also aller concursus Gottes so, daß er die causas secundas zur vollendeten Entfaltung ihres Wesensgehaltes bringt, die Naturprincipien nach ihrem immanenten Trieb der Nothwendigkeit, die Geistesprincipien oder Personen nach den Schwankungen und Richtungen ihrer Selbstbestimmung. Dieser concursus aber wird zur Erhaltung oder conservatio, indem die göttliche Regierung alle Geister, selbst Christum, vorübergehend verwendet als Mittel zu dem Zweck, die Welt in ihrer Grundlegung zu sichern und zu schirmen. Er wird zur Regierung, indem alle Kräfte der Welt mit den Kräften der freien Geisterwelt aufgeboten werden, als Mittel zum Zweck, ein ewiges, seliges Geisterreich in Christo zu gründen. In dem Centrum des concursus also ist die ganze Weltregierung gestellt in den Dienst der Welterhaltung und die ganze Welterhaltung in den Dienst der Weltregierung; beide aber in ihrer Wechselwirkung, wie sie in unaufhörlicher Bewegung die Weltmittel umsetzen in Zwecke und die Weltzwecke umsetzen in Mittel, wie sie alle Radien des Weltlebens zusammenhalten in dem Centrum Christus, und alle Heil- und Lebenskraft dieses Centrums verbreiten durch die Radien, wirken hin zu dem Ziele, an welchem der absolute Weltgrund verklärt stehen soll in dem absoluten Weltzweck und dieser Weltzweck nach seiner ganzen Fülle offenbar werden soll in dem verklärten Weltgrund.

Die Lehre von der Vorsehung stellt sich verschiedenen Irrthümern gegenüber, die man unterscheiden kann in Irrthümer der Negation oder des Unglaubens, in Irrthümer der Uebertreibung oder des Aberglaubens und in Irrthümer des verkümmerten Glaubens, worin sich beide mischen. Zu den Irrthümern der ersteren Art rechnen wir den Materialismus, den Mechanismus, den Sensualismus, den Casualismus; zu den Irr-

thümern der zweiten Art den Fatalismus, den Determinismus, den Partikularismus, den Occasionalismus. Die dritte Art erscheint in magischen Vorstellungen der verschiedensten Gestaltung (s. die Artikel Materialismus, Encyklopädie, französische, Fatalismus, Determinismus, Vorherbestimmung, Occasionalismus, Magie; ebenso Hahn S. 470). Wenn die Mittelursachen in der äußeren Natur zu dem allwaltenden Schicksal gemacht werden, so kann der Unglaube ausgehen bald von der Materie (Materialismus), bald von der Form (Mechanismus); die Mittelursachen im Menschenleben können als subjektive zum Sensualismus, als objektive zum Casualismus gemacht werden, obschon der letztere in seiner ganzen Consequenz jede bestimmbare Causalität läugnet. Die Superstition dagegen in vorwaltend paganistischer Form macht das Idol des unerbittlichen Schicksals entweder rein transscendent (Fatalismus) oder rein immanent (Determinismus); in vorwaltend monotheistischer Form dagegen theilt sie entweder in abstrakter Weise zwischen absolut Erwählten und Verworfenen (Partikularismus), oder zwischen den Bewegungen der Geisterwelt und der Körperwelt (Occasionalismus). Der Magismus endlich bezeichnet ein Gemisch abergläubischer und ungläubiger Vorstellungen, nach welchen sich der Mensch selber auf Wegen der Selbstsucht die Geisterwelt und die Geschicke durch sinnlose Formeln und Akte theilweise dienstbar zu machen wähnt.

Der gesunde, lebendige Glaube an die Vorsehung Gottes bezeichnet die eigentliche Wahrheit und Innerlichkeit des Gottesglaubens, damit aber auch die ganze Tiefe der mit dieser Subjektivität correspondirenden Gottesidee. Daher erklärt sich's, daß gerade im Bereiche dieser Lehre die mannichfachsten Probleme hervorgetreten, hervorgehoben und besprochen worden sind. Die allgemeinste Frage ist: wie verhält sich die Vorsehung Gottes zu den Mittelursachen überhaupt? Damit hängt die zweite zusammen: wie verhält sie sich insbesondere zur menschlichen Freiheit? Und zwar insbesondere wieder: wie verhält sie sich zu dem guten Verhalten der Freiheit, im Gebet? Oder andererseits wie zu dem schlechten Verhalten der Freiheit, zum Bösen? Diese erste Linie von Problemen führt hinüber zu der zweiten: Wie verhält sich die Vorsehung Gottes zu dem Uebel? Wie also auch einerseits zu der Idee der besten Welt? Und wie andererseits zu dem Gericht der Verdammten? Beide Kategorieen sind umschlossen von der dritten: Wie verhält sie sich zu dem Begriff des Zufalls? Wie ferner zu dem unendlich Kleinen und scheinbar Bedeutungslosen? Wie endlich zu dem großen Gange der Naturgesetze und sittlichen Weltgesetze? Und wie endlich verhält sich die Vorsehung zu sich selbst, d. h. als lebendiges und permanentes Walten zu ihren ewigen Rathschlüssen?

Es ist schon oben bemerkt, daß diese Schwierigkeiten besonders dadurch entstanden sind, daß man erst eine Vorsehung Gottes ohne Gegenstand aufgeführt hat, dann die menschliche Freiheit nachgebracht ohne ihre Bedingung durch den lebendigen Gegensatz, die Vorsehung; statt daß man die Vorsehung Gottes von vorne herein zu begreifen hat als die Wechselwirkung des persönlichen Gottes mit der freien Geisterwelt, und zwar als diejenige Wechselwirkung Gottes, welche die Geisterwelt in ihrer *formalen* Freiheit voraussetzt, um sie zur *materialen* Freiheit zu erziehen. Wenn man sie also als die zweite höhere Schöpfung, die Schöpfung der freien Geisterwelt betrachtet, so sind damit von vorne herein alle sogenannten Antinomieen zwischen der Vorsehung Gottes und der Freiheit der vernünftigen Wesen als Scheinantinomieen bezeichnet, an denen nur die unerforschliche Tiefe der göttlichen Vorsehung zu ermessen ist. Nach dieser allgemeinen Bemerkung lassen wir einzelne kurze Andeutungen in Betreff der Lösung der oben genannten Probleme folgen.

1) *Die Vorsehung und die causae secundae überhaupt.* a) *Deistische* Lösung des Problems: Gott erhält nur die in der Welt wirkenden Kräfte und Gesetze (Durandus a Sct. Porciano, neuerer Deismus); b) *pantheistische* Lösung. Gott wirkt Alles in den Geschöpfen (Gabriel Biel), und zwar in naturgesetzlicher Form (Spinoza, der neuere Pantheismus); c) vermittelnde Lösung: die causae secundae wirken eigenthümlich, doch in der Kraft der causa prima (Thomas von Aquino). Dieß ist

näher dahin zu bestimmen, daß sie eigenthümlich wirken, entweder als Naturwesen in der Form der mehr oder minder individualisirten, instinktiven Nothwendigkeit, oder als Geisteswesen in der Form der Freiheit.

2) Die Vorsehung und die geistige Freiheit. a) Die Freiheit ist bis in den Grund der Selbstbestimmung bedingt, also zur Scheinfreiheit herabgesetzt durch die Vorherbestimmung, Determinismus, gebrochene Formen desselben, Supralapsarismus, Infralapsarismus u. s. w.; b) die Vorsehung ist bis in ihren tiefsten Grund, den Erwählungsrathschluß, bedingt durch die zuvorgesehene Selbstbestimmung der Freiheit, Arminianismus u. s. w. (s. den Artikel „Vorherbestimmung". Ebenso meine Dogmatik S. 378 ff.); c) die menschliche Freiheit ist im Zustande der Integrität eine durch Gottes Gemeinschaft bedingte Richtung auf Gott (justitia concreata), im Zustande des Falls eine durch das heilige Zurücktreten des Geistes Gottes oder durch die menschliche Abkehr von Gott entstandene Richtung zum Bösen, welcher in ihrer Beharrlichkeit die Verstockung, in ihrer Vollendung die Verdammniß verordnet ist, während die Richtung des Sünders durch passive Hingebung an Gottes Gnade (Lutheraner), oder durch das Uebergewicht der Gnade (Prädestinatianer) wiederum gelangt unter den Rathschluß des Heils. Das Verhältniß zwischen der Vorsehung und der Freiheit ist weiterhin so zu bestimmen, daß die formale Freiheit des Menschen in allen Fällen nur durch das Eingehen in den erkannten, einwirkenden, aber nicht zwingenden Willen Gottes zur materiellen Freiheit wird, in welcher die Vorherbestimmung Gottes und die Selbstbestimmung des Menschen zusammenfallen in Eins. Widerstrebt aber die formale Freiheit des Menschen dem Willen Gottes, so wird die Sünde des Menschen, als sein eigenster nisus, mit der Sünde als Thatsache gestraft. Die Reformatoren haben die beiden Momente noch nicht rein unterschieden, meinten aber die Sünde als Thatsache, wenn sie von einer Vorherbestimmung zum Gericht redeten. Sebastian Frank unterschied schon im Reformationszeitalter zwischen dem sündlichen nisus, der allein dem Menschen angehört, und der verwirklichten, sündlichen Thatsache, bei welcher allerdings Gott concurrirt, in welcher aber auch die Sünde schon durch ihre That gerichtet ist. Zu dieser Unterscheidung kamen später auch die protestantischen Theologen Breitinger, Voetius u. s. w. Man sagte jetzt: Deus concurrit ad materiale, non ad formale actionum humanarum.

3) Die Vorsehung und das Böse. a) Das Böse ist schlechthin determinirt. Die Sünde ist nicht wirklich Sünde, sondern nur der Schein des Bösen, welcher aus den Gradverhältnissen des geistigen Lebens entsteht (Pantheismus. Ein Reflex des Seyns in der Idee: Spinoza, Hegel). Oder das Böse ist in bedingter Weise determinirt, insofern der Mensch mit der Materie oder mit der Sinnlichkeit behaftet ist, aus welcher er sich erst allmählich herausringen kann. Sie ist ein Voraneilen der Sinnlichkeit (Dualismus. Die Gnostiker, Rothe, der Rationalismus), oder auch insofern der Mensch nur stoßweise von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit fortschreitet, oder das Gottesbewußtseyn zur Herrschaft bringt über sein natürliches Bewußtseyn; die Sünde ist also ein natürliches Zurückbleiben des Geistes hinter seiner Bestimmung (Leibnitz, Schleiermacher); b) das Böse ist überhaupt nicht determinirt, sondern nur zugelassen, permittirt (Origenes. Arminianismus. Populäre Bestimmung); b) das Böse ist als innerer Anschlag lediglich die freie That des Menschen; in seiner Verwirklichung aber fällt es der Mitwirkung Gottes anheim, welche dasselbe gerade durch die Zulassung der That und die Verhängung der Thatsache richtet (Psalm 2; Sprüche Salom. 16, 1 ff.; Sebastian Frank, einzelne protestantische Theologen, Steffens u. A.).

4) Die Vorsehung und das Gebet. a) Das Gebet ist nur subjektive Selbsterhebung des Menschen, es kann den Weltplan nicht ändern (Rationalismus); b) das Gebet ist in das göttliche Vorherwissen mit aufgenommen (Origenes); oder es ist von Gott mit vorherbestimmt (Thomas von Aquino); c) das Gebet ist nur durch seine bedingte Fassung, durch seine Resignation in den Willen Gottes Gebet (Schleiermacher u. A.). Es ist aber hinzuzufügen, daß das wahre Gebet nicht pur menschlich

ist, sondern getragen und getrieben von dem göttlichen Geist, als dem Geist des Gebets, und daß es insofern einen prophetischen Karakter hat, in welchem die Vorsehung Gottes Eins wird mit dem Vorgefühl des Menschen. Daher die Besiegelung des Gebets durch das Amen.

5) Die Vorsehung und das Uebel. a) Das Uebel ist nichts anderes, als der Reflex der finsteren, materiellen Welt in dem Lichte der geistigen Welt (Manichäismus, Gnosticismus, Dualismus aller Art). Oder es ist nichts anderes, als der Reflex des wirklichen Lebens in der der Wirklichkeit vorauseilenden Idealität, ein Schmerz des ringenden Geistes (Pantheismus); b) das Uebel ist nicht nur die von Gott verordnete Frucht der Sünde, und ihr Phänomen, ihre Erscheinung in der Wirklichkeit, nicht nur der Fluch der Sünde, welcher tiefer hineinstößt in die Schuld; das Uebel schmeckt auch selber nach der Sünde, und es bleibt immer, auch nach der Tilgung der Sünde selbst, als eine Unvollkommenheit, Schwächung und Minderung des Lebens zurück (populäre Ansicht); c) das Uebel, als die von Gott verordnete, natürliche oder positive Folge der Sünde oder Strafe ist eben als Strafe auch die Reaktion des wirklichen Lebens gegen die Sünde, und so eine Reaktion der Gerechtigkeit Gottes gegen dieselbe. Die Sünde ist absolute Negation des inneren und wesentlichen Lebens; das Uebel ist die Negation dieser Negation als konkrete Hemmung des creatürlichen Lebens; dazu bestimmt, das innere Leben durch Erinnerung und Beschränkung zu seiner Concentration zurückzuführen und damit seine Heilung anzubahnen. Das Uebel ist somit in erster Linie unmittelbare Gegenwirkung gegen das falsche Leben der Sünde zur Erweckung des wahren Lebens als Strafe. In zweiter Linie aber wird es zur Förderung des schwachen, bedrohten Lebens im Guten durch Hemmung des falschen als Züchtigung. In dritter Linie wird es dann zur helfenden Mitleidenschaft des gesunden Lebens mit dem Kranken als Mitleiden. Endlich wird es zur Abtödtung eines alten oder niedrigen, oder natürlichen Lebens zur Entbindung eines neuen, eines höheren, eines geistigen Lebens als Entwickelungsschmerz oder Geburtswehe des Lebens im allgemeinsten Sinne. Weil es also durchweg Bestimmung des Uebels ist, ein Heilmittel zu seyn für das durch die Sünde verletzte Leben, so kann es leicht durch den bösen Willen wieder in ein neues Gift verwandelt werden, in einen „Geruch des Todes zum Tode." Dieß ist jedoch nicht seine principielle, sondern nur seine schließliche Bestimmung. In allen Fällen bleibt das Uebel eine Gegenwirkung gegen das Böse, die Negation der Negation. Weil aber das Kreuz Christi als Concentration alles Fluchs der alten Welt über dem Haupte des heiligen Herrn die Concentration aller Uebel war, darum ward es auch nach seiner göttlichen Bestimmung das große centrale Heilmittel wider die Sünde und den Tod.

6) Die Vorsehung und die beste Welt. Hase: „der Ausdruck beste Welt, wird gebraucht, nicht als ob Gott unter vielerlei möglichen Weltplanen den besten herausgewählt hätte, sondern in einfacher Behauptung (Leibnitz) mundus fini, quem per creationem deus intendit, maxime convenit et accomodatus est. Schleiermacher: der Ausdruck die beste Welt ist Erzeugniß der Spekulation. Für die Glaubenslehre müssen wir dabei stehen bleiben, daß die Welt gut ist, was mehr ist als jenes." Diese Erwägung schließt nicht aus, daß Gott nicht in verschiedenen Weltgestalten auf verschiedene Weise seine Herrlichkeit vollkommen offenbart. In Beziehung auf die Menschenwelt behält das verwegene Wort seine Bedeutsamkeit: o felix culpa. Die Verherrlichung Gottes in dem Leben einer Magdalena ist eine andere, als seine Verherrlichung in dem Leben eines Engels. Im Lichte der göttlichen Vorsehung ist die Welt vollkommen, weil das Walten Gottes die reine himmlische Negation der höllischen Negationen, des Bösen bleibt.

7) Die Vorsehung und die Verdammten. Die Welt bleibt sub specie aeterni immer vollkommen, wenn man nach dem Vorigen festhält, daß die Strafe durchweg als göttliche Negation die Wirkung aller bösen Negation indifferenzirt. Der Begriff

der äußeren Hölle ist der Begriff der triumphirenden Gegenwirkung der Gerechtigkeit gegen die innere Hölle der Selbstverdammung der Bösen, darum aber auch eine Gegenwirkung von äonischer Währung. Die Bestimmung der prädestinatianischen Synode zu Valence (855): es gebe eine praedestinatio impiorum ad mortem, doch so, daß das malum meritum periturorum praecedat justum dei judicium ist nicht so weit von der Bestimmung der antiprädestinatianischen Synode zu Chiersy (853): perituris poenam praedestinavit verschieden. Die erstere statuirt nur einen vorausblickenden Gerichtsbeschluß Gottes in Bezug auf die Einzelnen, welche verloren gehen würden, ohne die Sünde, welche das Gericht verschuldete, selbst als mit verhängt zu setzen; die andere bleibt stehen bei der Vorausbestimmung eines allgemeinen Verdammnißgerichtes für die Verstockten insgesammt.

8) Die Vorsehung und der Zufall. Der Casualismus sieht das Leben als eine Totalität von Zufälligkeiten, d. h. von blinden, nicht durch die Vorsehung motivirten, Geschicken an, als eine Atomistik der Erscheinungen, welche dem Atomen-Chaos im Grunde der Welt entsprechen soll. In der Hegel'schen Philosophie mehrt sich die Zufälligkeit der Dinge, je mehr sie aus den allgemeinen rationellen Consequenzen der Idee herausfallen oder nicht aufgehen in den philosophischen Begriff (was aber am Ende von der Individualität oder Persönlichkeit im besonderen Maße gilt); für den lebendigen Vorsehungsglauben dagegen gibt es keinen Zufall im absoluten Sinne (Matth. 10,29), wohl aber bildet das Zufällige einen Gegensatz zu den Ereignissen, welche menschliche Berechnung vorausbestimmen oder voraussehen konnte, und zwar um so mehr, je mehr es diese Berechnung durchkreuzt. Der sonderbare Ausdruck: der Zufall wollte, scheint aber auf der Ahnung zu beruhen, daß auch dem Zufälligen die Fügung eines verborgenen Willens zu Grunde liegt.

9) Die Vorsehung und das Kleine. Der vereinzelte Weltbegriff des populären Bewußtseyns hat von jeher vielfach die Unbedingtheit der göttlichen Vorsehung, wie der göttlichen Allwissenheit bezweifelt, namentlich in Beziehung auf die kleinen Dinge in der Welt. Cicero de natura deorum II, 66. schrieb: magna dii curant, parva negligunt. Auch Hieronymus selbst in seinem Commentar zum Habac. Kap. 1 bezweifelte die providentia circa minima. Gegen diese Unterscheidung des Großen und Kleinen spricht zunächst die unendliche Relativität der Unterscheidung selbst, die Frage: was ist klein und was ist groß? Sodann das Zeugniß der Schrift (Matth. 10, 29; Hebr. 4, 19), endlich die philosophische Einsicht in den Zusammenhang aller Dinge, welche freilich dem Hegel'schen System in seinem Begriff vom Zufall in der auffallendsten Weise mangelt. Man hat öfter gezeigt, daß der ganze Weltlauf gestört, ja, entschieden gefährdet wäre, wenn die Vorsehung auch nur das Kleinste unbeachtet gelassen hätte. In der nordischen Mythologie wird der Tod Baldurs und mittelbar der Untergang der ganzen Asenwelt dadurch herbeigeführt, daß Frigg unter allen Dingen den kleinen Mistelzweig, als gar zu unbedeutend, nicht in Pflicht genommen, sondern unbeachtet gelassen hat.

10) Die Vorsehung und die Natur- und sittlichen Weltgesetze. Wären die Naturgesetze absolute Bestimmungen, welche den ganzen Kreis des Naturlebens und Menschenlebens umfaßten, so könnte überhaupt von einer Vorsehung nicht die Rede seyn; der mit der vollendeten Schöpfung gesetzte Kreislauf der Dinge würde unabänderlich derselbe seyn, und Alles in seinen Wirbel aufnehmen und auflösen. Für die Gottheit bliebe kein Vorsehen übrig, sondern nur das Zusehen. Gegen diese Auffassung der Naturgesetze spricht vor Allem die Natur selbst, wie sie nämlich eine aufsteigende Linie oder Scala von Sphären bildet, mit denen von Sphäre zu Sphäre die Starrheit des Naturgesetzes modificirt wird, bis der Mensch in seiner Freiheit erscheint, in welcher das Naturgesetz als solches aufgehoben ist. Diese Freiheit im Wipfel der Natur weist auf die ursprüngliche Freiheit Gottes im Grunde der Natur zurück. Jeder Begriff der Naturgesetze aber, welcher das Verhältniß Gottes zur Welt zu einer

bloßen Vergangenheit macht, setzt den Begriff Gottes zum Begriff einer begränzten Welt herab, und macht dagegen aus dem Begriff der Welt eine Gottheit. Die wohlverstandene Relativität der Naturgesetze fordert das Walten des lebendigen Gottes ebenso, wie sie das Walten des freien Menschen fordert. Das Weitere gehört in die Lehre vom Wunder (s. meine philosophische Dogmatik S. 467). Was aber die sittlichen Gesetze der Welt anlangt, so sind sie eben die Grundformen, in denen das lebendige Walten Gottes über der Welt und in der Welt sich vollzieht.

11) Damit erledigt sich auch die Frage, wie sich die Vorsehung als freies Walten zu sich selbst, d. h. zu ihren ewigen Rathschlüssen verhält. Die ewigen Rathschlüsse können nicht begriffen werden als uralte, unvordenkliche Satzungen, mit denen sich Gott die Hände selber gebunden habe, sondern nur als lebendige Feststellungen, die dem Leben der Welt und Menschheit selber immanent gemacht sind, und die darum ebenso bedingt sind durch die absolute, persönliche, in ewiger Gegenwart wirkende Freiheit Gottes, wie das bedingte Welt- und Menschenleben selbst, worauf sie sich beziehen. Die Rathschlüsse Gottes über die Welt haben das ideale Maß der Welt; Gott aber ist über das Maß der Welt erhaben. Seine Rathschlüsse sind bedingt durch seine persönliche Wechselwirkung mit der persönlichen freien Geisterwelt.

Gerade darin, daß die Vorsehung Gottes die menschliche Freiheit überwaltet, ohne sie zu verletzen, vielmehr nur, um sie vor allen Dingen zu sichern und zu retten, liegt ihre unendliche Tiefe und Herrlichkeit.

Sie erweist sich in diesem Sinne als die Vorsehung, das ewige Wächterauge der Freiheit in allen Momenten:

1) Darin, daß sie den Menschen rein gewähren (sich entscheiden) läßt in seinem Innersten; da, wo das Seyn sich zur That erschließt, die That sich zum Seyn gestaltet.
2) Darin, daß sie ihn rein überwaltet in seiner Selbstbestimmung bis in sein Innerstes hinein, indem sie das Wohlverhalten seiner That lebendig macht in der göttlichen Substanz seines Seyns, indem sie das Mißverhalten seiner That in der göttlichen Norm seines Seyns richtet, in ein Gericht verwandelt.
3) Darin, daß sie ihn bei seinem Hervortreten in die Außenwelt bedingt und beschränkt, was aber wieder besonders durch ihr Walten in der Substanz und Norm seines Inneren, namentlich in seinem Gewissen geschieht.
4) Daß sie die Akte (des Unfreien namentlich), welche dem Plan der Erziehung der Menschheit zur Freiheit nicht förderlich seyn würden, verhindert.
5) Daß sie die wirklichen Akte des Bösen, wie sie schon in ihrer Erscheinung die ersten Gerichte über den Bösen sind, zum Besten lenkt.

Indem die Vorsehung die Selbstvernichtung der freien Anlage in allen Akten der falschen Freiheit offenbar macht, die wahre Bethätigung der Freiheit dagegen als ein ewiges Wirken in Gott mit ewigem Segen krönt, bewährt sie sich als die Schutzgottheit der freien Geisterwelt, und das eben ist ihr Begriff und ihr Triumph" (s. meine positive Dogmatik S. 371).

Zu vergleichen ist der betreffende Artikel in den dogmatischen Werken. Der Artikel Theodicee in unserer Real-Encyklopädie und die in demselben angeführten Schriften S. 712 ff. Creuzer, Philosophorum veterum loci de providentia cit. Heidelberg 1806 (Programm). Seneka: von der Vorsehung. Aus dem Lateinischen von Thormayer, Halle 1790. Zwingli, de providentia. Turretin, dilucidationes, dissertat. IV, Leyden 1748. Burmann, de providentia. Ein weiteres Verzeichniß von hieher gehörigen Schriften, s. Walch, Biblioth. theol. Tom. I. p. 81, 173, 248. Bretschneider, systematische Entwickelung der dogmatischen Begriffe, S. 458. Danz, Universal-Wörterbuch der theologischen Literatur, S. 998. Bormann, die christliche Lehre von der Vorsehung, Berlin 1820. Paulus (E. Phil.), Vorsehung, oder über das Eingreifen Gottes in das menschliche Leben, Stuttgart 1840. Ebenso gehört hieher

die Literatur über die Vorherbestimmung, über die göttliche Gnade, über die Allwissenheit, sowie über die menschliche Freiheit. Lange.

Vorstius, Konrad, arminianischer Theolog, ein Mann von Begabung und Gelehrsamkeit, bekannt durch seine mit aristotelisch-scholastischen Spitzfindigkeiten aufgestellten eigenthümlichen Bestimmungen über Gott und dessen Eigenschaften, durch seine Hinneigung zum Socinianismus, durch die Streitigkeiten und Verfolgungen, die er sich wegen seiner Lehren und Meinungen zuzog, war am 19. Juli 1569 zu Köln geboren, der Sohn römisch-katholischer Eltern. Sein Vater war ein Färber und hieß Theodor, seine Mutter Sophie Vorst, späterhin traten seine Eltern zur protestantischen Kirche über. Als Konrad Vorstius den ersten Unterricht erhalten hatte, kam er (1583) zu seiner weiteren Ausbildung nach Düsseldorf, wo er drei Jahre lang blieb, dann begab er sich wieder in seine Vaterstadt und trat im Jahre 1587 in das Collegium St. Laurentii ein. Er beabsichtigte hier Baccalaureus und Magister zu werden, weil er aber auf das Tridentinische Glaubensbekenntniß nicht schwören wollte, konnte er seinen Zweck nicht erreichen; er beschloß nun vom gelehrten Stande ganz abzusehen und Kaufmann zu werden. Zwei Jahre lang bereitete er sich für diesen Stand vor, dann aber änderte er seinen Entschluß wieder, wandte sich dem gelehrten Studium von Neuem zu, ging im Jahre 1589 nach Herborn und widmete sich unter Piscator's Leitung der Theologie, der er auch in Heidelberg, wohin er im Jahre 1593 als Hofmeister einiger junger Leute gekommen war, oblag. Im folgenden Jahre (1594) promovirte er zum Doktor der Theologie, darauf ging er (1595) nach Basel und Genf, wo er sich durch seine Disputationen (de sacramentis und de causis salutis, Basel 1595) bereits so auszeichnete, daß ihm auf Beza's Anregung eine öffentliche Lehrerstelle angetragen wurde. Er lehnte diesen Antrag ab und folgte vielmehr einem Rufe nach Steinfurt in der Grafschaft Bentheim, wo er (1596) am Gymnasium das theologische Lehramt übernahm. Hier zeichnete er sich so aus, daß neue Berufungen (nach Saumur und Marburg) an ihn ergingen, doch der Graf von Bentheim hielt ihn zurück. Inzwischen war er aber schon durch seine Schriften (de praedestinatione; de s. trinitate und de persona et officio Christi, Steinfurti 1597) als Socinianer verdächtigt worden, und er sah sich sogar, auf Veranlassung des Grafen von Bentheim, genöthigt (1599), sich in Heidelberg zu rechtfertigen und seine Orthodoxie nachzuweisen. Die Socinianer bemühten sich jetzt vielfach, ihn für sich zu gewinnen; sie beschlossen (1600), ihn zur Leitung des Lubliner Gymnasiums zu berufen und ließen ihm auch (1601) eine theologische Professur durch Hieronymus Moscorovius anbieten. Er lehnte aber die neuen Berufungen wieder ab und sein Ansehen in Steinfurt stieg so, daß er hier im Jahre 1605 zum Prediger und Consistorial-Assessor ernannt wurde. Nach dem Tode des Arminius erhielt er (1610) einen neuen Ruf nach Leyden, wo die Remonstranten eine Hauptstütze in ihm zu erhalten hofften. Erst nach längerem Bedenken nahm er den Ruf an und mit den günstigsten Zeugnissen versehen, ging er nach Leyden ab. Jetzt hatte er aber seine schon im Jahre 1602 zu Steinfurt veröffentlichten Disputationes X. de natura et attributis Dei als Tractatus de Deo sive de natura et attributis Dei, constans X. disputationibus cum annotationibus, Steinfurti 1610, herausgegeben, und wegen seiner in demselben ausgesprochenen Lehren über Gott, über die Eigenschaften Gottes, über die Prädestination und über Christus wurde er von den Contraremonstranten oder Gomaristen des Socinianismus und der ärgsten Heterodoxie angeklagt, namentlich machte man ihm den Vorwurf, das vollkommen geistige Wesen Gottes, dessen Einfachheit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Allgegenwart, die Dreieinigkeit, die persönliche Vereinigung beider Naturen in Christo, dessen Gottheit und vollkommene Genugthuung für unsere Sünden zu bezweifeln und über die Prädestination irrig zu lehren. Auch die Theologen von Heidelberg sprachen sich ungünstig über den Tractat aus und Vorstius schrieb: Protestatio epistolica contra theologorum Heidelbergensium de tractatu de Deo censuram, Hag. 1610. Seine Gegner in Leyden nahmen ihn mit Haß und Unwillen auf, ja, sie wußten selbst

den König Jakob I. von England in den Streit gegen ihn zu ziehen. Der König, der auf seine theologischen Kenntnisse einen Werth legte, fertigte selbst ein Verzeichniß von Irrlehren aus dem Tractate des Vorstius und ließ es durch seinen Gesandten Rudolph Winwood den Generalstaaten übermitteln, mit der Erklärung, daß er sich als ihren Feind ansehen müsse, sobald sie einen Ketzer, wie Vorstius, unter sich dulden würden. In London, Oxford und Cambridge ließ der König das Buch des Vorstius verbrennen. Dieser vertheidigte sich zwar in seiner Christiana ac modesta responsio ad articulos quosdam nuper ex Anglia transmissos, Lugd. 1611, dennoch mußten die Stände ihn entlassen und er sah sich genöthigt (1612), als Verwiesener in Tergow zu leben. Ununterbrochen dauerten aber die Angriffe gegen ihn fort, die selbst von einigen seiner Schüler angefacht wurden, welche in Friesland ein Schriftchen de officio Christiani hominis hatten erscheinen lassen, das antitrinitarische Lehren enthielt und an alle reformirten Kirchen die Mahnung richtete, sich der allgemeinen Glaubenssache anzunehmen. Zu den Hauptgegnern des Vorstius gehörten unter Anderen vornehmlich Joh. Bogermann zu Leuwarden, Sibrand Lubbert zu Franecker, Matthäus Sladus zu Amsterdam, Georg Eglisemmius; in einer Reihe von Streitschriften (u. a. Prodromus plenioris responsi suo tempore secuturi ad declarationem Sibrandi Lubberti et ministrorum Leovardensium iteratam cautionem, Lugd. 1612; Responsum plenius ad scripta quaedam eristica, inprimis contra Ministrorum Leovardensium commonefactionem ampliorem, Lugd. 1612; Paraenesis ad Sibrandum Lubbertum, Goudae 1613) vertheidigte sich Vorstius meist mit großer Heftigkeit. Endlich wurde er durch die Synode zu Dortrecht als Ketzer aus den Generalstaaten verbannt (1619). Er floh von Tergow und hielt sich bis zum Jahre 1622 in der Verborgenheit auf. Da gewährte der Herzog von Holstein den Arminianern eine Zufluchtsstätte; Vorstius kam im Juli 1622 nach Tönningen, hier starb er aber schon am 29. September. In Friedrichstadt wurde er beerdigt. Kurz vor seinem Tode soll er noch ein Glaubensbekenntniß aufgesetzt und sich zur Socinianischen Lehre bekannt haben. Vgl. historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten von Joh. G. Walch III. Jena 1734, S. 565 ff.; IV. Jena 1736, S. 281. Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation von J. Matth. Schröckh, V. Lpz. 1806, S. 240 ff. und die hier angegebene Literatur. Neudecker.

Vossius, Gerhard, Doktor der Theologie, Protonotar des päbstlichen Stuhles und Probst von Tongern, bekannt durch seine umfassende Kenntniß der griechischen und lateinischen Sprache, wie durch seine patristischen Arbeiten, war um die Mitte des 16. Jahrhunderts geboren. Sein Geburtsort ist ganz unbekannt; von Einigen wird Hasselt als seine Vaterstadt genannt, von Anderen überhaupt nur angegeben, daß er in dem Gebiete von Lüttich geboren worden sey. Er trat in den geistlichen Stand, erlangte allmählich die oben genannten Würden, unternahm eine Reise nach Italien, besuchte hier die berühmtesten Bibliotheken und richtete seine Forschungen vornehmlich auf Handschriften zur Veranstaltung neuer Ausgaben von Kirchenvätern. Er gab darauf die Reden des Chrysostomus in lateinischer Uebersetzung heraus (1580), dann eine Rede des Theodoret über die Mildthätigkeit mit lateinischem und griechischem Texte, wie auch mit Varianten und Noten, ferner die Schriften des Gregorius Thaumaturgus mit dessen Biographie, die Schriften des Ephraim (1589) und des heiligen Bernhard de consideratione mit einem Commentar (1591). Außerdem ließ er auch Gesta et monumenta Gregorii IX. mit Scholien erscheinen (1586). Andere, minder wichtige Schriften sind: Rhetoricae artis methodus und Commentarium in somnium Scipionis. Er begann auch die Veranstaltung einer Ausgabe der Werke des heiligen Leo, konnte sie aber nicht vollenden; am 25. März 1609 starb er in Lüttich.

Vossius, Gerhard Johann (nicht, wie oftmals angegeben wird, Johann Gerhard), berühmt und bekannt durch seine Leistungen im Gebiete der Theologie, namentlich der Kirchengeschichte, wie auch im Gebiete der Philosophie, Philologie, Geschichte und Chronologie, berühmt und bekannt auch durch seine Streitigkeiten mit den Contraremon=

stranten in den Niederlanden, war der Sohn des aus den Niederlanden stammenden Predigers Johann Vossius, der in der Nähe von Heidelberg lebte. Hier wurde Gerhard Johann Vossius im Jahre 1577 geboren. Als sich in der Pfalz die kirchlichen Wirren durch das unselige Treiben der Jesuiten und den unter den Protestanten herrschenden Glaubenseifer bis zur Unerträglichkeit steigerten, ging der Prediger Vossius wieder in seine alte Heimat zurück, wo namentlich die nördlichen Provinzen unter Wilhelm von Oranien die errungene Freiheit sich zu bewahren wußten. Der junge Vossius fand nun zunächst in Dortrecht, dann in Leyden seine wissenschaftliche Ausbildung, besonders unter der Leitung des bekannten Franz Gomarus (s. diesen Artikel) und Lukas Trelcatius. Der eclectischen Philosophie zugewendet, promovirte er zum Doktor der Philosophie, und schon im Jahre 1598 wurde er Professor zu Leyden, dann Rektor des theologischen Collegiums zu Dortrecht, wo er bis zum Jahre 1614 blieb; jetzt übernahm er das Rektorat des theologischen Collegiums in Leyden, während er einen an ihn ergangenen Ruf der theologischen Professur in Steinfurt ablehnte. Der Streit zwischen den Gomaristen und Arminianern war bereits lebhaft im Gange; Vossius hielt sich zu den Gomaristen, ohne aber ihre Theorie im strengen Sinne aufzufassen. Die Dortrechter Synode hatte die zwischen beiden Parteien bestehende Feindschaft noch mächtig gesteigert und diese nahm einen für Vossius so bedenklichen Karakter an, daß er den Entschluß faßte, sein Rektorat niederzulegen (1618), doch suchte man ihn der Universität zu erhalten und er erhielt die Professur der Beredtsamkeit und Chronologie, freilich unter der Bedingung, daß er gegen die Dortrechter Synode weder öffentlich, noch heimlich schreiben dürfe. Jetzt erschien sein damals großes Aufsehen erregendes und die Partei der strengen Gomaristen wenig befriedigendes Hauptwerk: Historia de controversiis, quas Pelagius ejusque reliquiae moverunt. Libri VII. Lugd. Bat. 1618 (cura Isaaci Vossii, Amstel. 1655), in welchem er die pelagianischen und semipelagianischen Lehrsätze zusammenstellte und untereinander verglich, zugleich auch das arminianische System als von dem semipelagianischen verschieden, und die strenge Prädestinationstheorie als der alten Kirche unbekannt nachwies. Sofort griffen ihn die Contraremonstranten mit großer Erbitterung an; ja, sie schlossen ihn durch die Synode zu Tergow (1620) von der Theilnahme am Abendmahle aus; sie wollten zwar (1621) diese Strafe wieder zurücknehmen, forderten aber dafür einen Widerruf und das Versprechen von ihm, nicht gegen die Dortrechter Synode zu schreiben. Mit Gleichmuth ertrug er sein Schicksal. Im Jahre 1624 wurde ihm eine Professur der Profangeschichte zu Cambridge angetragen, doch veranlaßte ihn die Universität Leyden, nicht wegzugehen; zwei Jahre darauf erhielt er eine neue Berufung nach England, die er abermals ablehnte, doch übertrug ihm der König Karl I., dem Vossius durch den Erzbischof Laud von Canterbury empfohlen worden war, ein Kanonikat an der Kirche von Canterbury, mit dem Rechte, außerhalb Englands, leben zu können. Indeß regte sich doch das Verlangen in ihm, sich mit seinen Gegnern auf einen friedlicheren Fuß zu stellen. Er gab daher im Jahre 1627 sein Werk: De historicis latinis heraus und äußerte sich wenigstens den Worten nach dahin, daß er die Prädestinationslehre Augustin's annehme, indem er zugleich bemerkte, daß sie der alten Kirche bekannt gewesen sey und mit derselben nicht im Widerspruche stehe, daß er den Semipelagianismus verwerfe. Sein Aufenthalt in Leyden war indeß nicht mehr von langer Dauer, denn er war ihm gründlich verleidet worden, und er folgte im Jahre 1633 einem neuen Rufe als Professor der Geschichte am Gymnasium zu Amsterdam; hier starb er am 19. März 1649. Außer den erwähnten Hauptschriften verfaßte er noch eine ziemlich bedeutende Zahl von Dissertationen chronologischen, historischen, philosophischen und theologischen Inhaltes; seine sämmtlichen Schriften erschienen 1701 zu Amsterdam. Vgl. Christian Gottlieb Jöcher, allgemeines Gelehrten-Lexikon im Artikel „Vossius", wo auch ein ausführliches Verzeichniß der Schriften des Vossius angegeben ist. Neudecker.

Votivtafeln sind Erinnerungs-, Gedächtniß- oder Gedenktafeln, welche verdienstvollen Personen, oder auch der Gottheit, in Folge außerordentlich günstiger Ereignisse, geweiht wurden. Der Gebrauch solcher Widmungen ging auch in die christliche Kirche über, die dazu einen biblischen Grund unter Anderem im 2. Buch Mos. 17, 14; Psalm 111, 4. zu finden meinte. Solche Tafeln sollten Zeugnisse des Dankes für empfangene Wohlthaten seyn und wurden, da ihnen ein religiöses Motiv zu Grunde lag, an heiligen Orten, in Kirchen und Kapellen aufgestellt. Im fünften Jahrhunderte waren sie in der Kirche bereits gebräuchlich, namentlich werden sie von Theodoret, Bischof von Cyrus, in *Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων* Disputt. XII. (ad codd. mss. rec. Thom. Gaisford. Oxon. 1839) I, 8. erwähnt. Mit dem Steigen der Heiligen- und Reliquienverehrung erhielt auch der Gebrauch der Votivtafeln eine größere Anwendung, indem man entweder überhaupt durch ein Gelübde zur Aufrichtung solcher Tafeln sich verpflichtete, oder diese aus Dankbarkeit einem Heiligen widmete und an seinem Altare aufstellte, weil er ein Gebet erhört haben sollte. Die Kapellen und Kirchen, die als Wallfahrtsörter galten, erhielten vorzugsweise solche Votivtafeln; diejenigen, welche sie aufstellen ließen, hießen Donatoren. Der Gebrauch der Votivtafeln hat sich bekanntlich in der katholischen Kirche erhalten; sie tragen gewöhnlich die Bezeichnung: ex voto, und stellen meist Bilder dar, auf welchen eine Person (es können auch mehrere seyn) in betender Stellung, oft auch zugleich mit dem Ereignisse, bei welchem man Hülfe und Beistand, oder auch eine Erhörung des Gebetes gefunden zu haben glaubte, abgebildet ist. In der protestantischen Kirche waren sonst auch Votivtafeln gebräuchlich, die man jetzt noch oft in den Kirchen sieht. Sie bestehen aus Erz oder Stein, sind meist verdienstvollen Geistlichen, welche Prediger und Seelsorger an der Kirche waren, zum Andenken gewidmet, enthalten eine kurze Lebensbeschreibung in lateinischer Sprache und stellen oft auch das Bild dessen, dem die Tafel gewidmet ist, entweder in Lebensgröße oder nur in einem Brustbilde dar. **Neudecker.**

Vulgata und die lateinischen Bibelübersetzungen. Unter den lateinischen Uebersetzungen der heiligen Schrift gebührt der Vulgata zwar nicht in kritischer, aber wohl in allgemein kirchen- und culturgeschichtlicher Hinsicht, die erste Stelle, und da sie selbst mit ihrer Vorgängerin, der sogenannten Itala, die wir angemessener Vetus Latinus nennen, zum Theil in sehr enger Beziehung steht, aber auch auf spätere Uebersetzungen nicht ohne Einfluß blieb, so will es angemessen erscheinen, hier im Zusammenhange die lateinischen Uebersetzungen der Bibel zu behandeln. Hieraus erhellt zugleich, daß sich der Stoff in drei größere Theile zerlegt; wir beginnen billig mit der alten lateinischen Uebersetzung.

Die Literatur über die lateinischen Bibelübersetzungen ist umfangreich, abgesehen indessen von einigen Punkten, die der Polemik ein besonderes Interesse boten, ist vorzugsweise die rein bibliographische Seite berücksichtigt worden. Im Allgemeinen verweisen wir auf folgende Werke: Humfr. Hodii de Bibliorum textibus origin., verss. gr. et latina vulgata l. IV. Oxon. 1705. fol. p. 342. ss. J. G. Carpzovii Critica s. V. T. Lips. 1728, 4°, p. 664 ss. Bibliotheca sacra post Jac. le Long et C. F. Boerneri iteratas curas ordine disp., emend. suppl., contin. ab A. G. Masch. P. II. T. 3. 1. 2. Hal. 1783, 1785, 4°. E. F. K. Rosenmüller, Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese, Bd. III. (Leipzig 1799, 8°) S. 175 ff. Bd. IV. S. 167 ff. G. W. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften, 5 Bände, Göttingen 1802—1809, 8°. J. Melch. Gözens, Verzeichniß seiner Sammlung seltener und merkwürdiger Bibeln, Halle 1777, 4°. und desselben Fortsetzung des Verzeichnisses, Hamburg 1778, 4°. Josias Lorck, die Bibelgeschichte in einigen Beiträgen erläutert, 2 Bände, Kopenh. und Leipzig 1779, 1783, 8°. Bibliotheca biblica Ser. Wurtemberg. Ducis, olim Lorkiana, ed. et descr. a J. Ge. Adler, 5 Partes, Altonae 1787, 4°.

I. Vetus Latinus. — Die lateinische Kirche war gegen Ende des zweiten

Jahrhunderts im Besitze einer lateinischen Bibelübersetzung. Wir erkennen dieß daraus, daß schon die ältesten lateinischen Kirchenschriftsteller, als Tertullianus, Cyprianus und der lateinischen Uebersetzer des Irenäus, vergl. Mill. Proleg. in N. Testam., §. 608—626, Stellen der heiligen Schrift in Menge ziemlich übereinstimmend, also aus derselben anführen. Auch ist nicht zu bezweifeln, daß sie sämmtliche Schriften des Alten und Neuen Testaments, wie sie uns vorliegen, umfaßte, denn wenn sich Tertullianus und Cyprianus auf einige nicht beziehen, so wird das bloß zufällig seyn. Von den kanonischen Büchern des Alten Testaments übergeht Tertullianus Ruth, 1. 2. Chron., Esra, Nehem., Esther, Obadj., Zeph. und Hagg., aber Cyprianus citirt von diesen 2 Chron., Neh., Zeph. und Hagg., übergeht aber selbst außerdem Jon. und Klaglieder. Von den Apokryphen verweist Tertullianus nur auf Weisheit, 1 Makkabäer und 4 Esra, und nennt de monog. 17. Judith, Cyprianus übergeht Judith und 4 Esra, bezieht sich aber außer jenen auf 3 Esra, Baruch, Tobi, Sirach und 2 Makkabäer. Von den neutestamentlichen Schriften werden von Tertullianus nur drei Briefe nicht berücksichtigt, 3 Joh., 2 Petri und Jak., vom Cyprianus außer diesen auch nicht Brief Judä, Philem. und Hebräerbrief. Daß das Alte Testament aus der griechischen LXX. übersetzt wurde, versteht sich nach der Zeitlage von selbst.

Je weiter wir mit dem dritten Jahrhundert in der Zeit vorschreiten, um so zahlreicher werden die Citate aus dieser Uebersetzung, um so mehr aber treten auch in diesen Verschiedenheiten hervor, und nicht bloß formelle und ziemlich unerhebliche, die den Sinn nicht eben berühren, sondern einzelne Worte, Sätzchen, Verse liegen unverkennbar in verschiedenen Uebertragungen vor. Der Text erfuhr hiernach eine sehr verschiedene Behandlung, und er wurde mit der Zeit ein so gemischter und wilder, daß es sich nach der Mitte des vierten Jahrhunderts als dringendes Bedürfniß herausstellte, im Interesse der Kirche für einen berichtigten Text oder für eine neue Uebersetzung Sorge zu tragen. Wenn sich, wie oben bemerkt wurde, von einzelnen Worten, Sätzchen und Versen nicht selten verschiedene Uebersetzungen vorfinden, so erhebt sich schon nach dieser Beobachtung die Frage, ob die lateinische Kirche nur eine Uebersetzung besaß, die aber im Laufe der Zeit durch Varianten unsäglich verunstaltet wurde, oder ob sie mehrere hatte, durch deren Vermischung eben die gränzenlose Verwirrung angerichtet wurde. Schon Hieronymus und Augustinus beantworteten sie verschieden; bevor wir indessen ihre Ansichten vorlegen, lassen wir nicht unbemerkt, daß von einigen Apokryphen (Baruch, Tobi, 1 Makkab.) allerdings zwei alte Uebersetzungen vorliegen, indem die alte, sehr frei gehaltene Uebersetzung in diesen Büchern von einem Späteren, und wiederum sehr frei überarbeitet wurde. Dieß ist jedoch für unsere Untersuchung durchaus unerheblich, da sich in den übrigen biblischen Büchern ein gleiches oder nur ähnliches Verhältniß nicht nachweisen läßt.

Hieronymus weiß bis dahin nur von einer lateinischen Bibelübersetzung, die freilich äußerst verderbt in den Handschriften vorliege. Er sagt: tot sunt exemplaria paene quot codices, beklagt wiederholt die varietas und vitiositas der codices latini, und dringt darauf, sie zu verbessern. Die Fehlerhaftigkeit verschuldeten nach ihm theils vitiosi interpretes, theils praesumtores imperiti, theils librarii dormitantes; er meinte also, daß zum Theil schon die Uebersetzer selbst falsch übersetzt, sodann Unkundige den Text durch vermeintliche Verbesserungen verunstaltet, endlich nachlässige Abschreiber weggelassen, zugesetzt und verändert hätten, vgl. besonders praef. in evang. ad Damasum.

Anders Augustinus, er sagt de doctr. christ. 2, 11: Qui scripturas ex hebraea lingua in graecam verterunt numerari possunt, latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari, und er spricht daher von latinorum interpretum infinita varietas und 2, 14. von interpretum numerositas. Diese Worte streng gefaßt, gab es nach Augustinus sehr viele lateinische Bibelübersetzungen; da indessen Augustinus hier im Allgemeinen

von interpretes überhaupt spricht, so wird er nicht nur solche meinen, die die ganze Bibel oder ganze Bücher selbstständig übersetzten, sondern auch solche, die einzelne Stücke und Stellen übertrugen und eine vorliegende Uebersetzung mehr oder weniger verbesserten; so erstrecken sich die verschiedenen Uebersetzungen, die er de doctr. christ. 2, 12. anführt, nur auf einzelne Worte, nämlich Jes. 58, 7. domesticos seminis tui — carnem tuam, 7, 9. non intelligetis — non permanebitis, Röm. 3, 15. (Jes. 59, 7.) ὀξεῖς acuti — veloces, Weish. 4, 3. μοσχεύματα vitulamina — plantationes. Wenn Wiseman (Abhandlungen über verschiedene Gegenstände, Bd. I. Regensburg 1854, S. 21) und nach ihm Reusch (Tüb. theologische Quartalschrift, 1862, S. 249 ff.) sich darauf beziehend, daß Augustinus einige Male interpretari ungenau im Sinne von verbessern brauche (so ep. 71. ad Hieron.: Evangelium ex graeco interpretatus es und te mallem graecas potius canonicas nobis interpretari scripturas), diesen Sprachgebrauch auch hier geltend machen will, so daß Augustinus mit Hieronymus übereinstimmend bloß von verschiedenen Recensionen der einen Uebersetzung rede, so kann ich nicht zustimmen. Denn von einer Uebersetzung redet Augustinus überall nicht, und wenn er einfach interpres latinus citirt, so meint er den eben vorliegenden Text. Sodann ist jener Gebrauch des interpretari ein ungenauer und nur ausnahmsweiser, und endlich dünkt mich, spricht Augustinus de doctr. chr. 2, 14. 15. deutlich genug. Hier unterscheidet er codices emendati et non emendati, und nachdem er den Kanon aufgestellt hat, ut emendatis non emendati cedant, ex uno dumtaxat interpretationis genere venientes schließt er sofort an: in ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae. Wie es sich nun auch mit der vielbesprochenen Itala verhalten mag, siehe unten, unzweideutig bezeichnet er sie gerade auch durch den Zusatz, als besondere Uebersetzung, zu geschweigen, daß er ja oben 2, 11. die latini interpretes den graeci geradezu zur Seite stellte. Hiernach muß ich die herkömmliche Annahme, daß nach Augustinus verschiedene lateinische Uebersetzungen existirten, durchaus festhalten.

Auktorität steht also gegen Auktorität, Hieronymus gegen Augustinus und die Gelehrten blieben hiernach im Grunde bis heute in zwei Lager getheilt. Erscheint schon zunächst in dieser Frage der alte Hieronymus, der einen guten Theil seines langen Lebens dem kritischen Bibelstudium widmete, zu einer entscheidenden Antwort berechtigt, so war doch auch Augustinus ein scharfer Beobachter und in der heiligen Schrift bewandert, wie Wenige. Wir müssen daher, von der Auktorität absehend, von uns aus die Entscheidung suchen.

Vorab kann von sehr zahlreichen (L. v. Eß, Geschichte der Vulgata, S. 14. F. Münter, Primordia eccles. Africanae, Hafn. 1829, 4⁰, p. 84), wirklichen Uebersetzungen, selbst im Sinne Augustin's (siehe oben), keine Rede seyn, vielmehr würde in Wirklichkeit ihre Zahl eine sehr bescheidene gewesen seyn und die drei schwerlich überschritten haben. Und einzig so ist die Frage zu stellen, gab es nur eine Uebersetzung oder gab es einige. An sich ist das Eine so gut denkbar, als das Andere, die Entscheidung kann nur die kritische Durchforschung des vorliegenden Materials geben. Für Herbeischaffung des Materials ist nun sehr Namhaftes geschehen, siehe unten, aber für die Durchforschung desselben im Grunde noch herzlich wenig, was darin seine Erklärung findet, daß diese Arbeit ebenso mühselig ist, als sie nicht sofort ein Resultat zu versprechen scheint. Wir müssen uns hiernach im Folgenden wesentlich auf eigene Studien und Beobachtungen stützen.

Ueberreste der alten Uebersetzung haben sich theils als Citate in den älteren lateinischen Vätern und kirchlichen Dokumenten, theils zusammenhängender in Bibelhandschriften erhalten. Obgleich die letzteren nur spätere Abschriften sind und von neuen Verderbnissen sich nicht frei erhalten konnten, so sind sie doch für uns die bessere Auktorität. Dieß zeigt ihr archaistischer Karakter, sie geben aber auch den Text ex professo im Zusammenhange und sind zum Theil erheblichen Alters. Dagegen sind die Citate

mit großer Vorsicht zu gebrauchen. Diplomatische Genauigkeit lag überhaupt dem Alterthume ferne, die Väter citiren daher vielfach ungenau, dieselbe Stelle bald so, bald so, sey es, daß das Gedächtniß irrte oder verschiedene Exemplare vorlagen, auch wird das Citat wohl dem Zusammenhange angepaßt. Sehr bemerkenswerth ist die Sprachverschiedenheit, denn man erkennt, daß viele sprachlichen Härten, die die Uebersetzung ursprünglich hatte und die Bibelhandschriften noch geben, bereits getilgt waren oder stillschweigend beseitigt wurden. Endlich ist gerade hier die Frage, ob der Text der Citate nicht von Abschreibern und Herausgebern willkürlich verändert wurde.

Durchgehen wir auch nur einige Kapitel nach dem vorliegenden kritischen Apparate, so tritt uns eine solche Verschiedenheit entgegen, daß es unmöglich erscheinen will, sie auf die Grundlage einer einzigen Uebersetzung zurückzuführen; von Versen und kleineren Abschnitten liegen offenbar verschiedene Uebersetzungen vor, der Unmasse kleinerer Abweichungen gar nicht zu gedenken. Und dennoch scheint sich bei tieferer Betrachtung die Meinung des Hieronymus zu erwahren, denn die Zeugen, welche Verse hindurch eine andere Uebersetzung geben, fallen dann doch in die gemeinsame zurück, und gewöhnlich schimmert auch durch ihre besondere Uebersetzung die andere als Grundlage hindurch. Wir halten dieß als Resultat fest, so daß Augustinus allerdings sich in der Sache nicht klar war, und versuchen zunächst, uns den ursprünglichen Karakter dieser Uebersetzung vorstellig zu machen und sodann zu erklären, wie sie im Laufe der nächsten Jahrhunderte die mannichfaltigste Umgestaltung erfuhr. Dann erst kann über ihre Entstehung nach Zeit, Ort und Urheber, und über ihre Bedeutung gesprochen werden, endlich ist darzulegen, was die Wissenschaft bis dahin für sie gethan hat.

Es ist aus dem oben Bemerkten deutlich, daß wir die ursprüngliche Uebersetzung wesentlich in den ältesten Bibelhandschriften zu suchen haben, und wir gehen nicht fehl, wenn wir als Grundsatz aufstellen, daß der unvollkommenere, wörtlichere, unrichtigere und sprachlich rauhere Text vor dem richtigeren und gewandteren in der Regel das Präjudiz der Ursprünglichkeit hat, wobei denn freilich nicht jeder Schreibfehler, jede Nachlässigkeit und Schnurre späterer Abschreiber mit in den Kauf genommen werden soll.

Die Uebersetzung ist eine durchaus wörtliche und danach sehr ungelenk und unbeholfen, die Sprache die deteriorirte des zweiten Jahrhunderts mit Beimischung von Wortformen und Worten aus der Volkssprache und von Provinzialismen, siehe unten. Das peinliche Streben des Uebersetzers nach Wörtlichkeit, vgl. z. B. in nihil facti sunt *εἰς κενὸν ἐγένοντο* Mich. 1, 14., a modo *ἀπὸ τοῦ νῦν* Mich. 4, 7., ut quid *ἵνα τί* Mich. 4, 9., si fragend für *εἰ* Jon. 4, 4., ist namentlich bei den zusammengesetzten Worten sehr sichtbar. Griechische Composita und Decomposita werden getreulichst wiedergegeben, vgl. z. B. conrecumbentes *συναναχείμενοι* Luk. 7, 49., perexsiccare *καταξηραίνειν* Hos. 13, 15., pervindemiare *ἀποτρυγᾶν* Am. 6, 1., resalvari *ἀνασώζεσθαι* Joel 2, 3., perdiviserunt *κατεδιείλαντο* Joel 4, 2., ja, selbst lateinische Verba und Präpositionen müssen sich den Casus des Grundtextes octroyiren lassen, vergleiche z. B. oboedierint mei *μου* Mich. 5, 15., praecinctam cilicium *περιεζωσμένην σάκκον* Joel 1, 8., operuit se cilicium *περιεβάλετο σάκκον* Jon. 3, 6. 8. Von den Präpositionen ist namentlich die Construktion des in und sub sehr schwankend. Weiter ist karakteristisch, daß eine Reihe von griechischen Worten latinisirt erscheinen, die zum Theil schon in den Mund des Volkes gekommen seyn mochten, z. B. abyssus, baddin *βαδδίν* Dan. 10, 5., cataclysmus Sir. 40, 10., chrisma Dan. 9, 26., erysibee *ἐρυσίβη* Joel 1, 4., holocaustum, lygyrium *λιγύριον* Ezechiel 28, 13., ophaz *ὠφάζ* Daniel 10, 5., orphanus Mich. 2, 2., paradisus Ezech. 28, 13., rhomphaea Sirach 39, 36., sardius *σάρδιος* Ez. 28, 13., tharsis *θαρσίς* Dan. 10, 6.

Wenn diese Erscheinungen wesentlich in dem Streben nach Wörtlichkeit ihren Grund haben, so bietet die Sprache doch auch sonst des Eigenthümlichen nicht wenig dar. Gewöhnlich nennt man sie unerhört schlecht, indessen wollen wir lieber vorläufig das Gymnasium vergessen, das nur einen Cicero als mustergiltig anerkennt, und die Sache neh-

men, wie sie geschichtlich liegt. Die lateinische Sprache erfuhr in der Kaiserzeit bald eine große Umwandlung. Im Verhältniß zu Cicero und seinen Zeitgenossen ist schon die Latinität eines Seneca, der Plinii, des Quintilianus, Tacitus eine sehr verschiedene, deteriorirte; der classische Periodenbau und Numerus fehlt, ebenso die Reinheit der Wort- und Satzbildung, dafür ist die Haltung rhetorisch und prunkvoll, mit Antithesen, Fragen, Ausrufungen durchspickt, und reich an Figuren und Bildern; die Wortstellung ist gekünstelt, aus der Dichtersprache Vieles in die Prosa hinübergenommen, wie der freie Gebrauch des Infinitiv und der Casus, und der Sprachschatz verändert, indem Worte theils eine andere Bedeutung erhielten, theils neu gebildet oder der Volkssprache entnommen wurden, endlich werden griechische Worte beibehalten oder latinisirt, vergl. unter Anderem Em. Opitz, Specimen lexicologiae argenteae latinitatis, Naumburg a/S. 1852, 4°, desselben Quaestiones Plinianae, Naumburg a/S. 1861, 4°, Laur. Grasberger, De usu Pliniano, Wirceb. 1860, 8°. und Hugo Holstein, De Plinii minoris elocutione, Naumburg a/S. 1862, 4°.

Dieselbe Sprache begegnet uns nun in unserer Uebersetzung, und wenn allerdings in unreinerer Gestalt, als anderwärts, so liegt der Grund theils darin, daß der Uebersetzer durch sein Princip gebunden war, theils aber auch darin, daß er zu den Classikern seiner Zeit durchaus nicht zählte, sondern als homo literatus ut unus de multis, und zwar für den Gebrauch der Gemeinde schrieb. Im Uebrigen werden gar manche Solöcismen spätern Abschreibern auf Rechnung fallen. Zur Veranschaulichung der Sprache mögen einige Beispiele hier folgen, mit Beifügung wenigstens einer Belegstelle. Formen: praevaricar*e* Hos. 8, 1., demolir*e* Ezech. 26, 12., lamentar*e* Luk. 7, 32., scruta*vit* Joel 1, 7., paenitebit*ur* deus Jon. 3, 9., odiet*ur* Sirach 20, 8., odi*vi* Hos. 9, 15., odi*entibus* Mich. 3, 1., avert*uit* Hos. 8, 3. c. Fuld., prod*ies* Mich. 4, 10., praeter*ies* Judith 2, 6., flor*iet* Psalm 131, 18., abscon*sus* Luk. 8, 17., pregn*ates* Hos. 13, 16., pascu*ae* Hos. 13, 6., mal*a* *μῆλον* Joël 1, 12., exten*sa* für extentio Ezech. 17, 3. ret*iam* für rete Ezech. 17, 20., cubil*is* tu*us* Dan. 2, 28. 29., ficul*neas* meas *συκᾶς μου* Joel 1, 7., altar*ium* Joel 1, 9. 13., jusjuramentum Ezechiel 17, 19. Worte: concupiscibilis Ezech. 26, 12., confixio Hos. 9, 13., confractio *συγκλασμός* Joel 1, 7., confortare *ἐνισχύειν* Joel 4, 16., contribulare Sir. 35, 22. contribulatio Am. 6, 6., tribulatio Jon. 2, 3., derisorius Mich. 1, 10., evaginatio Ezech. 26, 15., exterminium *ἀφανισμός* Mich. 1, 7., exalbare Joel 1, 7., justificare Ezech. 16, 52., justificationes *δικαιώματα* Ezech. 18, 9., muratus Sir. 28, 17., perditio *ἀπώλεια* Ezech. 26, 21., profetizare Ezech. 25, 2., reaedificare Ezech. 26, 14., salvare Hos. 14, 3., salvator Jon. 2, 10., superintrare Am. 6, 1. Bedeutungen: incredibilis ungläubig Sir. 1, 36., memorari und rememorari alicujus eines gedenken Jon. 2, 8; Ezech. 16, 61., demergere sich versenken Jon. 2, 6., diminuit *ὠλιγώθη* Joel 1, 10., exorare *ἐξιλάσκεσθαι* Ezechiel 43, 22. 26., exoratio *ἐξιλασμός* Ezechiel 43, 23., exterminata est *ἠφανίσθη* Ezech. 25, 3., maleficia *φάρμακα* Mich. 5, 12., substantia Vermögen, Habe Luk. 19, 8. Construktionen: obaudire aliquem Hos. 9, 17., suptus eum Ezech. 17, 23., vestem se dispoliabunt Ezech. 26, 16., zelatus est legem 1 Makk. 2, 26., benedixit illam Luk. 1, 28., eum nocuit 4, 35., comitabantur cum illo 7, 11., facite eos recumbere 9, 14., conloquebantur illi 9, 30., gratulamini mecum 15, 6.

Ohne Zweifel hatte ein Bedürfniß zur Uebersetzung gedrängt. Allerdings befriedigte sie dasselbe verhältnißmäßig, sie kam in kirchlichen Gebrauch und wurde sonst gelesen und benutzt, aber ihre unläugbaren Mängel waren vornehmlich der Grund, daß sie im Laufe von zwei Jahrhunderten bis zur Unkenntlichkeit verändert wurde und schließlich das bunteste Uebersetzungsgemisch als Kirchenübersetzung vorlag. Auch ist nicht zu übersehen, daß sie ein besonderes Ansehen nicht hatte, und wie man sich überhaupt an diplomatische Genauigkeit nicht zu halten pflegte, so machte sich Niemand ein Gewissen daraus, etwas nach seinem Sinne zu ändern. Die Veränderungen selbst waren theils formelle,

theils materielle. Zu den ersteren zählen: 1) ganz geringfügige und mehr unwillkürliche, indem man synonyme Worte miteinander vertauschte, oder die Wortstellung unerheblich verändert ward. Vertauscht miteinander wurden z. B. Worte wie dixit ait, quia quoniam propter quod, is ille, hii ii, in super, ambulare incedere, praecepta mandata, sermo verbum, in conspectu ante coram, sacerdotium administrare sacerdotio fungi, noli timere ne timeas; 2) setzte man an die Stelle solcher Worte gewöhnliche, vergl. z. B. Luk. 1, 28. gratificata, gratia plena. 1, 32. thronum, sedem. 1, 36. senecta, senectute. 1, 49. magnalia, magna. 1, 58. circumhabitantes, vicini. 2, 7. in stabulo, in diversorio. 2, 35. framea, gladius. 3, 1. quattuorviratum habente, tetrarcha. 3, 14. calumniaveritis, calumniam feceritis. 4, 19. acceptabilem, acceptum. 5, 19. per tegulatum, per tegulas. 6, 35. nequas, malos; 3) wurden gräcisirende Construktionen latinisirt, vgl. z. B. Luk. 1, 3. adsecuto omnibus (πᾶσιν), ads. omnia. 1, 7. in diebus, aetate. 1, 10. fuit adorans, orabat. 1, 17. convertere, ut convertat, ad convertenda. 3, 1. in anno, anno. 3, 23. quasi, fere. 5, 17. ad sanandum eos, ut curaret eos. 6, 48. fodit et exaltavit, fodit in altum. 7, 29. baptizati baptismum, bapt. baptismo. 9, 1. languores curare, l. curandi. Indem man endlich 4) harte und ungelenke Wortfügungen verbesserte, kam dabei wohl geradezu ein kleines Stück neuer Uebersetzung zum Vorschein.

Tiefer griffen die materiellen Veränderungen ein. Wenn dem Uebersetzer und den Verbesserern der gleiche griechische Text vorgelegen hätte, so würden die Nachbesserungen, wenn immerhin zahlreich, doch noch maßvoll geblieben seyn, es würden Auslassungen nachgetragen, einzelne Worte und ganze Sätze berichtigt worden seyn, und in letzterer Hinsicht einzelne Stücke in neuer Uebersetzung erscheinen. Nun aber war es mit dem griechischen Bibeltexte dauernd schlecht bestellt; der Text der LXX. lag schon dem Uebersetzer verwildert vor und durch die wohlgemeinte und mühselige, aber in ihren Folgen höchst nachtheilig wirkende, kritische Arbeit des Origenes, wurde die Verwirrung nur noch größer. Indem nun die Verbesserer je mit ihren Texten an die Uebersetzung herantraten, nach denselben strichen und zusetzten, einzelne Worte und Verse änderten, kleinere Stücke vielleicht zunächst am Rande für sich neu übersetzten und sich dieß in buntem Gemisch in Handschriften übertrug, da mußte wohl ein so rathloser Text entstehen, wie ihn ein Hieronymus und Augustinus schildert, und wie er auch uns noch zum Theil vor Augen liegt.

Was nun die Entstehung der Uebersetzung betrifft, so wissen wir, wie bemerkt, nur dieß, daß sie gegen Ende des zweiten Jahrhunderts existirte, und es ist weiter zu ermitteln, ob sie viel früher entstand und wo und wie. Von vorn herein müssen wir darauf verzichten, hierbei sehr in's Specielle gehende Daten zu gewinnen, aber das Allgemeine läßt sich viel zuversichtlicher aussprechen, als es bisher geschehen.

Die Sprache der Uebersetzung führt uns in das Abendland, denn nur in diesem war die lateinische Sprache herrschend; sodann gestalteten sich nur in Italien und in dem proconsularischen Afrika die kirchlichen Verhältnisse in den beiden ersten Jahrhunderten der Art, daß man auf den Gedanken kommen konnte, die Bibel zu dolmetschen. Der Karakter der Uebersetzung zeigt deutlich, daß sie ein dringendes Bedürfniß war, daß man den griechischen Text, der für den gewöhnlichen Gebrauch unzulänglich war, durch eine ganz treue Uebertragung zu ersetzen suchte.

Nach Italien und zunächst nach Rom kam das Evangelium in frühester Zeit, und zwar in griechischer Sprache. Diese Sprache ward die der Gemeinde und blieb es für lange. So schrieb der Römer Clemens griechisch, ebenso um 170. Modestus, s. Hieron. de vir. ill. 33., der Presbyter Cajus um 210 und der enträthselte Hippolytus, wogegen Hieronymus a. a. O. 53. vor Tertullianus nur den römischen Bischof Victor und den römischen Senator Apollonius als lateinisch Schreibende nennt. Diese Erscheinung hat insofern nichts Auffälliges, als Kenntniß des Griechischen die erste Bedingung der Bildung und in den Städten des südlichen Italiens die griechische Sprache auch

vielfach die Umgangssprache war. Hiernach konnte das Bedürfniß einer lateinischen Bibelübersetzung hier nicht sofort, vielmehr erst dann entstehen, als die evangelische Lehre in den dem Verkehre fern stehenden Landschaften weitere Ausdehnung gewonnen hatte.

Ganz anders lagen die Dinge in Afrika, wohin sich das Christenthum von Italien aus verbreitete. Bei der vielfachen Verbindung, namentlich Roms mit Karthago, der afrikanischen Metropole, kamen sicher schon im ersten Jahrhundert Christen dahin, aber irgend erheblich ward die christliche Pflanzung dort erst mit dem zweiten Jahrhundert. Glücklichen Fortgang nahm sie im Laufe dieses Jahrhunderts, so daß sie am Ende desselben sehr ansehnlich war. Hier nun in Afrika war die griechische Sprache im Ganzen unbekannt, nur manche Fremdlinge und einzelne Gebildete verstanden sie, dagegen wurden nach den drei verschiedenen Nationalitäten drei Sprachen gesprochen. Die Numider und Mauren blieben als Nomaden von den Bildungselementen der Zeit und also auch vom Christenthume wohl ziemlich unberührt, vgl. Augustin. ep. 80., dagegen wurden die Punier in den neuen Bildungsproceß hineingezogen, wenn auch die Sprachverschiedenheit zunächst Schwierigkeiten machte. Die Siegreichen waren die römischen Eindringlinge, die mit dem Schwerte und der Bildung eroberten, das Punische zurück- und allmählig verdrängten, so daß das Lateinische die herrschende Sprache ward. Das Lateinische mußte sich somit hier in den Dienst des Evangeliums stellen, das griechische Bibelwort mußte latinisirt werden und dabei die lateinische Sprache eine Gestaltung erhalten, daß sie als Kirchensprache dienen konnte. Erwägt man diese Verhältnisse und die unläugbare Thatsache, daß die lateinische Kirchensprache ein afrikanisches Produkt ist, diese aber sich, wie überall, an der Hand der Bibel bildete, so kann nichts fester als dieß stehen, daß unsere Uebersetzung in Afrika angefertigt wurde. Dieß bestätigt auch der Sprachkarakter der Uebersetzung vollkommen. Indem wir uns auf das über die Sprache oben Bemerkte beziehen, betonen wir hier nur den durchaus provinziellen Karakter der Sprache und bemerken im Specielleren, daß sich die meisten auffälligen Erscheinungen entweder geradezu oder in Parallelen bei den afrikanischen Schriftstellern, und ganz besonders beim Tertullianus finden. Einzelne Beispiele hiefür anzuführen, wo sie in Masse vorliegen, würde unnütz seyn, wir verweisen dafür unter anderen auf Wiseman a. a. O. S. 45 ff.

Jetzt läßt sich näher nach der Zeit und nach der Entstehungsweise fragen. Ist richtig, was wir oben bemerkt, daß erst im Verlaufe des zweiten Jahrhunderts die afrikanische Gemeinde zu einer beträchtlichen heranwuchs, so werden wir die Entstehung der Uebersetzung nicht vor die Mitte des zweiten Jahrhunderts stellen dürfen, vielmehr anzunehmen haben, daß sie kaum ein oder zwei Jahrzehente früher angefertigt wurde, als sie uns geschichtlich entgegentritt. Ohne Zweifel fand das Evangelium zunächst unter der römischen Bevölkerung Anhänger, die sich vorerst noch mit dem Griechischen taliter qualiter behelfen konnten, was in der Folge nicht mehr ging. Auch übersehe man nicht, daß selbst Tertullianus anfänglich noch Griechisch schrieb.

Die Frage endlich, ob die Uebersetzung das Werk nur Eines Mannes sey, ist entschieden zu verneinen, vielmehr anzunehmen, daß das Bedürfniß ungefähr um die gleiche Zeit verschiedene Männer einzelne Bücher zu übersetzen veranlaßte, wodurch man bald zu einer vollständigen Uebersetzung kam. Ein allgemeiner Typus zieht sich freilich durch das Ganze, und der verbindet es nach Zeit und Ort, aber die einzelnen Bücher sind, näher angesehen, wörtlicher und freier, besser und schlechter übersetzt. Ueber die neutestamentlichen Bücher siehe die eingehenden Bemerkungen Mill's Proleg. in N. T. §. 513—605, die jedoch mit Vorsicht zu benutzen sind. Ebenso zeigen sich Verschiedenheiten bei den Büchern des Alten Testaments, so ist z. B. das Buch Judith schlechter, viel besser Jesus Sirach und die Weisheit, recht gut das Gebet Manasse übersetzt, indessen ist hier noch überall viel zu untersuchen, bevor man es wagen darf, an eine Bestimmung der Zahl der Uebersetzer zu denken.

Nun erst können wir die vielbesprochene Stelle Augustin's de doctr. christ.

2, 15: in ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae, die dieser im Jahre 397 niederschrieb, erörtern. Er unterscheidet hiernach eine italische Uebersetzung von andern, aber eine solche wird eben nur hier genannt, und statt der poetischen Form itala sollte man italica erwarten. Man hielt diese Punkte für so erheblich, daß man durch Emendation helfen zu müssen glaubte; Bentley, dem J. A. Ernesti u. a. zustimmten, emendirte: interpretationibus illa ceteris praeferatur quae est; Potter (s. Marsh, Anmerkungen und Zusätze zu J. D. Michaelis Einleitung, 1. S. 215); J. G. Kreyssig, Observatt. philol. crit. in Jobi cap. XXXIX, 19—25. p. 10; Eichhorn, Einleitung in das Alte Testament, 3. Aufl., 1. S. 701: interpretationibus usitata ceteris, vgl. Augustin. de consensu Evangelist. 2, 66. Die letztere Emendation ist in der That bestechend, doch war es sicher ein richtiges Gefühl, daß man neuerlich den diplomatischen Text wieder festhielt, nur muß ich es rücksichtlich desselben für sehr möglich halten, daß itala bloßer Schreibfehler für italica ist. Wie dem sey, die italische Uebersetzung Augustin's ist nicht zu beseitigen, und es fragt sich, was das für eine war. Gab es nur eine Uebersetzung, so kann es nur eine besondere Recension gewesen seyn, und so erklärt man sich dahin, daß die in Afrika entstandene Uebersetzung in Rom und Italien vielfache Veränderungen erfahren habe, besser stilisirt, auch etwa nach griechischen Handschriften verbessert worden sey: auf diese Weise sey neben dem afrikanischen Texte ein italischer entstanden, der sich in den italienischen Handschriften finde. So unter andern Wiseman a. a. O. S. 23 ff. Wer möchte läugnen, daß dieß so geschehen konnte — und in Einzelnheiten wird es wirklich so geschehen seyn, — aber den Nachweis der italischen Recension im Großen und Ganzen — denn die Angabe einiger Varianten, in denen italienische Auktoritäten gegen afrikanische stehen, besagt noch nichts — ist man bis dahin schuldig geblieben, und so lange dieser nicht geleistet ist, kann ich diese Ansicht nicht als die richtige ansehen. Neuerlich erklärte C. A. Breyther, Diss. de vi, quam antiquissimae verss., quae extant latinae, in crisin evangel. IV. habeant. Merseb. 1824, 8°. die Itala für die Uebersetzung des Hieronymus. Er hätte dafür alte, freilich schlechte Gewährsmänner beibringen können, den Isidor. Hisp. Etym. 6, 5: cujus (Hieron.) interpretatio merito caeteris antefertur, nam et verborum tenacior et perspicuitate sententiae clarior est, und Walafr. Strabo praef. glossae ordin., denn, indem diesen jene Stelle Augustin's in Erinnerung lag, trugen sie die Sachlage ihrer Zeit ohne Weiteres auf die zur Zeit Augustin's über. Mit dem Namen Itala und der Karakterisirung ließe sich dabei wohl zurechtkommen, aber falsch ist, wenn Breyther sagt, Augustin gebe im Hiob die hieronymische Uebersetzung. Die Hauptsache jedoch ist, daß diese Ansicht aller Geschichte widerspricht, denn als Augustinus 397 schrieb, war Hieronymus zu Bethlehem eben erst mitten in der Arbeit, und er hatte noch etwa sieben Jahre zu arbeiten, bis er sie vollendete, wie aber Augustinus gerade an dieser Arbeit kein Gefallen hatte, werden wir unten sehen. Ganz anders stellt sich die Sache, wenn neuerlichst E. Reuß, Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments, 3. Aufl. S. 436 die Vermuthung ausgesprochen hat, daß Augustinus unter der Itala die hexaplarische Bearbeitung des Vet. Latinus durch Hieronymus verstehe. Augustinus billigt und lobt die Verbesserung des Neuen Testaments durch Hieronymus und die des Alten Testaments nach den LXX. mit den hexaplarischen Zeichen, und italische Uebersetzung konnte er sie nennen, als in Italien zunächst entstanden (385 verließ Hieronymus Rom und Italien für immer) und gebraucht. Nur Eins macht bedenklich, daß sie dem Augustinus nur theilweise zu Gesicht kam und auch nur theilweise Verbreitung fand. Daß Augustinus bei seinem gewohnten Texte verblieb, spricht nicht gegen jene Vermuthung, wogegen der Nachweis einer öfteren Beziehung Augustin's auf jene Bearbeitung sie mir zu großer Wahrscheinlichkeit erhoben würde. Noch einer Frage, in Betreff Augustin's, dürfen wir hier nicht aus dem Wege gehen. Wir wissen aus Possidius vita August. c. 28, vgl. Cassiodor. de instit. div. scr. c. 16, daß Augustinus um 427 ein Spe-

culum schrieb, welches nach einer Vorrede praecepta sive vetita ad vitae regulam pertinentia aus der heiligen Schrift enthielt; verschieden davon war sein Buch de testimoniis scripturarum contra Donatistas et Idola. Nun fand sich ein dieser Beschreibung ganz entsprechendes Buch, das demnach die Benediktiner für ächt erklärten und in ihre Ausgabe der Werke Augustin's III. 1. S. 681 ff. aufnahmen. Die Bibelstellen sind der Reihenfolge der biblischen Bücher nach einfach aneinander gereiht. Nur Eins ist höchst auffällig, daß sie nämlich nach der Uebersetzung des Hieronymus gegeben sind. Weiter fand sich auch ein anderes Speculum in zwei Handschriften, im cod. Sessorianus, etwa aus dem siebenten Jahrhundert (abgedruckt in Ang. Mai, Novae Patrum biblioth. T. I. 2. Rom. 1852. 4., p. 1 ss. und die Stellen nach der Reihenfolge der biblischen Schriften geordnet, aber nachlässig und unvollständig in Ang. Mai, Spicilegium Romanum T. IX.) und im cod. Memmianus aus dem neunten Jahrhundert (abgedruckt in Augustini Operum omnium Supplem. Par. 1655. I. p. 517 ss.). Dieß ist ein von jenem ganz verschiedenes Werk, es hat keine Vorrede, besteht sonst auch nur aus Bibelstellen, diese aber sind in 144 tituli nach Materien vertheilt und sie beziehen sich nicht bloß auf die Moral, sondern auch auf die Dogmatik. Die Materien stehen ziemlich unlogisch durcheinander, innerhalb derselben werden die Stellen einfach nach der Reihenfolge der biblischen Bücher angeführt. Die Uebersetzung ist im cod. Sessorianus die alte, dagegen im cod. Memmianus die des Hieronymus, nur daß in diesem die Stellen bloß mit den Anfangs- und Endworten gegeben sind. Welches Speculum ist nun ächt? Doch eines von beiden? Wegen der alten Uebersetzung möchte man sich von vorn herein für das im cod. Sessorianus erklären, aber wenn dieß Wiseman a. a. O. S. 11 ff., 30 ff. that, so hatte er freilich noch etwas Anderes im Hintergrunde. Ohne Zweifel ist dasselbe alt, und ob vom Augustinus oder nicht, immer behält es eben wegen des Textes den gleichen Werth. Auf der andern Seite ist gegen dieses und für jenes das Zeugniß des Possidius völlig entscheidend, so auffällig auch die Benutzung der Uebersetzung des Hieronymus erscheint. Daß ein späterer Abschreiber sie an die Stelle der alten setzte, ist nicht leicht zu glauben, obgleich im cod. Memmianus dieß mit dem anderen Speculum wirklich geschah; wir können hier zur Erklärung nur das und jenes muthmaßen. Augustinus schrieb sein Speculum gegen Ende seines Lebens, als die Uebersetzung des Hieronymus bereits etwa 25 Jahre im Umlaufe war: Augustinus kannte, besaß, verglich und beachtete diese; sollte er sie in der letzten Zeit seines Lebens besser gewürdigt, ein Zufall sie ihm bei dieser Arbeit in die Hände gespielt haben?

Zu einem besonderen, hervorragenden Ansehen gelangte unsere Uebersetzung nicht; sie wird citirt mit latinus interpres, in latino, apud Latinos u. dergl., schon Hieronymus nennt sie im Gegensatz der neuen praef. in Jos. interpretatio vetus (Gregor. M. praef. in Job vetus translatio), praef. in Job interpr. antiqua. Als der authentische biblische Text galt der griechische, vom Alten Testament der der LXX., welcher von Hieronymus u. A., und noch von Roger Baco die vulgata, vetus oder antiqua editio, und als verdorbener vorhexaplarischer communis oder vulgaris editio genannt wird, vgl. L. v. Eß a. a. O. S. 24 ff. Dennoch ist unsere Uebersetzung eines der bedeutungsvollsten Denkmäler des christlichen Alterthums, denn wie mangelhaft sie auch immer als rein literarisches Produkt seyn mag, so war sie es doch, welche den biblischen Gedanken für Jahrhunderte den Lateinischredenden vermittelte und zum Theil auch dann noch als etwas Besseres an ihre Seite getreten war. War dieß ihre unmittelbarste und größte Bedeutung, so kann aber auch die Wissenschaft in historischer Beziehung viel von ihr lernen, wobei nur auf das Sprachliche hingewiesen werden mag. Von größter Wichtigkeit ist sie bei ihrem hohen Alter im Besondern für den biblischen Kritiker, für den sie freilich erst eine kritische Durcharbeitung gehörig nutzbar machen kann.

Zum Schluß haben wir noch anzugeben, was sich von unserer Uebersetzung er-

halten hat, oder doch von ihr bisher veröffentlicht worden ist. Die Bücher Weisheit, Jesus-Sirach, 1. und 2. Makkabäer, Baruch, Gebet des Manasse und 4. Buch Esra gingen nach der alten Uebersetzung ohne Weiteres in die Vulgata über. Außerdem hat sich vom Alten Testament vollständig erhalten die Uebersetzung der Psalmen (Psalterium duplex cum Canticis juxta vulg. graec. LXX. et antiquam lat. italam vers. ex cod. Veronensi graeco-latino edente J. Blanchino in dessen Vindiciae canonicarum script. vulg. lat. editionis. Rom. 1740, fol. Libri Ps. versio antiqua latina cum paraphrasi Anglo-Saxonica —. Nunc pr. e cod. mscr. Paris. descripsit et ed. Benj. Thorpe, Oxon. 1835, 8⁰), des Buchs Esther und des 3. Buchs Esra, der Bücher Tobi und Judith und der Zusätze zu Daniel. Von der Uebersetzung der übrigen alttestamentlichen Bücher sind, wie es scheint, nur Fragmente auf uns gekommen und zum Theil veröffentlicht, wogegen die des Neuen Testaments, dem weitaus größeren Theile nach, aus verschiedenen Urkunden bereits an's Licht gestellt worden ist.

Als unsere Uebersetzung im Laufe des 7. und 8. Jahrhunderts allmählig ganz außer Gebrauch kam, fielen ihre Handschriften der Vergessenheit und dem Staube anheim, oder sie wurden mehrentheils anderweitig verwendet. Die erhaltenen Handschriften sind daher fast alle sehr alt und wenige werden über das 7. Jahrhundert hinausreichen. Was indessen bereits vielfach geschehen war, daß die alte Uebersetzung nach der neuen und die neue nach der alten im Einzelnen geändert wurde, konnte auch ferner geschehen, wenn einem Abschreiber Exemplare beider vorlagen.

Katholiken gebührt das Verdienst, für Wiedergewinnung des Vet. Latinus zuerst und fleißigst gearbeitet zu haben. Durch Flaminius Nobilius, Ant. Agellius, Lael. Barth. Valverda und Petr. Morinus erschien Vet. Test. sec. LXX. latine redditum ex auctor. Sixti V. P. M. ed. Rom., Ge. Ferrarius, 1588. f. Die Uebersetzung ward aus Citaten der Kirchenväter zusammengetragen, und nur wo Lücken sich fanden, diese von den Herausgebern ausgefüllt. Die Meinung war gut, aber da die Citate der Väter selbst sehr von einander abweichen, konnte dabei nur ein merkwürdiges Cento, eine Zusammenstellung verschiedenartiger Fragmente herauskommen, und gar schlimm war, daß man die Lücken von sich aus ausfüllte. Ungeachtet seiner bunten Gestalt wurde dieser Text einige Male nachgedruckt, so in der Londoner Polyglotte. Die Aufgabe war zunächst, aus den alten Handschriften das Material vorzulegen und dafür geschah in den nächsten 150 Jahren wenigstens Einiges; es erschienen: Vulgata ant. latina et Itala versio evangelii sec. Matthaeum cum varr. lect. et prolegg. studio J. Martianay. Par. 1695, 12⁰; Epistola can. S. Jacobi ap. juxta vulg. vet. s. vers. Italicam studio J. Martianay. Paris 1695, 12⁰; Acta App. graeco-lat. litteris majusculis, e cod. Laudiano descr. ediditque Thom. Hearnius. Oxon. 1715, 8⁰. Letzteres Buch ward nur in 120 Exemplaren abgezogen und ist sehr selten; die lateinische Uebersetzung ist daraus abgedruckt bei Sabatier und in Andr. Ch. Hviid Libellus crit. de indole cod. ms. graeci N. T. bibl. Caes.-vindob. Lambecii XXXIV. Hauniae 1785, 8⁰.

Nach diesen und einigen geringfügigeren Publikationen erwarb sich der fleißige Mauriner Petrus Sabatier das große Verdienst unsere Uebersetzung, so weit es möglich war, zusammenzustellen und der kritischen Sichtung derselben eine bis zu einem gewissen Grade solide Grundlage zu geben: Bibliorum s. latinae versiones antiquae s. vetus italica et caeterae quaecunque in cdd. mscr. et antiquorum libris reperiri potuerunt —. Op. et st. P. Sabatier, O. s. Bened. e congr. s. Mauri. Remis, 1739—1749, 3 T. f. (neuer Titel: Par., Franc. Didot, 1751, 3 T. f.). Er benutzte dabei den bis dahin vorliegenden Apparat und vermehrte ihn aus Vätern und Handschriften höchst bedeutend. So dankbar seine Zeit diese Arbeit aufzunehmen hatte, so ist es doch für die Theologie wahrhaft beschämend, daß wir im Grunde auf sie noch heute angewiesen sind. Daß sie manche Allotria enthält, namentlich den griechischen Text in den Noten beifügt, möchte hingehen, das Mangelhafte derselben besteht wesent-

lich darin, daß sie zum Theil nicht gute, sondern Handschriften gemischten Textes und zweifelhafte Auktoritäten zur Grundlage nahm, eine Menge Stoff ohne kritische Verarbeitung anhäufte und bei dem Verzeichnen der Varianten die nöthige Akribie vermissen ließ.

Seit Sabatier ist das Material für unsere Uebersetzung äußerst beträchtlich vermehrt worden, wie folgende Uebersicht zeigt. Wir beginnen mit dem Neuen Testament. Zunächst erschien in nur zu splendider Ausstattung Evangeliarium quadruplex lat. versionis antiquae s. vet. italicae nunc pr. in luc. ed. — a Jos. Blanchino. Rom. 1749, 2 Tom. f. Es enthält den Textesabdruck aus drei wichtigen, alten Codices, dem Vercellensis, Veronensis und Brixianus nebst einigen sonstigen Zugaben. Der Vercellensis ward um gleiche Zeit veröffentlicht in Sacrosanctus evangeliorum codex S. Eusebii M. ep. et mart. manu exaratus ex autographo basilicae Vercellensis ad unguem exhib. nunc pr. in luc. prodit op. et st. J. Andr. Irici. Mediol. 1748, 4°. Ferner veröffentlichte Thom. Kipling den Codex Theod. Bezae Cantabrigiensis evangelia et Apost. acta compl. quadratis literis graeco-latinus Cantabrig. 1793, 2 Partes f. und Const. Tischendorf zog das Evangelium Palatinum ineditum s. reliquiae textus evangeliorum latini ante Hieronymum versi ex cod. Palatino purpureo IV. vel V. p. Ch. saeculi Lips. 1847, 4°, an's Licht. Das Evangelium sec. Matth. ex perantiquo cod. vaticano (claromontano) siehe in Ang. Mai, Scriptorum vett. nova collectio T. III. p. 257 ss. Fragmente zum Lukas und Markus von Fr. C. Alter aus einem Wiener Codex mitgetheilt, siehe in Paulus, Neues Repertorium für biblische und morgenländische Literatur, Theil 3, Jena 1791, 8°. S. 115 ff. und Paulus, Memorabilien, St. 7, Leipzig 1795, 8°. S. 58 ff., ferner zum Lukas in Serapeum 3. p. 172 ss. und in Monumenta s. et profana ex cdd. praesertim bibl. Ambrosianae op. collegii doctorum ejusdem. T. I. fasc. I. ed. S. O. Ant. Maria Ceriani. Mediol. 1861, 4°. p. 1 ss. — Für die Paulinischen Briefe: Fragmenta ep. ad Romanos lat. et gothice ed. Fr. Ant. Knittel. Brunovici 1762, 4°; XIII epistolarum Pauli codex gr. cum vers. lat. veteri — olim Boernerianus — ed. a Ch. F. Matthaei. Misen. 1791, 4.; Codex Claromontanus s. epistulae Pauli omnes gr. et lat. — nunc pr. ed. Const. Tischendorf. Lips. 1852, 4.

Viel spärlicher flossen die Mittheilungen zum Alten Testament, sie geben bloße Fragmente; sie sind aber um so dankbarer entgegenzunehmen, als hier die Vermischung mit der Vulgata ferner lag, so daß sich der ursprüngliche Vet. Latinus leichter wieder gewinnen läßt. C. Vercellone, Variae lectiones vulg. lat. bibl. edit. I. gibt Fragmente zur Genesis p. 183 ss., zu Exodus p. 307 ss., zu Deuter. c. 32. p. 586 ss. und II. 1. p. 78. zu Josua, Ern. Ranke, Fragmenta vers. s. script. antehieronym. e cod. mscr. Fuldensi er. atque adnotatt. crit. instr. Marb. 1860, 4., vergl. Studien und Kritiken 1858, S. 301 ff., zu verschiedenen Stellen der Propheten, Frideg. Mone, De libris palimpsestis. Carlsr. 1855, 8. p. 49 ss. zu einigen Stellen der Sprüchwörter. — Endlich sind Fragmente des Vet. Latinus von verschiedenen Büchern der heiligen Schrift mitgetheilt in Fragmenta vers. ant. lat. antehieron. prophet. Jerem., Ezech., Dan. et Hos. e cod. rescr. bibl. Univers. Wirceburg. ed. F. Münter. Hafn. 1819, 4., von Ang. Mai in der Scriptorum vett. nova collectio Tom. III. und T. VII., und aus dem Speculum Augustini im Spicilegium Romanum T. IX., von F. Fl. Fleck in seinen Anecdota und von Const. Tischendorf in dem Anzeigeblatt der Wiener Jahrbücher der Literatur, 1847. Oktober — Dezember S. 36 ff., 1848 Juli — September S. 44 ff., Oktober — Dezember S. 1 ff. und 1849 April — Juni S. 1 ff.

Es ist keine Frage, daß wir für alle diese Veröffentlichungen — und die eine oder andere mag uns entgangen seyn — zu Dank verpflichtet sind, und dennoch müssen wir beschämend sagen, daß wir über Sabatier noch nicht hinausgekommen sind. Es liegt

ein reiches, aber todtes, weil unverarbeitetes Material, vor uns und kein Wunder, daß es die Kritiker, namentlich Tendenzkritiker, etwa mißbrauchen, denn die wahre Einsicht in die Sachlage fehlt eben überall. Die Gegenwart ist trübe und bietet wenig Aussicht, daß sich Jemand der großen Arbeit hier Licht zu schaffen, unterziehen sollte.

II. Die Vulgata. — Literatur: G. Riegler, kritische Geschichte der Vulgata. Sulzbach 1820, 8. Leander van Eß, pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata. Tübingen 1824, 8. Die erstere ist sehr schwach, die letztere im Grunde nur Materialiensammlung und einseitig. L. Engelstoft Hieronymus Strid. interpres, criticus, exegeta, apologeta, historicus, doctor, monachus. Hauniae 1797. 8. v. Cölln, Artikel „Hieronymus" in Ersch's und Gruber's Encyklopädie, Sektion II. Bd. VIII. S. 72 ff.

Wir wissen, daß Vet. Latinus in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts äußerst verderbt war, so daß sich die Herstellung eines richtigeren Bibeltextes, sey es durch Nachbesserungen aus guten Handschriften oder nach dem Originaltexte, sey es durch neue Uebersetzung, jedem Kundigen als dringendes Bedürfniß darstellte. Der Befähigste, der hier helfen konnte, war der Pannonier Hieronymus, der gelehrteste Abendländer seines und vieler Jahrhunderte (Augustin.: quod H. nescivit, nullus mortalium unquam scivit). Er war nicht nur trilinguis, homo linguarum trium, wie er sich dessen rühmt, sondern schrieb auch selbst gewandt und gut lateinisch, und wenn er sagt: omnem sermonis elegantiam et latini eloquii venustatem stridor lectionis hebraicae sordidavit (prooem. comm. in ep. ad Gal.), so ist dieß nur beschränkt wahr. Von früher Jugend unter strenger Zucht in die classische Literatur eingeführt, war er Humanist, und wenn er auch später für lange Jahre die Heiden bei Seite warf, so konnte doch die Mönchskutte in ihm den Humanisten nicht begraben; er war und blieb Humanist, wenn ihm auch die alte Liebe als antiquum per nebulam somnium erschien. Das Hebräische lernte er im Mannesalter von einem gläubig gewordenen Juden. Wiederholt bezieht er sich auf jüdische Lehrer, die er benutzt habe; praef. in Job. nennt er einen gewissen Lyddäus als Lehrer, der aus Furcht vor den Juden zur Nachtzeit zu ihm gekommen sey, ep. ad Pammach. et Ocean. einen Barrabanus (c. Rufin. 1, 13. Baranina), von Rufin. Invect. 2, 12. in Barrabas, vgl. Marc. 15, 7., verdreht. Barrabanus wird aus Lydda gewesen, also vom Lyddäus nicht verschieden seyn. Noch sey bemerkt, daß Hieronymus den Orient aus Anschauung kannte und später über 30 Jahre, bis zu seinem Tode, in Bethlehem lebte, so daß ihm der Schauplatz der biblischen Geschichte sehr bekannt war.

Ob der karakterschwache und um den Ruf seiner Orthodoxie ängstlich besorgte Hieronymus von sich aus eine Verbesserung des Vet. Latinus unternommen hätte, steht dahin, denn wie sehr er auch die Nothwendigkeit der Arbeit erkannte, so entging ihm andererseits das Gefährliche derselben nicht (pius labor, sed periculosa praesumtio); er fühlte, daß er leicht anstoßen könne und Angriffe der verschiedensten Art erfahren werde. Einem besonderen Auftrage des römischen Bischofs Damasus († Ende 384) in diesem Sinne, glaubte er sich indessen nicht entziehen zu dürfen, aber auch so ging er um 382 schüchtern an's Werk. Absichtlich legte er codd. zu Grunde, qui non ita multum a lectionis latinae consuetudine discreparent, er verbesserte nur da, wo es der Sinn durchaus zu erfordern schien, und half selbst stilistisch nicht gehörig nach. Er begann mit dem Neuen Testament, zunächst mit den Evangelien, denen er die sogenannten Canones des Eusebius voranstellte, am Rande der Uebersetzung aber fügte er die Nachweisungen der Tafel bei, um die synoptische Uebersicht zu erleichtern. Von dem Alten Testament bearbeitete er auf Verlangen des Bischofs Damasus zuerst die Psalmen, und zwar in doppelter Weise, indem er seiner Verbesserung einmal den gewöhnlichen Text der LXX., sodann den mit den kritischen Zeichen des Origenes versehenen, hexaplarischen, zu Grunde legte, vgl. Prol. II. in Ps. und ep. ad Suniam et Fretelam de em. Ps. Beide Arbeiten haben sich erhalten, die erstere als Psalterium romanum,

weil sie in der römischen Kirche bis zur Zeit Pius V. gebraucht wurde, vergl. Hody l. l. p. 383, die letztere als Psalterium gallicanum, weil sie in Gallien (nach Walafr. Strabo de reb. eccl. 25. durch Gregor von Tours), und dann weiter in Deutschland, England und Spanien in Gebrauch kam und in demselben sich erhielt. In gleicher Weise wie das Psalterium gallicanum, wollte Hieronymus das ganze Alte Testament nach der Hexapla bearbeiten, s. in Tit. c. 3, aber wir wissen nicht, wie weit er mit dieser Arbeit kam; er bemerkt ep. 94 (134) ad Augustin.: pleraque prioris laboris ob fraudem cujusdam amisimus. Erhalten hat sich in dieser Bearbeitung nur das Buch Hiob, außerdem besitzen wir noch besondere Vorreden zu Hiob, Prediger und Chronik, aber in seinen Commentaren zu den Propheten, namentlich den kleinen, und zum Prediger, hat Hieronymus diese Arbeit benutzt, vgl. Hody l. l. p. 354 s.

Hieronymus hatte hiermit allerdings Namhaftes geleistet, ein lesbarerer Bibeltext lag vor und auch in den Varianten konnte man sich leichter orientiren, dennoch läßt sich annehmen, daß ihm unter dem Arbeiten die Arbeit selbst verleidete. Je mehr er sich in den Grundtext des Alten Testaments hineinarbeitete (Handschriften erhielt er heimlich aus einer Synagoge), um so klarer mußte ihm werden, wie fehlerhaft die LXX. in ihrem chaotischen Zustande sey und sein humanistisches Gewissen mußte ihm sagen, daß seine bisherige Arbeit eine halbe, unzulängliche sey, daß man à tout prix auf die veritas hebraea zurückgehen müsse. Dazu kam ein apologetisches Interesse; denn den Juden, die die LXX. für fehlerhaft und verfälscht erklärten, ließ sich nur mit dem Grundtexte entgegentreten. Endlich wurde er von verschiedenen Seiten, so vom Bischof Chromatius von Aquileja, angegangen, eine neue Uebersetzung zu liefern. Dieß waren die hauptsächlichsten Gründe (er selbst gibt freilich hier und da andere und sehr geringfügige an, s. Hody l. l. p. 363), welche ihn bestimmten, eine neue Uebersetzung des Alten Testaments aus dem Grundtexte zu versuchen. Er begann sie um 392 und nach etwa 12 Jahren, um 404, war sie vollendet. Den Anfang machte er mit den Büchern Samuel und der Könige, es folgten die Propheten, dann die Sprüche, der Prediger und das Hohelied, die weiteren Bücher, wie es scheint, in dieser Ordnung: Esra, Nehemia, Hiob, Psalmen, Chron., 5 Bücher Moses, Josua, Richter, Ruth, Tobi, Judith, Esther.

Selbstverständlich berücksichtigte Hieronymus neben dem Grundtexte auch die griechischen Uebersetzungen, und da die LXX. damals geradezu für kanonisch angesehen wurde, werden wir es begreiflich und verzeihlich finden, wenn er ihr etwa eine zu große Rücksicht schenkte, vgl. praef. in Eccles.

Bevor wir uns selbst über diese, in alle Wege gewagte und bedeutende Arbeit aussprechen, hören wir billig die Stimmen der Zeit. Die Gegenwart wird bedeutenden Arbeiten selten gerecht, während sie wohl Unbedeutendes und Mittelmäßiges zum Himmel erhebt, eben weil es ihr als congenial zusagt, oder weil sie ihr Urtheil durch Alfanzerei trüben läßt. Allerdings fand Hieronymus von einigen Seiten Anerkennung, aber überwiegend erfuhr er Tadel.

Ob er gleich einem Bedürfnisse entgegengekommen war und dazu Aufforderung genug gehabt hatte, wurde er doch heftig angegriffen, denn hier war es die liebe Gewohnheit, die das Neue nicht wollte (Hier. praef. II. in Job: Tanta est vetustatis consuetudo, ut etiam confessa plerisque vitia placeant, dum magis pulchros habere volunt codices, quam emendatos; ein Wort, das noch heute gilt), oder doch praktisch für bedenklich hielt, dort meinte Unwissenheit das heilige Wort sey corrumpirt, dort endlich war es Leidenschaft, Neid und Haß, welche in niedrigster Weise ihr Gift ausspritzte. Trotz aller Vorsicht mußte sich Hieronymus, wie er geahnet, einen falsarius, sacrilegus und corruptor sanctarum scripturarum schelten lassen, und es wurde ihm ein Brief untergeschoben, in dem er bereute, quod male hebraea volumina transtulisset. Von seinen Todfeinden Pelagius und Rufinus (Invect. II.) konnte er freilich Gerechtigkeit nicht erwarten, es war das jus talionis, das sie übten, wenn auch nicht hätten üben

sollen, aber auch von ganz anderen Seiten erfolgten offener oder versteckter Angriffe, auf die er in seiner Apologia die Antwort nicht schuldig blieb. Im Besonderen jedoch müssen wir die Stellung darlegen, die dem Hieronymus gegenüber Augustinus in dieser Angelegenheit einnahm. Dieser billigte die Verbesserung des Neuen Testaments nach dem Grundtexte und des Alten Testaments nach dem hexaplarischen Texte der LXX. mit den hexaplarischen Zeichen, war aber gegen eine neue Uebersetzung des Alten Testaments aus dem Grundtexte. Wenn er dabei von der Meinung ausging, daß die LXX. inspirirt und von den Aposteln gebilligt sey, so bemerkte er weiter, daß so viele sprachkundige (linguae peritissimi) Uebersetzer nicht wohl hätten irren können, und wenn doch in dunkleren Stellen, so gelte dieß auch vom Hieronymus. Ferner, wer solle bei Differenzen entscheiden, da das Hebräische eine sehr wenig bekannte Sprache sey, zumal wenn auch die Juden anders urtheilten, als Hieronymus? Endlich hält er die Arbeit für praktisch bedenklich und erzählt, daß es in einer Kirche wegen der Stelle Jonas 4, 6., in der Hier. hedera für cucurbita gesetzt habe, zum Streite gekommen sey, vgl. Augustin. Opp. ed. Bened. Tom. II. ep. 28. 71. 73. Auf den Hieronymus konnte dieses schwache Raisonnement keinen Eindruck machen; wenn er indessen pikirt, ja, bitter antwortet, so war der Grund, daß Augustinus seine Auslegung von Gal. 2, 14. als dogmatisch bedenklich in einem Briefe angegriffen hatte, der dem Hieronymus erst nach Jahren ohne Unterschrift in die Hände kam und hinter dem Hieronymus, argwöhnisch wie er war, eine unlautere Absicht witterte, vergl. August. Opp. l. c. ep. 68. 72. 75. Die Antwort Augustin's war dem reizbaren Greisen gegenüber maßvoll. Augustinus beharrte auch später bei seiner Ansicht, vgl. de civit. dei 18, 43., dieß hinderte jedoch nicht, daß er sich öfter, etwa auch lobend auf die interpretatio, quae est ex Hebraeo bezog, vgl. z. B. Aug. Opp. ed. Bened. T. III. p. 564. 586. 588. 591. 592. 599. 605. 607. 624. Die Abweichungen der LXX. vom hebräischen Texte, der gleicherweise inspirirt sey, erklärte er sich ökonomisch: weicht die LXX. ab, altitudo ibi prophetica esse credenda est.

Das strenge Urtheil über die Arbeit des Hieronymus milderte sich mit der Zeit, ja schlug wohl so sehr in sein Gegentheil um, daß er unter Leitung des heil. Geistes vor Irrthum bewahrt worden sey. Davon kann freilich keine Rede seyn, denn der Fehler sind begreiflicherweise viele und mancherlei. Anerkennen muß indessen die Kritik, daß Hieronymus für seine Zeit wirklich Bedeutendes leistete, daß er dem Abendlande zuerst das Alte Testament und beschränkter auch das Neue, in wesentlich reiner Gestalt in die Hand gab, dem Wirrwarr im Bibelworte vorläufig ein Ziel setzte und als Uebersetzer im Ganzen den richtigen Ton traf. Sehr richtig wollte er interpres, nicht paraphrastes seyn, aber bei der großen Verschiedenartigkeit des hebräischen und lateinischen Sprachidioms lag die Gefahr sklavischer Wörtlichkeit nahe. Er hat sie im Ganzen vermieden und eine gewisse Mitte zwischen zu großer Wörtlichkeit und zu großer Freiheit inne zu halten gewußt, so daß die Sprache, wenn auch das hebräische Colorit überall durchblickt, den damaligen Leser durchaus nicht verletzte, eher förderte. Dennoch läßt sich sagen, Hieronymus konnte noch Besseres leisten. Es geschah nicht, weil ihn Furcht, Rücksichten hielten; um nicht anzustoßen, behielt er möglichst das Gegebene bei, namentlich im Neuen Testament. So ließ er bisweilen falsche Uebersetzungen, wenn sie unschädlich schienen, stehen (quod non nocebat mutare noluimus) und schloß sich etwa auch in sprachlicher Hinsicht der Volksgewohnheit an, so daß der Stil durchaus nicht gleichartig ist. Endlich nahm er sich nicht immer die gehörige Zeit, sondern arbeitete eilig. Dieß gilt im Besonderen von den Apokryphen, die er freilich sehr abschätzig beurtheilte. Einige ließ er ganz unberührt, siehe oben, die anderen übersetzte oder überarbeitete er vielmehr sehr leichtfertig.

Die Uebersetzung des Hieronymus hatte eine große Zukunft; ihre Bedeutung ist noch heute keineswegs gering in kritischer und kirchlicher Beziehung, denn in ersterer zeigt sie uns die Gestalt des biblischen Grundtextes zu Ende des 4. Jahrhunderts, in letzterer gilt sie den Katholiken als authentische. Das Wichtigste war, daß sie während

des Mittelalters dem Abendlande die Kenntniß des göttlichen Wortes fast ausschließlich vermittelte, daß sie, als die einzige Kirchenübersetzung, das Band der katholischen Einheit war und das Latein als Kirchen- und Gelehrtensprache sich wesentlich an sie anlehnte. Wenn namentlich in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters Uebersetzungen der heiligen Schrift in Landessprachen zum Vorschein kamen, so dienten sie besonderen Interessen, der hierarchischen Kirche waren sie zuwider. Doch gehen wir nun im Einzelnen näher auf die Schicksale unserer Uebersetzung ein.

Obgleich unsere Uebersetzung sofort von Einzelnen benutzt wurde, so verbreitete sie sich doch nur sehr allmählig und es währte lange Jahrhunderte, bis sie die alte verdrängend, die kirchliche Uebersetzung des Abendlandes wurde. Es geschah dieß durch keinen Beschluß irgend einer Behörde, sondern es machte sich durch den Gebrauch von selbst. Im 5. Jahrhundert wird sie als emendatior translatio von J. Cassian. Collat. 23, 8. und Eucherius, Bischof von Lyon, citirt, von Vincentius Lirinensis, Coelius Sedulius, Claudian. Mamertus, Faustus Rejensis, Salonius gebraucht, wogegen andere (Afrikaner) sich an die alte Uebersetzung halten, noch andere (Salvianus) bald die alte, bald die neue anziehen. Weitere Fortschritte machte sie im 6. Jahrhundert. Cassiodorus erklärt sich für sie de instit. div. litt. 12., indessen bemerkt Gregor. M. praef. in Job: novam translationem edissero, sed ut comprobationis causa exigit nunc novam nunc veterem per testimonia assumo, ut quia sedes apostolica — utraque utitur, mei quoque labor studii ex utraque fulciatur. Wenn daher schon Isidorus Hispal. de div. offic. 1, 12. schreibt: Hieronymi editione generaliter omnes ecclesiae usquequaque utuntur, so war dieß, streng genommen, noch nicht wahr, aber wohl durfte es Hraban. Maurus de instit. cleric. 2, 54. für seine Zeit nachschreiben. Noch Beda Venerabilis bezieht sich bisweilen auf die alte Uebersetzung, obwohl er für gewöhnlich die neue braucht. Erst im 9. Jahrhundert entschied sich der Sieg der neuen vollständig, vgl. Walafr. Strabo praef. glossae ordin.: Hieronymi translatione nunc ubique utitur tota romana ecclesia, licet non in omnibus libris; obschon auch dann und in der Folge nicht nur die Erinnerung an die alte blieb, sondern anf diese gelegentlich etwa auch Beziehung genommen wurde. So citirt diese richtig als juxta LXX. J. Scotus Erigena, z. B. de divis. nat. 2, 16. Der Name vulgata, den die neue Uebersetzung nun verdiente, trug sich auf sie von der LXX. über, aber er erscheint erst in späterer Zeit. Roger Baco nennt sie haec quae vulgatur apud Latinos und illa quam ecclesia recipit his temporibus.

Auch die Vulgata entging dem Schicksale nicht, daß sie mit der Zeit sehr verderbt wurde. Da Hieronymus nicht selbst schrieb (propter oculorum et totius corpusculi infirmitatem), sondern sich eines Schreibers bediente, waren vom Anfange an Fehler kaum vermeidlich, als aber im Laufe der Zeit Abschriften über Abschriften angefertigt wurden, konnte nicht ausbleiben, daß sie theils unwillkürlich durch Schreibfehler und sonstige Versehen, theils willkürlich verunstaltet wurde, indem Einzelne in ihrem Sinne ändern zu müssen wähnten. Das Verderblichste jedoch war, daß, da die alte und die neue Uebersetzung Jahrhunderte lang nebeneinander gebraucht wurden, eine nach der andern verbessert und somit beide corrumpirt wurden. Mochten etwa auch die Verschiedenheiten nur als Notizen in margine gestellt werden, allmählig kamen sie in den Text. Das Resultat war, daß in vielen Handschriften ein wunderliches Gemisch beider Texte vorlag. Die Warnung Walafr. Strabo's praef. in Jerem.: ne quisquam alteram ex altera velit emendare, kam zu spät, das Uebel war schon arg genug, aber, wie man mehrseitig erkannte, einen richtigeren Text der Vulgata herstellen zu müssen, so fehlte es wenigstens auch nicht an gutem Willen, der Kirche in diesem Sinne zu dienen.

Cassiodorus war unseres Wissens der Erste, welcher sich mit der Verbesserung des Textes der Vulgata durch Vergleichung alter Handschriften beschäftigte, s. de instit. div. litt. praef., c. 14 u. 15., ohne daß jedoch von seiner Arbeit eine Nachwirkung erkennbar wäre, vielmehr führte sich der Proceß der Verderbniß fort. Sehr schlimm stand

es daher gegen Ende des 8. Jahrhunderts. Der Uebelstand entging dem umsichtigen und sorgsamen Karl dem Großen nicht; dieser befahl, daß in den Kirchen die libri canonici als veraces vorlägen, s. Capitul. regg. Franc. 6, 227., und beauftragte mit der emendatio seinen Alcuin, der ihm dann auch bei der Kaiserkrönung, den 1. Januar 801, ein Exemplar der verbesserten Vulgata durch seinen Schüler Nathanael überreichen ließ. Dieser emendatio wurden nicht die Grundtexte (Hody l. l. p. 409), sondern ältere und richtigere Handschriften zu Grunde gelegt, sie hat sich in mehreren sehr alten und prächtigen Handschriften erhalten (s. unten) und die nähere Einsicht lehrt, daß Alcuin in der That einen sehr berichtigten und im Ganzen guten Text lieferte. Die Arbeit Alcuin's hielt lange vor, aber nach zwei und einem halben Jahrhunderte hatte sich der Text der Vulgata wieder so verschlechtert, daß man auf's Neue auf eine Berichtigung desselben Bedacht nehmen mußte. Der alte Lebensbeschreiber des Lanfranc, Erzbischofs von Canterbury, berichtet, daß sich dieser mit der Verbesserung der Bibel und der orthodoxen Väter beschäftigt, daß er sich dazu auch seiner Schüler bedient habe und setzt hinzu: hujus emendationis claritate omnis occidui orbis ecclesia, tam gallicana quam anglica gaudet se esse illuminatam. Näheres über diese Arbeit wissen wir nicht, aber viel geholfen scheint sie nicht zu haben. Nicht lange nachher (1109) veranlaßte der Abt von Citeaux, Stephanus II., eine neue Revision nach correkten Handschriften und den Grundtexten, welche ein schönes Exemplar in vier Folianten enthielt, das in der Abtei aufbewahrt ward, vgl. Hist. littér. de la France, Tom. IX. p. 123. Etwas später, um 1150, beschäftigte sich gleichfalls der Cardinal Nikolaus mit der Verbesserung. Wenn diese Bestrebungen Einzelner nur wenig gewirkt zu haben scheinen, so ließ sich mehr erwarten, als im 13. Jahrhunderte Corporationen sich der Sache annahmen. Es wurden sogenannte Correctoria biblica angelegt, in denen man die Varianten niederlegte und besprach, die man durch Vergleichung von Handschriften und ältere Ausleger gewonnen hatte. Genannt werden drei solcher Correctoria, das Parisiense der Pariser Theologen, das der Dominikaner unter Leitung des Hugo a S. Caro um 1240 angefertigt und das der Minoriten. Roger Baco, dem in dieser Sache ein vollgültiges Urtheil zukam, war indessen mit diesen Arbeiten sehr unzufrieden, siehe seine ep. ad Clementem IV. pap. Er nennt den Text pro majori parte horribiliter corruptus in exemplari vulgato h. e. Parisiensi, die vielen correctores seyen aus Unwissenheit corruptores, so sey Marc. 8, 38. confusus fälschlich in confessus geändert: nam quilibet lector in ordine Minorum corrigit ut vult, et similiter apud Praedicatores, et eodem modo scolares, et quilibet mutat quod non intelligit; die correctio der Praedicatores sey pessima corruptio. In der That, er hatte Recht; so gut die Meinung war, durch Verzeichnung der Varianten zu helfen, so wurde man, da die Fähigkeit sich ihrer zu bemeistern, völlig fehlte, dadurch nur mehr verwirrt und Jeder suchte sich zu helfen, wie er eben konnte: der Text wurde eher verschlechtert, als verbessert. Ueber die Correktorien s. J. Ch. Döderlein im literarischen Museum, 1. (Altdorf 1778, 8.) S. 1 ff., 177 ff., 344 ff. Gedruckt liegt nur vor: Correctorium biblie cum difficilium quarundam dictionum luculenta interpretatione per Magdalium Jacobum, Gaudensem, ord. Predicatorii, studiosissime congestum. Colon., Quentell 1508, 4. Dieß sehr seltene, obgleich in 1300 Exemplaren abgezogene Buch, ist indessen weniger Variantensammlung, vielmehr hält es sich unter Beziehung auf den Grundtext mehr exegetisch, vgl. J. H. a Seelen, Meditatt. exeg. I. p. 605 ss. Die kritische Thätigkeit hatte vorläufig ein Ende und indem man fortfuhr, von der Vulgata Abschriften auf Abschriften zu fertigen, aber dabei allgemein nur jüngere zur Grundlage nahm, war das Resultat, daß um die Mitte des 15. Jahrhunderts die Vulgata in zahllosen jüngeren, aber sehr fehlerhaften Exemplaren vorlag und im Gebrauche war, während die erhaltenen alten und correkteren ziemlich unbeachtet in den Kloster- und Kirchenbibliotheken ruhten.

Es folgen die Zeiten des gedruckten Textes. Bedürfniß und Spekulation wirkten

zusammen, daß sich die neue Buchdruckerkunst sofort mit Vervielfältigung der lateinischen Bibel beschäftigte und daß in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts kein Buch so häufig gedruckt wurde, als die Vulgata. Einige statistische Notizen müssen hier ihren Platz finden. Abgesehen von einer Reihe glossirter Bibeln, von denen wir nur die Biblia latina cum glossa ord. Wal. Strabonis et interlineari Anselmi Laudunensis. 4 Part., nach Serapeum 13. S. 135 ff. 14. S. 236 ff. Straßburg durch Adolph Rusch um 1480 hervorheben, und von den Ausgaben einzelner Theile und Bücher der heiligen Schrift, über die wir auf Masch l. l. II. 3. p. 259 ss., 331 ss. verweisen, verzeichnet Hain in seinem Repert. bibliographicum bis zum Jahre 1500 97 Ausgaben der Vulgata. Von diesen sind 18 gänzlich undatirt, 16 ohne Ortsangabe; die übrigen datirten 63 vertheilen sich so, daß 28 auf Italien, nämlich auf Venedig 23 und auf Brescia, Florenz, Piacenza, Rom und Neapel je 1 fallen, 26 auf Deutschland, nämlich auf Basel 10, Nürnberg 9, Straßburg, Mainz, Köln je 2 und Ulm 1, endlich 9 auf Frankreich, nämlich auf Lyon 5 und Paris 4. Die undatirten Drucke fallen wohl ausschließlich nach Deutschland. Eine spanische Ausgabe, Seviliae 1491, fol., von Deutschen besorgt, verzeichnet Masch l. l. II. 3. p. 139. Ueberhaupt waren die Drucker auch außerhalb Deutschland gewöhnlich Deutsche. Die Ausgaben selbst erhielten mit der Zeit manche Beigaben, die allmählig zu einem stattlichen apparatus anwuchsen, über den wir als uns hier nicht näher berührend, auf Masch l. l. II. 3. p. 40 ss. verweisen.

Das rein Bibliographische dieser ältesten Ausgaben ist durch die sehr dankenswerthen Arbeiten eines J. M. Göze, J. Lorck, J. G. Ch. Adler, G. W. Panzer u. a. großentheils sehr gründlich erläutert worden, dagegen hat man weniger auf den Text geachtet, den sie geben, so daß in dieser Beziehung noch Vieles aufzuklären ist. Da von einer vollständigen Collation die Rede nicht seyn kann, so läßt sich dabei nur so zum Ziele kommen, daß man eine erhebliche Zahl (etwa 1000 — 1500) bemerkenswerther Stellen, auch verführerische Druckfehler nicht ausgenommen, notirt und sich von diesen eine genaue Collation zu verschaffen sucht. Geschehen ist dieß bis dahin noch nicht, aber wohl hat man von manchen Ausgaben eine Reihe solcher Stellen notirt, z. B. Gen. 3, 15. ips*a*, al. ips*e*; Ps. 1, 1. con*s*ilio, al. con*c*ilio; Jes. 37, 29. auribus, al. naribus; Matth. 5, 4. saturabuntur, al. consolabuntur; 27, 35. fehlt ἵνα πληρωθῇ κτλ.; Luk. 11, 4. debenti nobis, al. debitoribus nostris. Andere Stellen siehe bei Lorck a. a. O. 2. S. 177 f., 187 f. und viele bei Masch l. l. u. a. zerstreut. Wenn gewöhnlich behauptet wird, daß die alten Ausgaben zum Theil bloße Abdrücke von einzelnen vorliegenden Handschriften seyen, so kann ich das nicht für wahrscheinlich halten, jedenfalls könnte es nur von den ältesten gelten, denn es war in alle Wege bequemer und sicherer, einen vorliegenden Druck wiederzugeben und allenfalls nachzubessern, als sich an eine schwerer zu lesende und vielleicht fehlerhaftere Handschrift zu halten. Zudem würde dann die Textesverschiedenheit größer seyn. Der Text ist im Ganzen betrachtet, in allen wesentlich der gleiche und abgesehen von Druckfehlern, die eine große Rolle spielen, änderte und besserte man nur sehr verhältnißmäßig, so daß es zu bloßen neuen Recognitionen kam. Als aus jüngeren Handschriften geflossen, ist der Text ein gemischter, wilder, kein guter. Daß die Ausgaben nach Reihen in gewisser Abhängigkeit von einander stehen, hat man schon vielfach nachgewiesen, aber sie vollständig zu genealogisiren, hat noch nicht gelingen wollen. Was Lorck a. a. O. 2. S. 175 ff. in dieser Beziehung andeutet, ist ein erster, schwacher und unzulänglicher Versuch. Er unterscheidet eine deutsche (Grundlage Mainz 1462), römische (Grundlage Rom 1471) und venetianische Klasse; allein bei der großen Zahl und nachgewiesenen Verschiedenheit der Venediger Ausgaben untereinander wäre diese letztere näher zu bestimmen und überhaupt durchkreuzen sich die einzelnen Ausgaben untereinander vielfach. Wir führen hier schließlich einige der bemerkenswerthesten Ausgaben an.

Welches die älteste Ausgabe überhaupt sey, ob es eine Mainzer aus den Jahren

1450 ff. durch Guttenberg gegeben habe, war lange Zeit streitig, vgl. J. Ge. Schelhorn, De antiquissima lat. bibliorum editione — diatribe. Ulm. 1760, 4., indessen ist die Existenz derselben jetzt nachgewiesen, s. Ebert, allgemeines bibliographisches Lexikon I. 2272. Die Mainzer (in ciuitate Moguntii per Joannem fust ciuem et Petrum schoiffher de gernsheym clericum diotes. ejusdem consumm.) vom Jahre 1462 in Fol. ist die älteste von den datirten und auch keine von den übrigen undatirten scheint höher hinaufzugehen, übrigens vergl. Seb. Seemiller, De lat. bibliorum cum nota a. 1462. impressa duplici edit. Moguntina exercitatio bibliographico-crit. Ingolst. 1785, 4. Für uns ist sie, abgesehen von ihrem Alter, deßhalb von besonderem Interesse, weil sie einer Reihe anderer zur Grundlage diente. Bloßer Nachdruck derselben ist die zweite Mainzer durch P. Schöffer vom Jahre 1472 in Fol. Freier folgten ihr andere. So ließ der betriebsame Buchdrucker Anton Coberger, der Vater, in Nürnberg gestorben 1513, der täglich 24 Pressen und 100 Menschen beschäftigte, nach ihr in 8 Jahren 7 Ausgaben in Fol. erscheinen, nämlich 1475, 1477, 1478 Mai und November, 1479, 1480, 1482. Ferner liegt sie der Venediger p. Franc. de hailbrun et Nicol. de frankfordia socios, 1475, fol. zu Grunde, s. Lorck a. a. O. 1. S. 127 ff., während diese wieder anderen (Neapoli, impr. Matth. Moravus, 1476. f.; Venet., op. et imp. Theodorici de Reynsburch et Reynoldi de Novimagio Theutonicorum ac sociorum, 1478. f.) zur Grundlage diente. — Eine ihres besonderen Textes wegen sehr beachtenswerthe Ausgabe ist die römische, Conr. suueynheym Arnold. pannartzque magistri, 1471. f., die Andr. Frisner und J. Sensenschmit zu Nürnberg, 1475. f. nachdruckten und mit der auch die von Piacenza, J. Pet. de Ferratis, 1475. 4. sehr stimmt. — Eine ganze Suite von Ausgaben empfiehlt sich durch die Schlußverse:

> Fontibus ex graecis hebraeorum quoque libris
> Emendata satis et decorata simul
> Biblia sum presens, superos ego testor et astra.

Unter denselben ist indessen wohl zu unterscheiden. Die ächten erschienen ohne Angabe des Druckorts und des Druckers, und man ist bis heute ihrer Entstehung noch nicht auf die Spur gekommen, jedoch führen die Lettern und sonstige Umstände nach Deutschland (etwa Basel?). Man zählt ihrer neun, eine trägt auch keine Jahrzahl, die übrigen sind aus den Jahren 1479, 1481, 1483, 1485, 1486 bis, 1487, 1489, die äußere Beschreibung derselben s. bei Hain l. l. 3048, 3075, 3081, 3088, 3092, 3093, 3094, 3098, 3105. Sie stimmen dem Texte nach überein und sind ziemlich selten. Nach Lorck a. a. O. 2. S. 210 war die Venediger Ausgabe vom Jahre 1475 ihre Mutter, aber die Empfehlung hatte ihren Grund, denn nicht nur wurden Druckfehler verbessert, sondern auch sonst wurde nach verschiedenen Quellen nachgebessert. Da sie sehr gesucht wurden, legten andere Drucker, die sich aber nannten, sie mit Beifügung jener Verse ihren neuen Abdrücken zu Grunde, während noch andere ihren beliebigen Textesausgaben bloß jene Empfehlung beidruckten, um anzulocken. Während diese einfach täuschten, lieferten jene mehr oder weniger genaue Nachdrücke. Zu diesen zählen unter anderen Venet., Herbort de siligenstat, 1483. f.; Venet., Ge. de Rivabenis, 1487. f.; Biblia correcta per stephanum pariseti impr. per iacobum malieti, 1490. f., vergl. Lorck a. a. O. 2. S. 211 ff.; Bas., J. Froben., 1491 und 1495, 8. Später, zuerst Basil., J. Froben., 1509. f., erscheint als Empfehlung des Hexastichon des Matthias Sambucellus, das beginnt mit:

> Emendata magis scaturit nunc biblia tota:
> Que fuit in nullo tempore visa prius.

Unter allen Jahrhunderten beschäftigte sich das 16. mit der Vulgata am Angelegentlichsten. Indem sich die kirchliche Frage durchaus in den Vordergrund stellte, bemühte man sich, um sich über sie zu verständigen, um das Verständniß der heiligen Schrift mit einem Eifer, wie nie zuvor. Nun waren zwar die Grundtexte derselben zugänglicher geworden, aber doch nur einem kleinen Bruchtheile der Gebildeten, die Mehrzahl bedurfte

einer lateinischen Uebersetzung und als solche lag zunächst einzig die Vulgata vor. Die Zahl der Ausgaben vermehrte sich daher ganz außerordentlich. Unterdessen war aber auch das kritische Gewissen wach geworden. Man hatte erkannt und erkannte täglich mehr und mehr, daß die Vulgata, wie sie vorlag, sehr fehler- und mangelhaft sey, und während dieß einerseits neue Uebersetzungen zur Folge hatte (siehe unten), wollte man andererseits zwar die Vulgata in ihrem wohlerworbenen Besitze belassen, bemühte sich aber, sie zu berichtigen. Man schlug dabei zwei Wege ein, die sich freilich nicht immer streng schieden; während die Einen den Text nach den Grundtexten verbesserten, suchten Andere durch Vergleichung von Handschriften und älteren Ausgaben einen richtigeren zu gewinnen. Die Letzteren waren auf der richtigen, kritischen Fährte, wogegen die Ersteren den Hieronymus übertünchten und eigenmächtig überarbeiteten, was allerdings dem praktischen Interesse diente.

Unsere Aufgabe ist nun, die irgend hervortretenden Arbeiten dieser Art zu verzeichnen, wobei wir selbstverständlich alle die übergehen, welche nur einzelne Bücher und Stücke der heiligen Schrift umfassen. Wir beginnen mit den Verbesserungen nach den Grundtexten.

Der Zeit nach tritt uns da zuerst die Complutensische Polyglotte entgegen. Ihr von dem herkömmlichen sehr abweichender Text wurde überwiegend nach den Grundtexten, weniger nach Handschriften hergestellt. Besondere Nachdrücke desselben erschienen Noremb., J. Peträus, 1527, 8. u. 1529, 8., ferner Norimb., F. Peypus, 1530. f., mit Verbesserungen geben ihn die Antwerpener und Pariser Polyglotte. Katholischerseits erschienen noch drei derartige Arbeiten, zunächst die höchst seltene Biblia s. juxta hebr. et gr. veritatem vetustissimorumque ac emendat. cdd. fid. diligentissime recogn. Colon., P. Quentel, 1527. f. und 1529. f. Ihr Herausgeber war J. Rudelius, nachher Syndikus zu Lübeck, der jedoch im Grunde nur den Text Osiander's vom J. 1522 (siehe unten) nachdrucken ließ. Ferner besorgte Augustin. Steuchus Eugubinus eine Recognitio V. T. ad hebr. veritatem. Venet., Ald. et Andr. Soc., 1529, 4., endlich ließ der Benedict., Bischof Isidor. Clarius, ein Mitglied des Tridentiner Concils, eine lateinische Bibel Venet., Petr. Schoeffer, 1542. f. (nachgedruckt Venet., Junt., 1557. f. und castrirt 1564. f.) erscheinen, in der er etwa 8000 Stellen nach dem Grundtexte verbesserte. Er arbeitete sehr nach Vorgängern und ziemlich unkritisch, seine Anmerkungen sind meist von Sebastian Münster entlehnt. Die Ausgabe kam auf den Index und ist sehr selten geworden. — Unter den Protestanten lieferte zuerst Andreas Osiander eine Verbesserung nach den Grundtexten: Biblia s. utriusque Test. diligenter recognita et emend. Nuremb., F. Peypus, 1522, 4. und 1523. f. Es folgte 1529 die vielbesprochene und seltene Wittenberger lateinische Bibel. Sie erschien, freilich sehr unvollständig, unter dem Titel: Pentateuchus. Liber Josue. Liber Judicum. Libri Regum. Novum Testamentum. Wittembergae. Am Ende des 4. Buchs der Könige ist die Jahrzahl angegeben (in manchen Exemplaren auch auf dem Titel) und als Drucker Nikolaus Schirleitz (! lies Schirlentz) genannt. Das Format ist klein Folio, das Papier gut, die Lettern sind nette italienische, aber, was sehr zu beachten ist, der Druck ist äußerst liederlich und incorrekt. Vorangeht eine sich sehr allgemein haltende Vorrede, beigegeben sind die Vorreden Luther's zum Alten und Neuen Testament und zum Römerbrief, und wenige Randglossen. Nachgedruckt wurde nur das Neue Testament, nämlich Vuittemb. 1529, 8. und 1536, 8., Bas., Barth. Westhemer. et Nic. Brylinger, 1537, 8. und als ed. postrema, ex novissima recogn. D. D. Mart. Lutheri praefationibus et scholiis ejusd. illustr. Francof., Petr. Brubach, 1554, 8. und 1570, 8.; das ganze Werk hat erst J. Ge. Walch in Luther's sämmtlichen Schriften, Theil 14, wieder abdrucken lassen. Die Uebersetzung ist eine nach den Grundtexten und mit Benutzung der deutschen Uebersetzung Luther's wesentlich verbesserte Vulgata und würde als solche nicht viel von sich zu reden geben, wenn nicht ihre Entstehung im Dunkeln läge und bei derselben die

ruhmwürdigsten deutschen Namen in Frage kämen. Das Werk enthält mehrere Anzeichen, daß es für ein Produkt Luther's gehalten werden soll und so weit wir folgen können, wurde es für ein solches bis nach der Mitte des 16. Jahrhunderts gehalten. Erst als die Wittenberger Calvinisten in ihrer Catechesis 1571 die Uebersetzung von Apostelgesch. 3, 21. quem oportebat caelo suscipi donec restituantur omnia als die Luther's gegen die Ubiquität benutzt und damit auch Luther für sich hatten sprechen lassen, erhoben die niedersächsischen Theologen Einsprache, s. Wiederholte, Christl. gemeine Confession und Erklährung, wie in den Sächs. Kirchen — wider die Sacramentirer gelehret wird, 1571; sie erklärten das Werk sey nicht von Luther, die Bücher seyen darin auch nicht auf Lutherisch geordnet und noch lebende, glaubwürdige Personen wüßten sich gar wohl zu erinnern, daß es, als es bereits gedruckt gewesen, etliche Jahre von Luther hinterhalten worden sey. Dieses Zeugniß, das freilich die Wittenberger abwiesen, ohne es jedoch thatsächlich entkräften zu können, s. von der Person und Menschwerdung Jesu Christi der waren Christl. Kirchen Grundfest, 1571, war in der That zu positiv gehalten, als daß es nicht Manchen in der Folge, rücksichtlich der Autorschaft Luther's, hätte bedenklich machen sollen. Gründlicher indessen ward die Frage erst im 18. Jahrhundert verhandelt, es erhoben sich scharfe Gegner gegen die herkömmliche Ansicht, ohne sich freilich die Majorität der Stimmen verschaffen zu können, siehe Näheres unter anderem bei W. E. Bartholomaei in Acta historico-eccles. Bd. V. (Weimar 1741) S. 372 ff. und bei D. Clement, Bibliothèque curieuse hist. et crit. T. IV. p. 115 s. Sehr besonnen erörtert J. Ge. Walch a. a. O. die Streitfrage; er kommt zum Resultate, daß Luther wahrscheinlich doch der Bearbeiter sey, wogegen J. G. Walter (ausführliche Erörterung der wichtigen Streitigkeit —. Jena 1749, 4. und unumstößlich feststehender — Beweis, daß —. Jena 1752, 4.), zwar sehr eingehend, aber viel zu advokatisch gegen Luther plädirt. Als Prätendenten neben Luther wurden Melanchthon, der Prof. jur. Sebald. Münster in Wittenberg (dieser durch einen bloßen Lesefehler) und Mart. Butzer aufgebracht, der letztere nach einer alten Notiz, die sich jedoch nicht bewähren will. Neuestens hält C. Schmidt, Phil. Melanchthon S. 708 die Bibel für ein gemeinsames Werk von Luther und Melanchthon, wogegen W. Thilo, Melanchthon im Dienste der heiligen Schrift. Berlin 1860, 8. S. 24 ff. den Melanchthon in den Vordergrund stellt.

Es ist uns hier nicht gestattet, auf die Streitfrage selbst näher einzugehen, was demnächst an einem anderen Orte geschehen soll, im Allgemeinen aber sprechen wir unsere Ansicht dahin aus, daß Luther auf jeden Fall theilweise betheiligt war, daß ihm aber aus Gründen das Buch selbst durchaus keine Freude machte, das denn auch eine ziemlich unbeachtete Existenz hatte, bis es zu einem gelehrten Streite Anlaß gab. — Mit wenigen Worten kann auf die weiteren Arbeiten dieser Art hingewiesen werden. Vom fleißigen Conr. Pellicanus in Zürich erschienen Commentaria Bibliorum, Tig. 1532—1539, und wieder 1582, 8 T. f., denen er die Vulgata zu Grunde legte, wie er sie verbessern zu müssen glaubte. Victorin Strigel commentirte, den Jesaia ausgenommen, sämmtliche Bücher der heiligen Schrift, die einzeln erschienen Lips. 1563 bis 1587. Auch er ließ seinen Auslegungen die Vulgata beidrucken, aber in starker Ueberarbeitung. In der Biblia — a Paulo Ebero correcta s. interpolata. Witeb. 1565, 10 T., 4. und studio Pauli Crellii. Witteb. 1574. 10 T., 4. ist die Vulgata nach der deutschen Uebersetzung Luther's geändert. Viel gebraucht wurde die letzte Verbesserung der Vulgata, die Lukas Osiander lieferte und mit einer expositio zuerst Tub. 1574 — 1586, 7 T., 4. erscheinen ließ. Sie wurde mit und ohne expositio mehrere Male aufgelegt, sodann von Andreas Osiander, dem Sohne des L. Osiander, überarbeitet, Tub. 1600. f. und öfter. Sehr bemerkbar macht sich bei derselben die Abhängigkeit von Brenz und Luther.

Wichtiger für uns sind die Anstrengungen, die man machte, um durch Vergleichung guter Handschriften so weit als möglich den ursprünglichen Text des Hieronymus wie-

derzugewinnen. Daß die Vulgata verderbt sey und wie man sie zu verbessern habe, hatte schon um die Mitte des 15. Jahrhunderts der große Humanist Lorenzo della Valle an einzelnen Beispielen glänzend gezeigt, aber er kam noch zu früh. Erst Desiderius Erasmus, sein großer Verehrer, stellte seine in latinam N. T. interpretationem ex collatione graec. exemplarium annotationes apprime utiles. Paris 1505. f. an's Licht (die beste Ausgabe besorgte Jac. Revius. Amstel. 1630, 8.) und allerdings hatten sie nun ihre Wirkung. Nicht sehr erheblich sind die Verbesserungen, die Adrian. Gumelli, Par., Thilem. Kerver., 1504, fol. und 4. und öfter, vgl. Lorck a. a. O. 2. S. 236 f., und der Dominikaner Albert. Castellanus zuerst Venet. 1511, 4. in ihren Ausgaben anbrachten, dagegen leistete Rob. Stephanus in Paris für seine Zeit sehr Bedeutendes. Er verbesserte den Text nach einer Reihe von Handschriften und einigen Ausgaben, und gab dazu auch Varianten. Zuerst erschien das Neue Testament Paris, Simon Colinäus, 1523, 16., sodann besorgte er 8 Abdrücke der ganzen Bibel, von denen 6 zu Paris (1528. f., verbessert 1532. f., 1534. 8., 1540 f., 1545. 4., 1546. f.) und 2 zu Genf (1555. 4., 1557. 2 T. f.) erschienen. Von diesen Ausgaben, die sämmtlich ziemlich selten sind, ist die vom Jahre 1540 die beste, sofort nachgedruckt Antwerp., J. Stelsius, 1541 (al. 1542) und Lips., Nik. Wolrab, 1544 f. In der That war man dem Stephanus für diese Bemühungen den größten Dank schuldig, allein statt diesen zu ernten, mußte er vielmehr durch sie seine Stellung in Paris völlig untergraben sehen. Die Pariser Theologen hielten ein strenges und ungerechtes Gericht über seine Arbeit, und wenn er diesen schon die Antwort nicht schuldig blieb (Ad censuras theologorum Paris., quibus Biblia a R. St. excusa calumniose notarunt, ejusdem R. St. responsio, 1552, 8., auch sofort französisch erschienen), so war doch seines Bleibens in Paris nicht mehr. Schon 1547 wanderte er nach Genf. Von anderen Seiten fand er dagegen allerdings Anerkennung, denn sein Text wurde einer der verbreitetsten, und wenn schon nicht ohne manche Veränderungen, etwa 100 Male nachgedruckt.

Neben R. Stephanus beschäftigte auch Andere die gleiche Arbeit. Der Pariser J. Benedictus ließ einen berichtigten Text erscheinen, Paris, Sim. Colinäus, 1541 f., der etwa 10 Male nachgedruckt wurde, aber auf den Index kam. Erheblicher als diese waren die Arbeiten der Löwener Theologen. Um der katholischen Kirche einen richtigen Text zu geben, beauftragte Kaiser Karl V. die theologische Fakultät zu Löwen, eine sorgfältige Revision der Vulgata vorzunehmen. Der Arbeit unterzog sich unter Aufsicht der Fakultät J. Hentenius; er legte die Ausgabe des R. Stephanus vom Jahre 1540 zu Grunde und verbesserte sie, obschon nicht sehr bedeutend, nach 30 Handschriften: auch fügte er Varianten bei. Die Ausgabe erschien Lovan., Barthol. Gravius, 1547 f. und wurde öfter nachgedruckt, so Antw., J. Stelsius, 1559, 8., Antw., Christoph Plantin., 1559, 8., zuletzt Venet. 1599, 4. Nach dem Tode des Hentenius 1566 versuchten die Löwener Theologen Franc. Lucas von Brügge, J. Molanus, Augustin. Hunnäus, Corn. Reynerus und J. Harlemus den Variantenapparat zu vermehren und diesen Text auf's Neue zu verbessern; ihre Arbeit liegt in acht, bei Christ. Plantinus in Antwerpen erschienenen Ausgaben vor, die beiden ersten 1573 (al. 1574), 8. und 24., die letzte 1590, 8. Für das Alte Testament geschah so gut wie nichts, dagegen wurde für's Neue Testament fleißig gesammelt.

Es kam für die Vulgata ein verhängnißvoller Wendepunkt. Das Concil zu Trident faßte, nachdem es eine starke Opposition überwunden hatte, in seiner 4. Sitzung, den 8. April 1546, den denkwürdigen Beschluß, daß alle Bücher des Alten und Neuen Testaments, wie sie in der Vulgata vorlägen, auch die Apokryphen des Alten Testaments, kanonisch seyen. Es bestimmte sodann, daß die Vulgata ex omnibus latinis editionibus in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus als die authentische anzusehen sey und sie Niemand quovis praetextu verwerfen dürfe. Indem es ferner die Auslegung der heiligen Schrift der Auktorität der Kirche unterstellte, ergab sich schließlich die Bestimmung, daß in Veröffentlichung von Bibeln

und Bibelcommentaren der frechen Betriebsamkeit der Buchdrucker entgegenzutreten sey und die Vulgata selbst quam emendatissime gedruckt werde. Eine authentische Ausgabe der Vulgata war hiermit indicirt.

Die Tragweite dieser Beschlüsse war nicht nach allen Seiten hin klar und sollte es im Sinne der Väter auch nicht seyn, die damit freilich im Drange der Umstände unter ihre eigenen Theologen einen Zankapfel warfen. Von dem biblischen Grundtexte und seinem Verhältnisse zur Vulgata verlautet kein Wort. Der Beschluß über die Authenticität der Vulgata sanktionirte im Grunde nur eine fast 1000jährige Praxis, die aber der Hierarchie gerade damals recht bequem lag. Das biblische Wort war sehr unsicher und vieldeutig geworden, daher bedurfte sie, um dem Streiten möglichst ein Ende zu machen, der freien und beweglichen Wissenschaft gegenüber (ad coercenda petulantia ingenia) einer authentischen Auslegung des Grundtextes. Wenn gleich im Eingange als Zweck hingestellt wird, ut puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur, und man bedenkt, daß die protestantische Opposition auf die Bibel im Grundtexte pochte, so ist wohl deutlich, daß man geflissentlich den Grundtext stillschweigend bei Seite schob, um von diesem nicht beunruhigt, nur einen Rekurs auf die Vulgata zu gestatten. Eine natürliche Folge dieser Diplomatie war, daß sich die katholischen Theologen in zwei Lager schieden, siehe Ausführliches hierüber bei Hody l. l. p. 509 ss. Während die Einen recht absichtlich die Unsicherheit des Grundtextes hervorstellten, um das Ansehen der Vulgata zu heben, stempelten sie diese wohl gar zu einem unverbesserlichen Werke des heiligen Geistes. Dagegen war Anderen, denen das wissenschaftliche Gewissen schlug, das ganze Dekret sehr unbequem. Sie suchten es daher anzufechten und zu mildern, und wollten in demselben jedenfalls eine bloß disciplinarische, keine dogmatische Bestimmung erblicken, vgl. z. B. Riegler a. a. O. S. 111 ff. Doch ist es nicht dieses Ortes, diese Punkte weiter zu verfolgen.

Die Stellung der Katholiken und Protestanten zur Vulgata war jetzt eine durchaus veränderte. Wenn diese, im Eifer das Gleichgewicht verlierend, sie ungebührlich herabsetzten und wissenschaftlich vernachlässigten, hielten sie jene zu hoch, die katholische Kirche aber hatte als solche nun die Frage nach dem Texte derselben an die Hand zu nehmen, den richtigen festzustellen und zu überwachen. Nachdem schon Clemens VII. für Herstellung eines verbesserten Textes Vorkehrung getroffen hatte, s. L. v. Eß a. a. O. S. 174, und überhaupt für das Folgende besonders Vercellone Variae lectiones —. I. p. XVIII. ss., geschah Weiteres durch Pius IV. und V. bis Sixtus V., der nach allen Seiten eingreifendste und tüchtigste Pabst des 16. Jahrhunderts, mit ganzem Ernste die Sache zu einem Resultate führte.

Sixtus bestellte eine Congregation, die ihre Arbeit zu Anfange des Jahres 1588 begann und sich beim Cardinal Anton. Caraffa († 14. Januar 1591) versammelte. Als Canones stellte sie auf, daß der hebräische Text zu vergleichen sey und nur nach Handschriften — und es standen ihr treffliche zu Gebote, wie der Cod. Amiatin. und Vallicellanus — geändert werden solle, daß die LXX. da zu vergleichen sey, wo sie mehr oder weniger als das Hebräische enthalte, und die Erklärung der hebräischen Namen, die herkömmlich beigegeben ward, gestrichen werden solle. Das Resultat der Arbeit war ein Codex, der den gewonnenen kritischen Apparat verzeichnet enthielt und sich jetzt wieder aufgefunden hat. Auf dieser Grundlage unternahm nun Sixtus selbst die Revision des Textes, allerdings von Franc. Toletus und Angelus Rocca unterstützt, aber doch vielfach von der Meinung seiner Gehülfen abweichend. Wenn er dabei wohl etwa kühn verfuhr, so hatte er doch immer einen kritischen Boden. Auch nach dem Grundtexte ward geändert, nicht zwar ut inde latini interpretis errata corrigerentur, sondern um bei Zweideutigem und Unsicherem im Lateinischen Sicheres und Uniformes zu geben. Im Uebrigen schloß sich der Text sehr an den der sogenannten Biblia ordinaria an. Der Druck ward sorgfältig überwacht, die Officin war die des jüngeren Aldus Manutius. So erschien Biblia s. vulgatae editionis, ad concilii Tridentini

praescriptum emend. et a Sixto V. P. M. recognita et approbata. Rom., ex typogr. apostolica Vaticana 1590, 3 T. f. Uebergangen sind das 3. und 4. Buch Esra, das 3. Buch der Makkabäer und das Gebet des Manasse, auch hat die Ausgabe weder Marginalien, noch sonstige Zuthaten.

Für diese Textesgestaltung ward d. d. Kal. Mart. 1589 die Constitution Aeternus ille (abgedruckt unter anderen bei Hody l. l. p. 495 ss.) erlassen, welche für immer in Kraft bleiben (perpetuo valitura) solle. Diese erklärte die Ausgabe für die vera, legitima, authentica et indubitata in omnibus publicis privatisque disputationibus, gebot bei Strafandrohung sie ohne irgend eine Aenderung (ne minima particula mutata, addita vel detracta) abzudrucken und verbot schlechthin andere Abdrücke.

Obgleich auf den Druck der Ausgabe alle Sorgfalt verwendet worden war, sollte der Pabst doch selbst noch sehen, daß sie nicht fehlerfrei sey. Es fanden sich Druckfehler, und Verbesserungen schienen nothwendig. So wurden denn die Verbesserungen theils durch neugedruckte und aufgepappte Zettelchen nachgetragen, theils wurde durch Radiren und Corrigiren mit der Feder nachgeholfen (nostra nos ipsi manu correximus, si qua praelo vitia obrepserunt), vgl. L. v. Eß a. a. O. S. 331 ff.

Noch im gleichen Jahre, den 27. August 1590, segnete Pabst Sixtus V. das Zeitliche und sofort erfuhr sein Werk die leidenschaftlichste Anfeindung. Auch in der Folge ward es gewöhnlich viel zu ungünstig beurtheilt. Es ist jedenfalls eine sehr ehrenwerthe literarische Arbeit; der Text beruht auf alten Handschriften und ist verhältnißmäßig gar nicht übel. Die Druckfehler, die übersehen wurden, s. diese bei Bukentop Lux de luce p. 467 s., sind nicht sehr erheblich.

Bei dieser Sachlage waren es sicher andere, als rein wissenschaftliche Gründe, welche den Sturm wider dieß Werk heraufbeschworen, um ihm das Garaus zu machen. Vorerst haben wir zu erinnern, daß die Gehülfen des Sixtus wohl im Voraus dem Werke abgeneigt waren, weil dieser zu eigenmächtig verfuhr. Mit um so mehr Aussicht auf Erfolg konnte nun der Jesuit Rob. Bellarmin seinen Feldzug beginnen, denn er, der kurz vorher aus Frankreich zurückgekehrt war, bemächtigte sich der Sache. Ihn trieb Haß und Ehrgeiz, Haß gegen Sixtus, der seine Controversiae auf den Index gesetzt hatte, und Ehrgeiz, an das große katholische Werk der authentischen Vulgata auch seinen Namen geknüpft zu sehen. Genug, er wußte Pabst Gregor XIV. zu bereden, daß eine neue Verbesserung der Vulgata zu veranstalten sey, wobei er auch die Lüge nicht scheute, daß Sixtus noch selbst eine Verbesserung seiner Ausgabe befohlen habe. Als die neue Arbeit ihrem Erscheinen nahe war, erwirkte Bellarmin mit seinen Jesuiten bei Clemens VIII., datirt 13. Februar 1592, den Befehl, daß die Sixtina zu unterdrücken und die verbreiteten Exemplare auf Kosten des apostolischen Schatzes wiederaufzukaufen seyen. In Folge dieses Befehles und der jesuitischen Betriebsamkeit haben sich sixtinische Exemplare höchst selten gemacht. Ein Abdruck der Sixtina mit Scholien collectore Fr. Haraeo erschien Antwerpen, Hier. Verbuß, 1630. f., L. van Eß hat in seiner Ausgabe der Clementina, Tub. 1822, 3 Tomi, 8. die sixtinischen Lesarten am Rande gegeben.

Mit der neuen Verbesserung ging es ebenfalls nicht so glatt und ohne Eiferfüchteleien ab, und billig ging auch nicht Alles nach dem Kopfe Bellarmin's. Zunächst ward wieder eine Commission bestellt, bestehend aus 7 Cardinälen und 11 anderen Gelehrten, die in Zagarola, im Hause des Cardinals Marc. Ant. Colonna des Aeltern, wöchentlich drei Sitzungen (Montag, Donnerstag und Freitag) hielt. In der ersten Sitzung, den 7. Februar 1591, konnte man sich über den modus procedendi noch nicht vereinigen. Die Grundsätze wurden andere. Nachdem man für die Genesis 40 Tage gebraucht hatte, übergab man zur Beschleunigung die Arbeit einer engeren Commission, den Cardinälen M. A. Colonna und Guil. Alanus, und den 8 Gelehrten Barth. Miranda, Andr. Salvener, Ant. Agellius, R. Bellarminus, Barth. Valverde, Läl. Landus, Petr. Morinus und Angelus Rocca. Wenn nun berichtet wird, daß diese Commission

in 19 Tagen ihre Aufgabe vollendete, so ist das schwerlich richtig, vielmehr zu glauben, daß Weiteres für die Sache in Rom geschah. Im Oktober kehrte sie nach Rom zurück, und als den 15. Oktober Gregorius XIV. und schon zu Ende Dezember des gleichen Jahres auch sein Nachfolger Innocentius IX. verschieden war, hatte Clemens VIII. das Weitere zu verfügen. Dieser beauftragte nun mit der Veröffentlichung die Cardinäle Augustinus Valerius und Federic. Borromeus, denen besonders Franc. Toletus an die Hand ging. Noch versuchte Valverde, der bedeutende Veränderungen vorgenommen wissen wollte, den Druck durch eine Bittschrift zu verzögern, aber der Pabst gebot ihm Stillschweigen. Der Druck war schon vor Ende des Jahres 1592 fertig, die Druckerei wieder die des Aldus Manutius jun. und in derselben ward das in der bibliotheca Angelica befindliche Exemplar der sixtinischen Bibel gebraucht. Die Aenderungen rühren von der Hand des Angel. Rocca her. Aeußerlich wußte man diese Aufgabe der sixtinischen so ähnlich herzustellen, daß sich beide leicht verwechseln lassen. So erschien als die eigentlich authentische Ausgabe der römischen Kirche die Biblia s. vulgatae editionis Sixt. V. P. M. jussu recognita atque edita. Romae, ex typogr. apostolica Vaticana, 1592. f. Der Name Clemens VIII. erscheint erst auf dem Titel späterer Ausgaben (zuerst Colon. Agripp. 1609, 8. ?). Auch diese Ausgabe hat weder Varianten, noch sonstige Zuthaten, aber beigegeben, jedoch am Ende, ist das 3. und 4. Buch Esra und das Gebet des Manasse. Die Vorrede (von Bellarmin verfaßt, s. Riegler a. a. O. S. 79, abgedruckt bei Hody l. l. p. 502 ss.) erklärt, daß die Ausgabe pro humana imbecillitate zwar nicht vollkommen und fehlerfrei, jedoch unter allen bisherigen die reinste sey. Damit contrastirt denn freilich, daß sie weit mehr Druckfehler als die Sixtina hat, s. L. v. Eß a. a. O. S. 366 ff. Im Texte weicht sie von dieser in etwa 3000 Stellen ab, s. die Abweichungen bei Bukentop l. l. p. 319—383. 465 s. Der Text selbst schließt sich näher an den Grundtext an und ist vielfach nach dem Texte der Löwener Theologen geändert. Er ist, wie in der Sixtina, ein gemischter und nur relativ guter, denn bei beiden Ausgaben folgte man weniger streng wissenschaftlichen Grundsätzen, als dem Gefühle und praktischen Gesichtspunkten.

Noch sind die zwei folgenden römischen Ausgaben zu erwähnen. Gleich im folgenden Jahre, 1593, erschien die eine in 4. unter gleichem Titel, aber mit Zugaben (Additae sunt concordantiae marginales, explicationes nominum hebraeorum, et index rerum), und nach dieser die zweite 1598 in klein 4. mit correctorium. Die Correktur der letzteren besorgte Angel. Rocca. Beide sind sehr fehlerhaft gedruckt, das Wichtigere aber ist, daß man von dem Texte der Ausgabe von 1592 ganz bedeutend abwich und fast eine neue Recension lieferte, s. Bukentop l. l. p. 470 ss.

Obgleich Clemens VIII. im November 1592 den Nachdruck seiner Ausgabe für 10 Jahre verboten hatte, erhielt doch 1597 die Plantin'sche Druckerei in Antwerpen ein Privilegium und so erschien 1599 zu Antwerpen ex off. Plant., ap. J. Moretum eine Ausgabe in 4. und in 8., die aber doch in einer Reihe von Stellen von ihrem Originale abweicht, s. Bukentop l. l. p. 507 ss.

In Berücksichtigung der Art, wie die authentische Vulgata, oder vielmehr die authentischen Vulgaten zu Stande kamen, werden wir es der protestantischen Polemik nicht verargen, daß sie sich dieses Widerstreites der Päbste, in dem sich die katholische Einheit und päbstliche Infallibilität in eigener Weise darstellte, bemächtigte, vergl. u. a. Thom. James, Bellum papale s. concordia discors Sixti V. et Clementis VIII. circa Hieronymianam edit. Lond. 1606, 4.; 1678, 8. und 1841, 12.

Nachdem die katholische Kirche durch Clemens VIII. einen authentischen, wenn auch zweifelhaften Text der Vulgata erhalten hatte, schließt im Grunde die Geschichte der Vulgata in dieser Kirche, denn die späteren Ausgaben bieten insofern kein besonderes Interesse, als sie sich an die Clementinischen anschlossen oder anschließen mußten, wenn es schon unvermeidlich war, daß auch in sie gar manche Verschiedenheiten eindrangen. Wir erwähnen daher nur die neueste, vom gelehrten Barnabiten C. Vercellone be-

sorgte Ausgabe, Rom 1861, 4., der die vom Jahre 1592 zu Grunde liegt, die aber aus einigen anderen Ausgaben Verbesserungen erfahren hat. Ein Verzeichniß der früheren bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts s. bei Masch l. l. II. 3. p. 249 ss. Nicht übergehen dürfen wir aber zwei sehr fleißige und wichtige kritische Sammelwerke, nämlich Lux de luce l. tres, in quorum primo ambiguae locutiones, in secundo variae ac dubiae lectiones, quae in vulg. lat. s. scr. edit. occurrunt, ex originalium linguarum textibus illustr. — In tertio agitur de edit. Sixti V. — Coll. et dig. F. Henr. de Bukentop ord. ff. minorum —. Col. Agripp., Wilh. Friessem., 1710, 4. und Variae lectiones vulgatae lat. Bibliorum editionis, quas Car. Vercellone sodalis Barnabites digessit. Tom. I. II. 1. (Pentat. — I. Regg.) Rom. 1860—1862, 4.

Es wäre Aufgabe der Protestanten gewesen, gerade bei ihrer freien Stellung zur Vulgata für Herstellung eines kritischen Textes derselben Sorge zu tragen, allein wenn auch nicht entschuldigen, begreifen können wir es, daß die Befangenheit der Katholiken sie auf der anderen Seite befangen machte und deren günstige Stimmung für die Vulgata in eine ungünstige sich verkehrte, daß die Protestanten so die Vulgata ungebührlich herabsetzten oder doch viel zu wenig berücksichtigten. So fehlt denn noch heute ein Text, der den Forderungen der Wissenschaft entspricht und nur der Protestantismus kann und sollte das nachholen, was er nur zu lange verabsäumt hat. Zum Ziele wird man aber nur gelangen, wenn man geradezu von vorn anfängt, die zahllosen späteren Handschriften und auch die Ausgaben vorerst bei Seite läßt und zunächst einen Text nur nach den ältesten Handschriften, mit Beifügung der Varianten, liefert. Auf diesem Grunde kann dann von verschiedenen Seiten mit Erfolg weiter gebaut werden. Einen, freilich sehr kleinen Anfang einer besseren Textesgestaltung im Neuen Testament hat Tischendorf gemacht im Nov. Test. triglottum gr. lat. germ. Lips. 1854, qu. 8.

Schließlich verzeichnen wir einige der ältesten und wichtigeren Handschriften. Der älteste, aus der Mitte des 6. Jahrhunderts stammende und beste Codex ist der cod. Amiatinus, jetzt in der Laurentiana zu Florenz befindlich. Er enthält das Alte (Baruch fehlt) und Neue Testament; den Text des Neuen Testaments hat aus demselben Tischendorf, Lips. 1850, 4. veröffentlicht. — Ueber die Biblia gothica toletanae ecclesiae (Baruch fehlt) aus dem 8. Jahrhundert, den cod. Paullinus zu Rom (Baruch fehlt) aus dem 9. Jahrhundert, den cod. Statianus, jetzt Vallicellanus in Rom aus dem 9. Jahrhundert, den cod. Ottobonianus in der Vaticana den Octateuch enthaltend aus dem 8. Jahrhundert und einige andere spätere s. Vercellone Variae lectiones I. p. LXXXIV ss. — Die Biblia Carolina auf der Kantonalbibliothek in Zürich, ein Prachtwerk, stammt aus dem 9. Jahrhundert und wird unter Karl dem Kahlen geschrieben seyn. Baruch fehlt; die letzten zwei Blätter hat eine späte Hand ergänzt. In die gleiche Zeit wird die große Bamberger Bibelhandschrift gehören, vgl. F. U. Kopp, Bilder und Schriften der Vorzeit, 1. S. 184. In dieser fehlt die Apokalypse. Der cod. Alcuini, um ihn so zu nennen, ist unzweifelhaft ein Werk der karolingischen Zeit, wenn auch nicht das Geschenk bei der Kaiserkrönung, den 1. Januar 801, vergl. Alcuini opp. ed. Froben. I. p. 248, vielmehr wohl auf Befehl Karl des Kahlen geschrieben, vgl. Hug in Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg, 1828, Heft 2. Er umfaßt das Alte (Baruch fehlt) und Neue Testament. Früher dem Stifte zu Granfelden, Moutier de Grandval, im Münsterthale zugehörig, kam er in der Revolutionszeit in Privathände und wanderte später für 37,500 Fr. nach England: das Geschäft des Baseler Philisters war kein schlechtes, vgl. J. H. de Speyr-Passavant, Description de la Bible écrite p. Alchuin de l'an 778 à 800, et offerte par lui à Charlemagne le jour de son couronnement à Rome l'an 801. Paris 1829, 8. und H. E. Gaullieur in Mémoires de l'institut national Genevois. T. I. Genève 1854, 4. — Ueber eine sehr saubere Pergamentschrift der Bibel, wahrscheinlich aus dem 13. Jahrhundert, früher in Altdorf, jetzt in Erlangen

(588) befindlich, berichtet Rieberer Nachrichten zur Kirchen=, Gelehrten= und Bücher=Geschichte 10. S. 125 ff. Ueber eine andere Handschrift aus dem 13. Jahrhundert s. Eichhorn, Repertorium 17. S. 183 ff.

Für das Neue Testament ist der cod. Fuldensis wegen seines hohen Alters von besonderer Wichtigkeit, vgl. E. Ranke, Specimen cod. N. T. Fuldensis. Marb. 1860, 4. und in theolog. Studien und Kritiken, 1856 S. 405 ff.

Von Evangelienhandschriften nennen wir den cod. Sangallensis graeco-lat. interlinearis quatuor evangeliorum (ad similitud. ipsius l. mscr. accuratissime delineandum et lapidibus exprim. cur. H. C. M. Rettig. Turici 1836, 4.). Er stammt aus dem 9. Jahrhundert. Die Uebersetzung konnte als interlineare leicht Umgestaltungen erfahren. Eine andere lateinische Handschrift, ebenfalls aus dem 9. Jahrhundert, befindet sich in Erlangen (467), s. A. F. Pfeiffer, Beiträge zur Kenntniß alter Bücher und Handschriften, St. 1, Hof 1783, 8. S. 1 ff. Eine weitere Handschrift, ein wahrhaftes Prachtstück, 870 auf Befehl Karl des Kahlen von den Brüdern und Priestern Beringarius und Liuthardus geschrieben, früher im Kloster St. Denys bei Paris, dann in Regensburg befindlich, wird jetzt in München aufbewahrt. Der Text ist ein mit Vet. Latinus sehr gemischter; vgl. Colomann. Sanftl, Diss. in aureum ac pervetustum s. evang. cod. ms. monasterii S. Emmerami Ratisbonae. Ratisbon. 1786, 4. Ueber den Ingolstadter Codex ist mir Sebastian Seemiller's Dissertation notitiam continens de antiquissimo cod mscr. — in bibl. acad. Ingolst. adservato. Ingolst. 1784, 4. nicht zugänglich.

III. Die neueren Uebersetzungen. — Die Vulgata hatte durch den jahrhundertelangen Gebrauch ein so unbegränztes, ja, geheiligtes Ansehen erlangt, daß es lange Zeit brauchte, den Gedanken zu fassen, an ihre Stelle ein Besseres zu setzen. Daß sie freilich nicht genau sey und man im Einzelnen auf den Grundtext zurückgehen müsse, wurde von einzelnen Kundigen, wie von Nikolaus v. Lyra, erkannt und ausgesprochen. Raim. Martini erklärt in der Vorrede des Pugio fidei, die Stellen des Alten Testaments wörtlich nach dem Hebräischen geben zu wollen.

Der englische Bischof und Cardinal, Adam Easton, gestorben 1397, scheint der Erste gewesen zu sein, der wieder an eine neue Uebersetzung dachte und das Alte Testament, mit Ausschluß der Psalmen, aus dem Hebräischen übersetzte, aber seine Arbeit hat sich verloren, s. Masch l. l. II. 3. p. 432. Als man sich in der Folge immer tiefer in das klassische Alterthum versenkte und auch die Kenntniß des Hebräischen leichter zu erlangen war, hatte man die Mittel, eine neue Uebersetzung zu versuchen, aber die Mehrzahl der Humanisten hatte für die Kirche und ihre Wissenschaft kein Herz und keinen Sinn. Dennoch geschah etwas, wenn schon im bloß literarischen Interesse. Als man sich neben der römischen auch mit der griechischen Literatur auf's Eifrigste beschäftigte, wurden lateinische Uebersetzungen nothwendig, um letztere weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Man übersetzte daher fleißigst aus dem Griechischen, die Arbeit war ebenso ehrenvoll, als lohnend, und Pabst Nikolaus V., der Mäcen der Humanisten in großartigem Stile, legte in seiner Nähe, so zu sagen, eine Uebersetzungsfabrik an. Dieser veranlaßte denn auch den edlen Florentiner und bedeutenden Humanisten, Giannozzo Manetti, † 1459, die Bibel auf's Neue aus den Grundtexten zu übersetzen, denn Manetti war auch Kenner der jüdischen Wissenschaft. Manetti ging an's Werk, übersetzte aber nur die Psalmen und das Neue Testament. Die erstere Arbeit ging verloren und dasselbe Schicksal wird die andere gehabt haben, vgl. Tiraboschi, Storia della letteratura italiana VI. 2. p. 109 ss. Doch freilich vom rein literarischen Interesse aus ließ sich von den Bewunderern der Klassicität nicht viel erwarten, für diese hatte das schlichte Bibelwort und der Stil nicht Anziehungskraft genug. Dagegen schlug das religiöse Interesse überwältigend durch; die Noth der Zeit lehrte beten und kritisiren, man verglich die Zustände der Gegenwart mit den glücklicheren der Vergangenheit, lenkte seinen Blick namentlich auf das christliche Alterthum und suchte Trost in

der heiligen Schrift. Wie so die fremdsprachige Vulgata dem Volke nicht dienen konnte, so legten sich dem Sprachkundigen Mängel derselben bloß. Der Gegensatz blieb aber auch nicht aus, es kam dahin, daß wer der Vulgata mißtraute, auch der Kirche verdächtig ward, und daß sich die Wissenschaft das Recht zu neuen lateinischen Bibelübersetzungen von der Kirche zu erkämpfen hatte. Desiderius Erasmus erkämpfte dieses Recht durch seine Uebersetzung des Neuen Testaments (siehe unten), es kam ihm aber auch sofort der religiöse Aufschwung Europa's zu Hülfe, der die verrottete Kirche auf's Tiefste erschütterte. Daß diese sich sodann zusammenfassend hierarchisch und trotzköpfig die Vulgata sich wieder zum Idole erkor, haben wir schon gelesen.

Mit der Reformation durchfuhr ein elektrischer Schlag die Geister, das lebhafteste Verlangen nach dem reinen Bibelwort verallgemeinerte sich, und da die Vulgata ungenügend erfunden ward, versuchte man auch neue Uebersetzungen in der Gelehrtensprache. Indessen die ganze heilige Schrift, oder auch nur das Alte oder Neue Testament vollständig zu übersetzen, war ein schwieriges und langwieriges Geschäft, und doch drängte die Sache. Viele begnügten sich daher, zunächst nur einzelne Bücher in neuer, oder doch sehr berichtigter Uebersetzung, mit oder ohne Auslegung zu liefern. Die Zahl solcher Arbeiten war nicht gering, die vornehmsten Theologen aller Parteien lieferten welche, und wenn sie ziemlich ohne Ausnahme wiederholt, ja, zum Theil oft wieder aufgelegt wurden, so zeigte sich darin, daß sie einem Bedürfnisse entgegen kamen. Wir verzeichnen hier kurz diejenigen Arbeiten, die etwa bis in die Mitte des 16. Jahrhunderts erschienen, ohne gerade auf Vollständigkeit Anspruch zu machen und mit Uebergehung der Uebersetzungen einzelner biblischer Kapitel und Stücke.

Melanchthon (Proverb. 1524), Luther (Deuteron. 1525), J. Brentius (Hiob 1527), J. Draconites (Psalter. 1540, Dan. 1544, Joel 1565), J. Bugenhagen (Psalter. cum quibusdam aliis canticis 1544), Henr. Mollerus (Psalm. 1573), Zwingli (Jes., Jer., Psalm., Proverb., Ecclesiast., Cant. C.), Conr. Pellicanus (Proverb. 1520, Psalter. 1527), Oecolampadius (Hiob 1523, Prophetae majores 1525—1534, Hagg., Zach. et Mal. 1527, Hos., Joel, Am., Abd. et Jon. 1535), Capito (Habak. 1526), Butzer (Sophon. 1528, Psalm. 1529), Theod. Bibliander (Nahum 1534), Wolfg. Musculus (Psalter. 1551, Genes. 1554, Esaias 1557), Calvinus (Psalter. 1557), Augustin. Marloratus (Genes. 1562, Psalmi et Cantica bibl. cum catholica expos. ecclesiastica 1562, Esaias 1564), Fel. Pratensis (Psalter. 1515), Augustin. Justiniani (Job 1516, Psalter. 1516), Rob. Shirwood (Ecclesiastes 1523), Agathius Guidacerius (Cant. C. 1531). Rod. Baynus (Proverb. 1555), Thom. Nelus (Hagg., Zach. et Mal. 1557), Franc. Forerius (Esaias 1563).

Bevor wir nun die neuen Uebersetzungen im Einzelnen behandeln, ist anzumerken, wie wir unsere Aufgabe beschränken zu müssen glaubten. Die Mehrzahl der neuen Uebersetzungen floß aus den Grundtexten, doch erschienen daneben auch Afterübersetzungen, wie aus dem Chaldäischen, Syrischen, Arabischen, und selbst die deutsche Uebersetzung Luther's wurde in's Lateinische übersetzt. Wir berücksichtigen nur die ersteren und übergehen die letzteren billig ganz. Sodann lassen wir ebenso die paraphrastischen Bearbeitungen, wie z. B. die vielbeliebten und verdienstlichen des Joh. van den Campen, † 1538, zu den Psalmen und des Erasmus zum Neuen Testament, unbeachtet, wie die metrischen Nachbildungen, denn beides sind bloß freie Reproduktionen des Sinnes mit sehr subjektiver Färbung. Natürlich war es ganz vorzugsweise der Psalter, den man in lateinischen Versen wiederzugeben sich bemühte, ich erinnere unter andern an Eobanus Hessus, dessen Arbeit in 70 Jahren in etwa 40 Auflagen erschien, an J. Major, Th. Beza, Ge. Buchanan, Seb. Castellio, M. Ant. Flaminius, Bened. Arias Montanus. Endlich wurden häufig nur einzelne Bücher und selbst Kapitel übersetzt. Von diesen Arbeiten können schon der Masse wegen nur einige wenige genannt und hervorgehoben werden, sie sind aber auch meist nur Mittelgut.

Wir beginnen mit den Uebersetzungen der ganzen Bibel oder doch des Alten Testaments und lassen dann die besonderen des Neuen Testaments folgen, trennen sie aber nicht nach den Confessionen der Uebersetzer, sondern zählen sie angemessener nach der Zeitfolge ihrer Entstehung auf. Noch sey bemerkt, daß unter den Ausgaben viele bloße Titelausgaben sind, etwa auch einzelne unverkaufte Stücke anderen Ausgaben beigefügt wurden. Auf diesen Punkt konnte hier nicht näher eingegangen werden, doch wurden gelegentlich bei den Ausgaben, die verglichen werden konnten, die Abdrücke von den Titelausgaben unterschieden.

Der gelehrte Dominikaner, Sanctes Pagninus aus Lucca, † 1541 in Lyon, tritt uns als der Erste entgegen, der eine neue lateinische Uebersetzung der ganzen heiligen Schrift aus den Grundtexten lieferte, wenn auch in gewissem Anschlusse an die Vulgata. Schon seit 1493 arbeitete er am Alten Testamente, und als er damit nach 25 Jahren zu Ende war, hatte er Mühe, seine Arbeit zum Drucke zu bringen, obwohl er von Seiten Pabst Leo's X. Unterstützung fand. Das ganze Werk erschien endlich nach 10 Jahren durch Privilegien gegen den Nachdruck geschützt und mit Dedikation an Pabst Clemens VII. Lugd., Ant. du Ry, 1528 (am Ende 1527), 4., und wieder Colon., Melch. Novesian., 1541. f. Indem sich Pagninus, wie nur immer möglich, der Wörtlichkeit befleißigte und daher auch die Eigennamen dem Grundterte gemäß schrieb, z. B. Selomoh, Mirjam, Jeschuah, konnte das Latein nicht gut ausfallen, daneben mußte die Uebersetzung an Dunkelheit leiden und sie verfehlte auch gar oft das Richtige, zumal im Neuen Testament, da Pagninus' Kenntniß des Griechischen sehr gering war. Ungeachtet dieser Mängel erwarb sie sich gerade wegen ihrer Wörtlichkeit großen Beifall und sie ward unter den neueren eine der gebrauchtesten. Zu unterscheiden sind indessen von den angeführten beiden ersten Ausgaben die späteren, die sehr bedeutende Veränderungen erfuhren.

1) Eine neue Recognition erschien schon Lugd., Hugo a Porta, 1542. f., welche der Vorredner Mich. Villanovanus (Mich. Servetus) besorgte, und J. Calvin Defensio orth. fidei de s. trinitate. R. Steph., 1554, 4. p. 59 s. unterließ nicht, auch über dieses Werk des Servetus sich in seiner Weise auszusprechen. Die Katholiken setzten die Ausgabe auf den Index. Wenn Servetus versichert, nach einem Exemplare gearbeitet zu haben, welches von der Hand des Pagninus sehr viele Bemerkungen und in der Uebersetzung an unzähligen Stellen Aenderungen enthielt, so liegt ein Grund nicht vor, diese Angabe zu beanstanden; andererseits lag es freilich seinem propagandistischen Streben nahe, namentlich in den Anmerkungen am Rande, Eigenes beizufügen, was seine Ueberzeugung ausdrückte, vgl. Rosenmüller a. a. O. 4. S. 178 ff. Da die Ausgabe wegen dieser Zusätze gefährlich erschien, so haben sich die Exemplare derselben sehr rar gemacht.

2) Am gebrauchtetsten wurde die Arbeit des Pagninus in der Recognition des Rob. Stephanus. Dieser nahm indessen von Pagninus nur die Uebersetzung des Alten Testaments auf, vom Neuen Testament gab er die Beza's (siehe unten), von den Apokryphen die von Claud. Baduellus nach dem complutensischen Texte. Beim Alten Testament nahm er theils Nachbesserungen des Pagninus auf, theils änderte er nach Excerpten aus Vorlesungen des Franc. Vatablus und nach Bemerkungen Anderer. Auf diese Weise kam allerdings ein gemischtes, aber auch brauchbares Werk zu Stande. So erschienen mit der Vulgata und manchen Beigaben in höchst splendider Ausstattung die jetzt seltenen Biblia utriusque T. Oliva R. Steph., 1557, 2 T. f. (mit neuem Titel 1577). Nach diesen wurde die Uebersetzung des Pagninus und Beza nachgedruckt Basil., Thom. Guarinus, 1564. f.; Tig., Ch. Froschov. jun., 1564, 4. und 1579, 4. (Titelausgabe?); endlich Francof., Sam. Selfisch et Becht. Rab 1590, 8. und 1591, 8. (Titelausgabe?), Sam. Selfisch, 1600, 8., Andr. Chambier, 1614, 4. und 1618, 4. (Titelausgabe?). Die ganze Uebersetzung des Pagninus nebst Anderem geben die Ausgaben Paris., Fr. Barois, 1721, 2 T., f. u. Paris., Jac. Zuillau, 1729, 1745, 2 T., f.

3) Endlich ist der Recognition des Arias Montanus, wenn man so sagen darf, in den Biblia hebraeo-latina, welche als Appendix der Antwerpener Polyglotte, 1572, erschienen, Erwähnung zu thun. Da derselbe einer ganz wörtlichen Interlinearversion bedurfte, so wählte er die des Pagninus, weil indessen auch diese seinem Zwecke nicht ganz diente, so änderte er sie diesem gemäß, bezeichnete indessen die Aenderungen als solche durch den Druck und ließ die Abweichungen des Pagninus am Rande abdrucken. Auch vom Neuen Testament lieferte er in der Antwerpener Polyglotte eine ganz wörtliche Interlinearversion, hier aber im Anschluß an die Vulgata. Besondere Ausgaben dieser neutestamentlichen Uebersetzung s. bei Masch l. l. I. p. 271 ss. II. 3. p. 620 ss. Noch mehr verwörtlichte die Uebersetzung des Arias Mont. der Jesuit L. Debiel 1743, s. Masch l. l. I. p. 158. 276. — Weitere Drucke der Uebersetzung des Pagninus hat Masch l. l. II. 3. p. 486 ss. 619 verzeichnet; auch die Uebersetzung einzelner Bücher erschien in vielen Nachdrucken.

Es folgte ein sehr dürftiges Produkt. Der Cardinal Thomas de Vio Cajetanus, † 1534, liebte es, langathmige Commentare über biblische Bücher in thomistischer Haltung zu schreiben, da er aber weder Hebräisch noch Griechisch verstand, bedurfte er zu größerer Gründlichkeit einer ganz wörtlichen Uebersetzung. Er beauftragte mit einer solchen für das Alte Testament zwei Hebräischkundige, einen Juden und einen Christen, für das Neue Testament Griechischkundige und die neue Uebersetzung ließ er neben der Vulgata abdrucken. Ganz wörtlich und ziemlich barbarisch hinkt sie mühselig den Grundtexten nach. Es erschienen so bearbeitet vom Alten Testament folgende Bücher: Psalmi Venet. 1530. f., Par. 1532. f. und 1540. f., Pentat. Rom. 1531. f., Paris 1539. f., Josua — Paralip. Esdr. Neh. et Esth. Rom. 1533. f., Par. 1546. 8., Job Rom. 1535. f., Esaiae tria priora capita Par. 1537, 8., Rom. 1542. f., Proverb. Lugd. 1545. f. und wieder zugleich mit Ecclesiastes Lugd. 1552. f. Gesammelt erschienen diese Werke in 5 T. Lugd. 1639. f. Das Neue Testament, mit Ausschluß der Apokalypse, erschien in einer Gesammtausgabe Venet. 1530. und 1531, 2 T. f. Besondere Ausgaben erschienen von den Evangelien, der Apostelgeschichte und den Briefen. Notirt sey hier folgender Satz des Cardinals: non interpretis graeci et latini, sed ipsius tantum hebraei textus authoritas est, quam complecti cogimur, et complectimur fideles omnes.

Eine neue Uebersetzung des Alten Testaments lieferte der bedeutende Hebraist Sebast. Münster in Basel. Er fügte sie und Anmerkungen, in denen er besonders neueren jüdischen Auslegern folgte, seiner Textesausgabe des Alten Testaments, Basil., ex offic. Bebel., imp. Mich. Isengrinii et H. Petri, 1534 und 1535, 2 T. f., bei, die in zweiter, wesentlich vermehrter Auflage, Basil., ex offic. M. Isengr. et H. Petri, 1546, 2 T. f., erschien. Sich streng an den Text haltend, übersetzte er genau und treu, ohne indessen auf reine Wörtlichkeit auszugehen; das Latein trägt hiernach durchaus das hebräische Colorit, es ist unrein und theilweise barbarisch; hier und da finden sich zur Erläuterung kleine Einschiebsel in Klammern. Noch sey bemerkt, daß sich Münster auch in den Namen möglichst an das Hebräische anschloß und so z. B. Heva, Habel, Jehezkel, Ijob, Choresch, Darjavesch schrieb. Obgleich diese Uebersetzung im Ganzen gelungen das leistete, was sie wollte, und jedenfalls neben dem hebräischen Texte sehr brauchbar war, fand sie doch nur eine geringe Verbreitung, sie wurde nur einmal in der bei Chr. Froschauer in Zürich, 1539, 8. erschienenen und wohl von Conrad Pellicanus besorgten lateinischen Bibel, mit Weglassung der Anmerkungen, nachgedruckt. Beigegeben ward die Uebersetzung der Apokryphen aus der complutensischen Polyglotte und die erasmische des Neuen Testaments. Ein Nachdruck des Pentateuch, Hohelied's, von Ruth, der Klaglieder, des Predigers und der Esther erschien mit hebräischem Texte ohne Nennung des Uebersetzers, Venet. 1551, 4. Besonders erschienen Proverb. Basil. 1524, 8.; Ecclesiastes Basil. 1525, 8.; Cant. C. Bas. 1525, 8.; Psalm. Argent. 1545, 8.; Threni Bas. 1552, 8.; Isaias Bas. s. a. 4.

Unter den neueren lateinischen Bibelübersetzungen gebührt der Züricher eine der ersten Stellen. Leo Jud, der treufleißige Mitarbeiter Zwingli's, besonders als sorgfältiger Uebersetzer in's Deutsche und Lateinische hoch verdient, lieferte in derselben sein bedeutendstes Werk. Er begann es bald nach seiner Uebersiedelung nach Zürich und nach jahrelanger, sorgsamer Arbeit erschien 1541 die Uebersetzung der Sprüche Salomonis als Vorläufer, aber die Vollendung zu erleben, blieb ihm versagt. Bei seinem Tode, den 19. Juni 1542, war selbst der hebräische Kanon noch nicht vollständig übersetzt, noch fehlte der Schluß des Ezechiel von Kap. 40 an, das Buch Daniel, Hiob, die 48 letzten Psalmen, der Prediger und das Hohelied. Wie es Jud auf dem Sterbebette gewünscht, übersetzte Theodor Bibliander, unter Beihülfe Conrad Pellican's, diese Stücke, und da unterdessen Petr. Cholinus die Apokryphen übersetzt hatte und Rud. Gualtherus die erasmische Uebersetzung des Neuen Testaments überarbeitete, so konnte das Werk in erster und vollständigster Ausgabe und prächtiger Ausstattung schon 1543 in Zürich bei Ch. Froschower in Folio erscheinen. Die Vorrede rührt von C. Pellican her, R. Gualther fügte am Ende argumenta in omnia — capita elegiaco carmine conscripta bei, in marg. stehen kurze, rechtfertigende und erläuternde Anmerkungen. Fast zu gleicher Zeit wurden in der gleichen Officin zwei weitere Ausgaben gedruckt, eine in 4. und eine in 8. Beide tragen die Jahrzahl 1544, die erstere vor den Apokryphen und dem Neuen Testamente, 1543; beide enthalten aber nicht alle Zugaben, wie die erste, namentlich fehlen in der in 8. viele Anmerkungen. Wenn man noch weitere Züricher Ausgaben anführt, so beruht dieß, so weit ich forschen konnte, auf Irrthum. Zwar eine Ausgabe von 1550, 4. existirt, aber es ist dieß eine bloße Titelausgabe der Quartausgabe vom Jahre 1544. Jud arbeitete sehr sorgfältig und bedächtig, er berieth sich vielfältig mit seinen Collegen und bediente sich auch der Hülfe des getauften Juden Mich. Adam. Mehr auf den Sinn, als auf strenge Wörtlichkeit sehend und auch die lateinische Diktion berücksichtigend, übersetzte er freier, etwa auch paraphrasirend, in einer einfachen und nach der Sachlage guten Latinität. 1 Joh. 5, 7. 8. ist übergangen. Noch sind die auswärtigen Ausgaben zu erwähnen. Die Biblia, Lutet. ex off. R. Stephani, 1545, 8. (neue Titelausgabe 1565, Nachdruck, Hanov., Wechel. 1605, 4. Besondere Ausgabe der Psalmen Lutet., R. Stephan., 1546, 8.) enthalten neben der Vulgata eine als Nova bezeichnete Uebersetzung, die von den neueren als caeteris latinior gewählt sey. Da über ihren Ursprung nichts bemerkt ist, aber die Vorrede im Verfolge der Anmerkungen des Vatablus gedenkt, nahm man sie Anfangs irrthümlich für ein Werk des Letzteren, es ist aber die Züricher. Auch in Spanien fand diese Uebersetzung solchen Beifall, daß sie auf Veranlassung der theologischen Fakultät in Salamanca mit geringen Veränderungen Salmanticae (nicht Lugduni, wie Jac. A. Thuanus, Historiarum sui temp. l. XXXVI. Francof. 1614. II. p. 324 s. angibt) 1584. f. abgedruckt wurde. Die Angriffe des Jesuiten Jakob Gretser (Admonitio ad exteros de Bibliis Tigurinis, 1615, 4.) wies J. J. Huldricus zurück (Vindiciae pro Bibliorum translatione Tigurina adv. J. Grets. Tig. 1616, 4).

Einen neuen Weg schlug Sebastian Castellio (Chateillon) ein, ein ebenso sorgfältiger, als vielseitig gelehrter Mann, der sich vielfach mit Uebersetzen beschäftigte, die heilige Schrift auch in's Französische übertrug und als eleganter lateinischer Uebersetzer der Erste seiner Zeit war. Auch er wollte das Schriftverständniß nach seinem Maße fördern und ging darauf aus, die Schrift den Gebildeten in einer verständlicheren und gefälligeren Form vorzulegen. Er begann die Arbeit 1542 zu Genf und nach etwa 9 Jahren vollendete er sie in Basel. Nachdem er als Vorläufer bereits 1546 die Bücher Mosis und 1547 den Psalter in 8. hatte erscheinen lassen, ließ er im gleichen Verlage zu Basel bei J. Oporin. 1551 in Fol. die ganze Bibel folgen mit einer sehr karakteristischen Dedikation an König Eduard VI. von England. In gleichem Verlage erschien dieses Werk bei seinen Lebzeiten noch zweimal, 1555. f. und 1556. f., und beide Male in wesentlich verbesserter und vermehrter Gestalt. Castellio übersetzte aus

den Grundtexten, nur die chaldäischen Stücke des Alten Testaments bearbeitete er nach anderen Uebersetzungen und das lateinische 4. Buch Esra übertrug er in sein Latein. Eine erwünschte Zugabe waren kurze Anmerkungen, die die Uebersetzung in schwierigeren Stellen erläuterten. Wenn Castellio in der Vorrede bemerkt, daß seine Uebersetzung treu, lateinisch und deutlich seyn solle, so versteht er, da es ihm wesentlich auf ein gutes Latein ankam, unter der Treue nicht die in den Worten, sondern die dem Gedanken und dem Sinne nach. Er vermeidet daher die Hebraismen und Gräcismen, periodisirt z. B. das Hebräische, wodurch dann freilich seine Uebersetzung einen zum Theil paraphrastischen Anstrich erhalten mußte. Bei außerordentlicher Belesenheit und großer Sorgfalt wußte er die Schwierigkeiten, die sich nach seinem Principe ergaben, im Ganzen glücklich zu überwinden, er suchte emsig und fand gewöhnlich den adäquaten oder doch passenden lateinischen Ausdruck. So spiegelt sich auch die Verschiedenheit des Stiles in den einzelnen Büchern bei ihm sehr deutlich ab; ist die Sprache in den historischen einfach und plan, so wird sie in den prophetischen würdevoll und pathetisch, und in den poetischen nach Form und Verbindung dichterisch.

Ganz besondere Schwierigkeit machte der Wortvorrath. Die Kirche hatte eine völlig ausgebildete Terminologie; sollte sich Castellio rein derselben bedienen, oder sollte er, im Grunde seinem Principe gemäß, und wie bereits im Einzelnen von Humanisten geschehen war, sich bloß an den klassischen Wortvorrath halten, und ihn des heidnischen oder vulgären Inhaltes entkleidend, mit einem christlichen und tiefen umkleiden? Statt des letzteren schlüpfrigen und sehr gefährlichen Pfades wählte er einen gewissen Mittelweg; ohne stehende kirchliche Ausdrücke durchgehends zu beseitigen, vermied er sie doch da und dort und wählte dafür klassische, z. B. respublica (ecclesia), civitatis christianae principes (ecclesiae doctores), genius (angelus), furiosus (daemoniacus), fanum (templum), lavacrum (baptismus), confidentia (fides), tartarus, orcus (infernus), collegium (synagoga), nach Tertullian. sequester (mediator).

Obgleich Castellio sehr bescheiden mit seiner Arbeit hervortrat und sein Honorar von 70 Reichsthalern sauer verdient hatte, so erfuhr sie doch zunächst sehr überwiegend ungünstige und harte Urtheile, an welchen freilich das häßlichste odium theologicum nur zu sehr betheiligt war; wurde er ja doch von Genf aus signalisirt als instrument choisi de Satan, pour amuser tous esprits volages et indiscrets. Er vertheidigte seine lateinische und französische Bibelübersetzung in der Defensio suarum translationum Bibliorum, et maxime N. T. Basil. 1562, 8., auf welche Beza eine Responsio —. Oliva Stephan. 1563, erscheinen ließ, vgl. H. Heppe, Th. Beza, Elberfeld 1861, 8. S. 239. 374. Der Tadel betraf wesentlich drei Punkte, die wörtliche Auffassung des Hohenlieds, daß Castellio's Latein zu rein, affektirt und ethnisirt sey, und daß bei ihm die Bibelsprache entkräftet erscheine. Rücksichtlich des zweiten Punktes gab er insoweit nach, daß er in den neuen Auflagen klassische Ausdrücke, wie die angeführten, mit den stehend kirchlichen wieder vertauschte, was aber den dritten betrifft, so mag dem des Hebräischen und Griechischen Kundigen das Bibelwort in einer holperigen lateinischen Nachbildung immerhin verständlicher seyn und kräftiger erscheinen, als in der freieren Umbildung Castellio's, aber zu letzterer wird ein an die klassische Latinität gewöhnter Leser lieber greifen, zumal wenn er der biblischen Grundsprachen nicht, oder nicht gehörig mächtig ist. In der That entsprach Castellio, wie die außerordentliche Verbreitung seines Werkes beweist, einem gegebenen Bedürfnisse, er befriedigte das humanistische, und wie schon zu seiner Zeit sich lobende Stimmen erhoben, so wurde ihm die Folgezeit noch gerechter, vergl. die im Ganzen besonnen gehaltene dissert. Chr. Wolle's de eo quod pulchrum est in vers. — vor den Leipziger Ausgaben Walther's und: J. Maehly, Seb. Castellio, Basel 1863, S. 23 ff. Abgesehen von den besonderen Ausgaben der Uebersetzung des Neuen Testaments, vergl. Masch l. l. I. p. 318. II. 3. p. 573 ss. und einzelner Bücher des Alten Testaments, bemerken wir, daß die der ganzen Bibel zehnmal nachgedruckt wurde, nämlich Basil., Petr. Perna 1573. f.; Francof., Thom.

Fritsch, 1697. f.; Lond., Churchill, 1699 f. und 1726, 12.; Lips., Walther, 1728, 12., 1729, 8. und emend. J. Ludolph. Bünemann 1734, 8. und 1738, 8.; endlich Lips., Breitkopf, 1750, 8. und 1778, 8. Allerdings werden darunter einige bloße Titelausgaben seyn. Als Probe der Uebersetzung geben wir Genes. 1, 1—5: Principio creavit Deus coelum et terram. Quum autem esset terra iners atque rudis, tenebrisque offusum profundum, et divinus spiritus sese super aquas libraret, jussit Deus, ut existeret lux, et extitit lux: quam quum videret Deus esse bonam, lucem secrevit a tenebris, et lucem diem, et tenebras noctem appellavit. Ita extitit ex vespere et mane dies primus. Cant. C. 2, 14: Mea columbula, ostende mihi tuum vulticulum; fac ut audiam tuam voculam, nam et voculam habes venustulam et vulticulum habes lepidulum.

Großen Beifall fand die Uebersetzung des Alten Testaments, welche Immanuel Tremellius (Tremellio) von Ferrara, ein geborener Jude, und dessen Schwiegersohn, Franc. Junius (du Jon), als Professoren zu Heidelberg anfertigten. Der eigentliche Uebersetzer war Tremellius, Junius ging ihm nur zur Hand, jedoch übersetzte dieser die Apokryphen. Vom Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz veranlaßt, begann Tremellius 1571 die Arbeit und das Werk erschien erstmals bei Andreas Wechel in Frankfurt a. M. 1575—1579, in 5 Partes f., die dann sofort mit einem gemeinsamen Titel 1579 als Ganzes in 2 T. f. ausgegeben wurden.

Tremellius übersetzte möglichst wörtlich und gab daher auch die Eigennamen in engem Anschluß an die hebräische Form, z. B. Mosche, Schemuel, Nechemja, nur wo der hebräische Ausdruck im Lateinischen zu hart und unverständlich schien, wurde er latinisirt, aber in margine wörtlich wiedergegeben. Beigefügt wurden ganz beachtenswerthe Anmerkungen. Obgleich das Werk seine Mängel hatte, fand es doch weite Verbreitung, freilich wurde es in der Folge vielfach verändert. Zunächst war es der Engländer Henr. Middleton, der es in London in drei Octavausgaben nachdruckte; der ersten vom Jahre 1580 fügte er die lateinische Uebersetzung des Neuen Testaments bei, die Tremellius aus dem Syrischen gefertigt hatte; die zweite vom Jahre 1581 erhielt als Zugabe des Neuen Testaments noch die Uebersetzung Beza's; die dritte endlich vom Jahre 1585 das Neue Testament nach den beiden eben genannten Uebersetzungen. Da Tremellius unterdessen schon 1580 in Sedan gestorben war, glaubte Junius die Vaterschaft übernehmen zu müssen, und er übte sie ganz nach freiem Ermessen. Er nahm die Londoner Ausgabe vom Jahre 1585 zur Grundlage und gab so auch das Neue Testament in zweifacher Uebersetzung. Wie er die Anmerkungen umarbeitete und erklecklich vermehrte, so veränderte er die Uebersetzungen des Tremellius ganz bedeutend, aber seine Aenderungen waren nicht gerade immer Besserungen. Seine Ausgaben sind: Test. vet. biblia — (das Neue Testament mit besonderem Titel) Secunda cura Fr. Junii. Genevae, J. Tornais., 1590, 4., sodann — Tertia cura Fr. J. Hanoviae (Genevae, J. Tornais.), 1596. f., endlich — Quarta cura Fr. J. Genevae, sumpt. Matth. Berjon, 1617. f. Diese letzte Ausgabe ist sehr fehlerhaft gedruckt und da Junius bereits 1602 in Leyden gestorben war, so ist es sehr zweifelhaft, ob die Aenderungen und Zusätze dieser Ausgaben von ihm herrühren. Da dieses Werk in sehr starken Gebrauch kam, wurde es häufig nachgedruckt, theils ganz, theils in einzelnen Theilen oder Stücken, theils mit, theils ohne Anmerkungen, vergleiche unter anderem Lorck, Bibelgeschichte 2. S. 238 ff. Die beste und vollständigste Ausgabe (nach der tertia cura) mit dem index in s. B. locupletissimus von Paul Tossanus bereichert, erschien zu Hanau 1624. f.

Wir geben einige Proben aus der ersten, ziemlich selten gewordenen Ausgabe und durch Vergleichung mit einer der späteren mag man erkennen, wie erheblich Junius änderte. Genes. 1, 1—10: In principio creavit Deus coelum et terram, terra autem erat res informis et inanis, tenebraeque erant in superficie abyssi: et Spiritus Dei incubabat superficiei aquarum. Tum dixit Deus, esto lux: et fuit lux.

Viditque Deus lucem illam esse bonam: et distinctionem fecit Deus inter lucem et inter tenebras. Tum Deus lucem vocavit diem, tenebras vero vocavit noctem: et fuit vespera et fuit mane: dies primus. Deinde dixit Deus, esto expansum inter aquas: ut sit distinguens inter aquas et aquas. Facit ergo Deus expansum; quod distinguit inter aquas quae sunt sub expanso, et inter aquas quae sunt supra expansum: et fuit ita. Expansum autem Deus vocavit coelum: et fuit vespera et fuit mane: dies secundus. Deinde dixit Deus, congregentur aquae quae sunt infra coelum in locum unum ut conspiciatur arida: et fuit ita. Aridam autem vocavit Deus terram, congregationem vero aquarum vocavit maria: et vidit Deus id esse bonum. Psalm. 1: Beatus est vir ille qui non ambulat in consilio improborum, et viae peccatorum non insistit, ac in consessu derisorum non sedet: Si tamen in lege Jehovae est oblectatio ejus, et de lege illius meditatur interdiu ac noctu. Erit enim ut arbor plantata ad rivos aquarum, quae fructum suum edit tempore suo, foliumque ejus non decidit: id est quidquid faciet prosperabitur. Non ita improbi futuri sunt, sed sicut gluma quam dispellit ventus. Idcirco non consistent improbi in illo judicio, aut peccatores in coetu justorum. Nam agnoscit Jehova viam j storum, et via improborum perit. — Uebrigens vgl. Th. Crenii, Animadv. philol. V. p. 53 ss.

Die Uebersetzung des Alten Testaments (ohne Apokryphen) von J. Piscator ist nur die an vielen Stellen nachgebesserte des Tremellius und Junius. Da Piscator von den vorliegenden diese Uebersetzung für die gelungenste hielt, so ließ er sie als Grundlage kapitelweise vor seinen Commentarii in V. T. abdrucken, aber wahrnehmend, daß sie an vielen Stellen der Nachhülfe bedürfe, fügte er ihr zur Seite rechts eine eigene Uebersetzung bei. Wenn er diese als J. P. interpretatio bezeichnete, so war dieß im Grunde nicht richtig, denn er gibt wörtlich genau die nebenstehende des Tremellius und Junius, nur daß er sie, allerdings fast in jedem Verse etwas zu verbessern sucht, indem er sich theils genauer an den Grundtext anschließt, theils auch in sprachlicher Hinsicht nachbessert. Das Werk Piscator's ward zweimal in Herborn gedruckt, zuerst stückweise 1601—1616 in 24. T. 8., die dann gesammelt mit neuem Titel in 3 T. ausgegeben wurden, sodann 1643—1645 in 4 T. f., die 1646 einen neuen Gesammttitel erhielten.

Um die gleiche Zeit arbeitete sicher recht wohlmeinend der spanische Dominikaner Thomas Malvenda, † 1628, an einer neuen lateinischen Uebersetzung. Sie erschien erst lange nach seinem Tode in seinen Commentarii in scr. s., una cum nova ex Hebraeo translat. variisque lectionibus. 5 T. Lugd. 1650. f. Da der fünfte Band den Jesaias, Jeremias und Baruch enthält und mit Ezechiel K. 16 schließt, wird sie unvollständig geblieben seyn.

Malvenda übersetzt in einem ganz barbarischen Latein so unverständlich wörtlich, daß er selbst kleine erläuternde Glossen in marg. zu machen sich veranlaßt sah. Wir geben als Beleg drei Verse, die Glossen in Klammern beisetzend. Jes. VIII, 23. — IX, 2: Quia non defatigatio cui (ad quod, secundum quod) pressura ei secundum (sicut) tempus primum alleviare — fecit in terram Zebulun et in terram Naphthali et posterius aggravare — fecit: via maris trans Jardenem Ghelil (Galilaea) gentium. Populus ambulantes in tenebrositate viderunt lucem magnam: habitantes in terra umbrae — mortis lux splenduit super eos. Multiplicavisti gentem: non grandefecisti laetitiam: laetati — fuerunt faciebus (dativus, ad facies) tuis secundum laetitiam in decurtatione (messe) secundum quod exultabunt in dispertire eos spolium.

Eine neue, den größeren Theil der biblischen Schriften umfassende Uebersetzung lieferte hierauf der bedeutende holländische Theolog und nur zu tief greifende Schriftforscher Joh. Coccejus, † 1669, in seinen Commentarien, die sich in seinen Opera omnia ed. III. Amstel. 1701. f. T. I. — VI. vereinigt finden. Er übersetzt sehr wörtlich und ist im lateinischen Ausdrucke nicht eben wählerisch. Vom Alten Testament

übertrug er vollständig Hiob, Psalm., Sprüchw., Hoheslied, die Propheten und Klagelieder, außerdem nur Gen. 1—19, Deuter. 29—34, Judic. 5. und I Sam. 2, 1—10; vom Neuen Testament übersetzte er das Evangelium Johannes, sämmtliche Briefe und die Offenbarung Johannes. Gen. 1, 1—5: In initio creavit Deus coelum et terram. Et terra erat sine ornatu et fundatione, et tenebrae erant super facie abyssi, et Spiritus Dei incubabat aquis. Et dixit Deus, existat lux: et extitit lux. Et vidit Deus lucem quod bona esset, et distinxit Deus inter lucem et inter tenebras. Et nuncupavit Deus lucem diem, et tenebras vocavit noctem: et factus est vesper et factum est mane, dies unus.

Lange mußte die lutherische Kirche warten, bis sie durch den ehrwürdigen Straßburger Theologen, Sebastian Schmid, einen sehr tüchtigen Exegeten, eine neue lateinische Bibelübersetzung erhielt. Diese erschien nach dem Tode, aber noch im Todesjahre des Verfassers, Argentor. 1696 (andere Exemplare 1697), 4., und sie war das Werk 40jähriger, treuer Arbeit. Schmid wollte besonders den Gelehrten dienen; möglichst schloß er sich an den Grundtext an, nur die allgemeinen Conjunktionen gibt er gewöhnlich durch speciellere, daneben ist die Sprache, dem Latein gemäß, mehr periodisirt und hier und da sind zur Verständlichung kleinere Ergänzungen in Klammern beigefügt. Bei dieser Tendenz konnte sich freilich das Latein, trotz aller Sorgfalt, nicht frei von Hebraismen und Gräcismen halten, vergl. z. B. moriendo morieris, vir ad fratrem suum, habitare fecit, Gen. 31, 31. forte rapies filias tuas a mecum.

Die zweite Ausgabe erschien Argentor., 1708 (mit neuem Titel 1715), 4. und Ch. Reineccius nahm die Uebersetzung in die Leipziger Polyglotte 1750. f. auf. Nur das Alte Testament enthalten die Biblia hebr. cum vers. Seb. Schmid, Lips. 1740, 4.; einen Nachdruck der Uebersetzung des Neuen Testaments mit beigefügtem griechischen Texte besorgte Ch. F. Wilisch, Chemnitii 1717 (neuer Titel 1730), 8. Nachdrücke einzelner Bücher s. Masch l. l. II. 3. p. 496 s. 507. 546. 556. Als Beispiel diene Genes. 3, 22: Dixit Jehova Deus (apud se): ecce, homo fuit sicut unus ex nobis (personis divinis) sciendo bonum et malum (et tamen peccavit); nunc ergo, ne emittat manum suam, et sumat etiam de arbore vitae, et comedat et vivat in aeternum (emittamus eum ex horto).

An Sebastian Schmid schließt sich der Zeit nach der vielseitige, aber auch sehr schreibselige Remonstrant Jean le Clerc an, ein geborener Genfer. Nachdem er eine Bearbeitung des Obadja, Amstel. 1693, 4., als Vorläufer hatte erscheinen lassen, folgte schon im selben Jahre Genesis — ex translat. J. Clerici cum ejusdem paraphrasi perp., commentario. Amstel. 1693. f.; ed. II. 1710. f., sodann die übrigen vier Bücher Mose Amstel. 1696. f.; ed. II. 1710. f. Ein Nachdruck aller fünf Bücher Mose wurde als ed. nova cum praef. Ch. M. Pfaffii zu Tübingen 1733. f. veranstaltet. Später erschienen ohne Paraphrase die historischen Bücher, Amstel. 1708. f.; ed. nova. Tub. 1733. f.; endlich in 2 T., zum Theil ohne Paraphrase, die Propheten und die Hagiographen erst Amstel. 1731. f. Le Clerc spricht sich sehr ausführlich und überlegt über das Uebersetzungsgeschäft aus, so ist z. B. sehr richtig, wenn er sagt: translatio, ubi archetypus sermo clarus est, clara, ubi obscurus obscura esse debet, und wenn er bemerkt, daß in unklaren Stellen die Uebersetzung nicht eine besondere Deutung aufdringen dürfe. Er will einen gewissen Mittelweg gehen, was freilich tam difficile factu, quam dictu proclive sey. Er hat nun allerdings gar manche Hebraismen, die herkömmlich in Gebrauch waren beibehalten, als omnis caro, incedere cum deo, gratiam invenire, aber auch nicht wenige getilgt; rücksichtlich der Satzfügung und Versabtheilung bewegt er sich als Lateiner, ebenso in den Partikeln. Im Grunde steht er so dem Castellio nicht gar ferne, er übersetzt überwiegend frei und exegetisch, wenn auch etwaige erklärende Zusätze gesperrt gedruckt sind. Die Arbeit selbst ist übrigens bei dieser Haltung eine sehr tüchtige. Ein Beispiel: Gen. 8, 15. 16. Tum alloquutus est Noachum Deus, his verbis: egredere ex Arca, tu, unaque tecum uxor tua, filii

tui, atque eorum conjuges. Omnem etiam bestiam, quae tecum est, ex omni carne, inter volucres, inter pecudes, atque inter omnia reptilia quae in terris repunt, una educito, reptentque in terra, et in ea crescant, ac multiplicentur.

Noch erschien: Novum Test. ex vers. vulg. cum paraphrasi et adnotatt. Henr. Hammondi. Ex anglica lingua in lat. transt. suisque animadvv. ill., castig., aux. J. Clericus. Amstel. 1698. f., Titelausgabe 1700. f., ed. II. emend. Francof. (Lips.), 1714. f. Hier übersetzte le Clerc zwar nur aus dem Englischen, aber sehr frei und selbstständig, so daß sich aus der Paraphrase entnehmen läßt, wie etwa seine Uebersetzung des Neuen Testaments lauten würde. In seiner Harmonia evangelica Amstel. 1699. f. und Lugd. (Altdorfi), 1700, gab le Clerc auch eine eigene Uebersetzung, welche J. Mich. Lange besonders Altorf 1700, 4. abdrucken ließ.

Es folgte der gelehrte und scharfsinnige Priester des Oratoriums Charles François Houbigant, dessen Biblia hebraica cum notis crit. et vers. lat. ad notas crit. facta. 4 T. Lutet. Par. 1753 f. auch die Apokryphen enthalten. Er gab den hebräischen Text unpunktirt, da er aber diesen für sehr verderbt hielt und ihn an zahlreichen Stellen theils nach kritischen Zeugen, theils nach Conjektur verändert wissen wollte, so taugte freilich zu seinem Texte keine der bisherigen lateinischen Uebersetzungen und er gab daher eine neue. Er wollte weder zu frei (liberius), doch nicht auch ganz wörtlich (verbum de verbo) übersetzen, und in der That hält er sich in einer gewissen Mitte; seine Arbeit ist plan und lesbar, doch mehr frei gehalten, wie dieß namentlich der Gebrauch der Partikeln und die Satzfügung zeigt, aber eben bei dieser Haltung hatte er nicht gerade Grund, in den Prolegomm. seine Polemik besonders gegen Castellio zu richten.

Eine neue Uebersetzung des Alten Testaments (ex rec. textus hebraei et verss. antiquarum latine vers. notisque philol. et crit. ill.) lieferte hierauf der Leipziger Theolog J. Aug. Dathe, die ihren Leserkreis fand. Sie erschien allmählich ohne gemeinsamen Titel in der Buchhandlung des Waisenhauses zu Halle in 8.; Prophetae minores 1773, 1779, 1790; Prophetae majores 1779, 1785, 1831; Pentateuchus 1781, 1791; Libri hist. V. T. 1784, 1832; Psalmi 1787, 1794 und Job. Prov. Eccl. Cant. C. 1789. Dathe, ein Theolog überlegt conservativer Haltung, lieferte hiermit allerdings ein bei der Lektüre des Alten Testaments brauchbares Hülfsmittel. Auch er wollte einen gewissen Mittelweg gehen; da er besonders auf Deutlichkeit ausging, kam es ihm nicht sowohl auf die Worte, als auf den Sinn des Textes an, der treuestens wiedergegeben, aber ja nicht paraphrasirt werden sollte. Außerdem sollte derselbe möglichst im lateinischen Gewande erscheinen. Dabei wurden denn auch Tropen, die anstößig oder unverständlich erschienen, ohne Weiteres aufgelöst, und so steht z. B. Am. 4, 1. für Kühe Basans vos divites et potentes Samariae. Hiernach ist die Uebersetzung eine freie, sehr exegetische und etwa auch paraphrastische geworden, die sich aber ganz leicht weglieſt. Als Beispiel diene Gen. 1, 1—5: Principio creavit Deus coelum et terram. Posthaec vero terra facta erat vasta et deserta et aquarum profundis tenebris offusa; tum vis divina his aquis supervenit. Et jussit Deus lucem oriri: Orta igitur lux est. Quae cum divino consilio conveniens esset, ei ut et tenebris Deus certos terminos fixit. Nimirum destinavit lucem diei, tenebras vero nocti. Ita ex vespere et mane exstitit dies primus.

Schließlich folgten auf Dathe H. A. Schott in Jena und Jul. F. Winzer in Leipzig: Libri s. antiqui Foederis ex serm. hebr. in lat. translat. Vol. I. Pentateuchus Alton. et Lips. 1816, 8. Sie schlossen sich den bei der deutschen Uebersetzung Augusti — de Wette's befolgten Grundsätzen an. Sie gingen auf Treue in dem Sinne aus, daß auch die hebräische Denk- und Sprechweise ihren möglichst vollen Abdruck fände, wobei indessen das Latein sich nicht sklavisch fügen, wie z. B. in den Partikeln, sondern nur einen hebraisirenden, keinen barbarischen Karakter tragen sollte. Kleine erklärende Zusätze in Klammern sollten hier und da dem Verständnisse nachhelfen.

Genes. 1, 1—5: Principio creavit Deus coelos atque terram. Fuit autem terra vacua et vasta; caligine tecta fuit superficies maris immensi; halitus Dei spiravit in superficie aquarum. Tum Deus ita loquutus est: exsistat lux; exstitit lux. Tum vidit Deus, lucem esse bonam, ac discrimen fecit lucis et caliginis. Atque lucem diem, caliginem vero noctem adpellavit. Tum et vespera fuit et mane; dies (praeteriit) primus. Man sieht, das Latein mußte viel ungelenker als bei Dathe ausfallen, aber die Arbeit war neben dem Grundtexte brauchbarer. Wenn dennoch das Werk nicht fortgeführt wurde, so lag die Schuld nicht an den sorgfältigen Uebersetzern, sondern in den Zeitverhältnissen, denn da der Prozeß, daß sich die Wissenschaft von der lateinischen Sprache emancipirte, in starkem Fortschritt begriffen war, verlor sich für neue lateinische Uebersetzungen ebenso das Bedürfniß, als das Interesse.

Von den Uebersetzungen einzelner Bücher des Alten Testaments heben wir nur die des Josua von Andr. Masius, Antw. 1574. f., die des Jesaia von J. Ch. Döderlein, Altdorf. 1775, 8., ed. II. 1780. 8. und die des Hiob (Lugd. B., 1737, 2 T. 4.) und der Proverbien (Lugd. B., 1748, 4.) von Albert Schultens in den betreffenden werthvollen Bearbeitungen dieser Bücher hervor. Masius gibt eine Uebersetzung des hebräischen und eine des griechischen Textes, er hält sich sehr an's Wort, wogegen sich Döderlein und Schultens freier bewegen.

Wenden wir uns nun im Besonderen zu den Uebersetzungen des Neuen Testaments, so tritt uns gleich in der ersten die gelungenste und einflußreichste entgegen. Als Desiderius Erasmus mit der Herausgabe des griechischen Textes umging, war die Beifügung einer lateinischen Uebersetzung nach den damaligen Verhältnissen von selbst gegeben. Die Vulgata war nun freilich da, aber wie sie vorlag, paßte sie nicht zu dem gegebenen Texte, und sollte sie dienlich seyn, mußte sie nach demselben jedenfalls erheblich verändert und verbessert werden. Da entschloß sich Erasmus kühn, eine neue Uebersetzung zu geben; wie Alles bei ihm, ging es schnell, in fünf Monaten war sie fertig. Erasmus war als fertiger und eleganter Uebersetzer längst erprobt und diese Arbeit gelang ihm ganz besonders. Daß er hier wörtlicher und genauer als sonst übersetzte, verlangte die Pietät gegen die heilige Schrift, aber auch so wußte er gegebene Schwierigkeiten gewandt und leicht zu überwinden. Die Uebersetzung ist klar und durchsichtig, auch der lateinische Ausdruck ist ziemlich rein, nur freilich sollte weder, noch konnte der eigenthümliche Sprachkarakter des Originals verwischt werden. Ganz abgesehen indessen von dem Werthe dieser Uebersetzung an sich, so würde Erasmus schon deßhalb eine Ehrensäule verdienen, weil er durch sie der Wissenschaft das Recht von der katholischen Kirche erkämpfte, neue lateinische Uebersetzungen der Bibel neben der Vulgata anzufertigen. Freilich hatte man schon vor ihm an solche neue Uebersetzungen gedacht und auch Hand angelegt (siehe oben), aber es waren nur etwa gelehrte, von der Hierarchie unbeachtete Spiele und gedruckt lag noch nichts vor. Nun aber kam das Haupt der Humanisten wirklich mit einer neuen Uebersetzung zu einer Zeit, wo die Geister gewaltig aufgeregt, bereits gegeneinander standen, die Humanisten die Scholastiker schon geworfen hatten. Das konnte die eine Seite nicht so hinnehmen, Erasmus fühlte das so stark, wie einst Hieronymus, er hatte allen Grund, sein Unternehmen beredt zu rechtfertigen und es unter die Aegide des Pabstes Leo X. zu stellen. Und selbst diese schützte ihn nicht vor den heftigen Angriffen und schweren Verunglimpfungen eines Ed. Lee, Jak. Lopez Stunica, Petr. Sutor, aber der Sieg blieb ihm, s. seine Streitschriften im IX. Bande seiner Opera ed. J. Clericus. Unter allen neueren lateinischen Uebersetzungen des Neuen Testaments hat sich keine eines solchen Beifalls zu erfreuen gehabt, wie die erasmische, nachgedruckt wurde sie über 200 Mal, s. Masch l. l. I. p. 292 ss. II. 3. p. 594 ss. Wir verzeichnen hier nur die fünf bei Lebzeiten und unter den Augen des Erasmus erschienenen Hauptausgaben; sie erschienen sämmtlich in Basel bei J. Froben in Folio und enthalten auch den griechischen Text. Die erste vom Jahre

1516 hat noch manche Mängel (so steht aus Versehen auf dem Titel Vulgarii, aus *Βουλγαρίας* entstanden, für Theophylacti) und ist namentlich sehr incorrekt gedruckt, dagegen zeigen die drei folgenden, 1519, 1522, 1527, wie eifrig Erasmus sein Werk zu verbessern suchte, nur die letzte vom Jahre 1535 ist von der vorhergehenden ganz unerheblich verschieden. Die dritte Ausgabe gibt zuerst die St. 1 Joh. 5, 7. aus einem ganz jungen Codex, „ne cui sit ansa calumniandi." — Die erasmische Uebersetzung wurde in der Folge einige Male verbessert und überarbeitet, so von R. Gualtherus 1543 (siehe oben), Flacius Illyr. Bas. 1570. f. und eine solche starke Ueberarbeitung, aber nicht eine eigene Uebersetzung lieferte auch der Engländer Gualter. Delönus, Lond. 1540, 4., vgl. Lorck a. a. O. 1. S. 171 ff.

Auf Erasmus folgte Theodor Beza als Uebersetzer des Neuen Testaments. Er arbeitete im Gegensatze des Castellio, erstrebte also wörtliche Treue und schloß sich nicht nur an die geläufige Terminologie der Vulgata an, sondern suchte auch von der Vulgata so wenig als möglich abzuweichen. Dennoch entstand eine neue Arbeit, die zwar sprachlich sehr hebraisirt, sonst aber ziemlich einfach und klar gehalten ist. An manchen Stellen zeigt sich Beza von der Dogmatik abhängig, so namentlich Röm. 5, 12. *ἐφ' ᾧ* in quo, 1 Tim. 2, 4. *πάντας* quosvis, Joh. 1, 12. *ἐξουσίαν* dignitatem, später jus, Luk. 7, 47. nam für quoniam der Vulgata. Wie ihm dieß und Anderes übel gedeutet wurde, so besonders auch, daß er in den folgenden Ausgaben immer wieder und sehr bedeutend abänderte, vgl. besonders die allzu scharfe Kritik des J. Boisius in dem seltenen Buche Veteris interpr. cum Beza aliisque recentioribus collatio in IV. evv. et Ap. Actis. Lond. 1655, 8. Von den Ausgaben kommen zunächst fünf als Originalausgaben in Betracht, die unter seiner Aufsicht erschienen. Die erste erschien ohne griechischen Text, aber mit der Vulgata in der lateinischen Bibel (Genevae) Oliva Rob. Stephani 1556 (ad calcem 1557), fol. (siehe oben). Die vier folgenden geben neue Recognitionen und Bearbeitungen und enthalten außer der Vulgata auch den griechischen Text und sehr beachtenswerthe Anmerkungen. Sie erschienen sämmtlich zu Genf in Folio, die drei ersten 1565, 1582, 1588 (1589) bei H. Stephanus, die letzte 1598 sumpt. haered. Eustath. Vignon. Obgleich Beza's Uebersetzung Lob und Tadel zuließ und auch sehr auseinandergehende Beurtheilungen erfuhr, wurde sie doch nach der erasmischen die gebrauchtetste. Sie wurde über hundert Mal je nach der einen oder andern Ausgabe und Recognition nachgedruckt, s. Masch l. l. I. p. 313 ss. II. 3. p. 578 ss. Die vollständigste und beste Ausgabe (ex collatione exemplarium omnium quam accuratissime emend. et aliquantulum aucta) erschien Cantabrig. 1642. f. — Nach Beza wird der Wittenberger Erasmus Schmid, † 1637, als Uebersetzer des Neuen Testaments genannt, allein die in dessen Opus sacrum posthumum. Norimb. 1658. f. gegebene Uebersetzung hat die Beza's so wesentlich zur Grundlage genommen, daß sie nur als eine sehr verbesserte Beza'sche gelten kann.

Wir kommen sofort zu Ch. Guil. Thalemann (Versio latina evangeliorum Matth., Luc. et Johannis itemque Actuum Ap. ed. a C. Ch. Tittmanno. Berol. 1781, 8.), Godofr. Sigism. Jaspis (Versio lat. epistolarum N. T. et libri visorum Joannis. Perpetua adnot. ill. 2 T. Lips. 1793 — 1797, 8.; ed. II. 1821) und Henr. Godofr. Reichard (Sacri N. T. libri omnes veteri latinitate donati. 2 Part. Lips. 1799, 8.). Alle drei verfolgten den gleichen Zweck, ihr Standpunkt war der Castellio's, nur freier, und Reichard rechtfertigte die Art seiner Arbeit ausführlich in seinem Tractatus grammatico-theol. de adornanda N. T. versione vere lat. Lips. 1796, 8. Sie wollten nicht wörtlich übersetzen, aber auch keine Paraphrase geben, sondern den ursprünglichen Sinn des Originals getreu in gute Latinität umsetzen. Das Resultat konnte nur eine gänzliche Umschmelzung des Originals seyn, die der Lateiner zwar leicht wegliest, aber die Exegese und Paraphrase schlägt doch überall durch, bei aller Freiheit müssen noch Ergänzungen mit gesperrter Schrift nachhelfen

und der Ausdruck ist doch oft genug nicht adäquat. Man fühlt sich in eine Atmosphäre versetzt, die eine andere Luft und andere Gedanken hat. Als Beispiel folge Lukas 11, 2—4. nach Thalemann und Reichard.

Thalemann. Et ille: cum orabitis, in hunc modum facite: Pater noster, universi Domine, sancte colatur tua majestas; ad omnes perveniat tua salus: jussa tua fideliter observentur in coelo pariter ac in terra; necessitates nostras et hodie nobis porrigas: et condona nobis peccata nostra, quemadmodum et nos condonabimus qui nos laeserunt: neque sinas nos inferri periculosis tentationibus; sed eripe nos opportune e malo.

Reichard. Ille igitur: Quum precari Deum volueritis, inquit, hac potissimum formula utemini: „Parens noster, qui in caelo resides, fac, quaeso, ut non minus in terris, quam ibi, divina tua majestas agnoscatur, imperium tuum propagetur, voluntati tuae satisfiat. Necessitates hujus vitae in singulos dies nobis suppedita. Quae in te delinquimus, ita nobis ignosce, uti nos ipsi aliis, quae in nos delinquunt, ignoverimus. Nec sine nos malorum irritamentis succumbere, sed e malo quocunque nos libera."

Jaspis sucht sich näher an die Textesworte anzuschließen. Gal. 1, 1—5. Paulus, Jesu legatus, nec plurium hominum nec certi cujusdam hominis autoritate constitutus, sed per Jesum Christum et Deum Patrem, qui eum e morte in vitam revocavit, omnesque mecum versantes muneris socii coetibus Galatiae omne felicitatis genus a Deo Patre et Domino nostro Jesu Christo adprecantur, qui semet ipsum pro nobis morti obtulit, ut nos ab hujus aetatis impietate liberaret, quae benigna erat Dei ejusdemque Patris voluntas; cui propterea laus in aeternum debetur; utique debetur!

Noch erschienen drei neue Uebersetzungen, die dem griechischen Texte mit einer Auswahl von Varianten beigegeben wurden und vornehmlich der lieben studiosa juventus, natürlich der docta, forthelfen sollten. Mögliche Wörtlichkeit, so daß die Diktion hebraisire, ergab sich hiermit von selbst als Princip, so jedoch, daß das Latein auch nicht geradezu barbarisch sey. Die sehr handliche Ausgabe H. A. Schott's ward mit Recht vielfach gebraucht; sie erschien zuerst Lips. 1805, 8., dann 1811 und wieder 1825, die vierte Auflage 1839 besorgte und überarbeitete zum Theil L. F. O. Baumgarten — Crusius. Die Uebersetzung ist mit großer Sorgfalt gearbeitet und in den folgenden Ausgaben fleißig nachgebessert, sie will zwar möglichst wörtlich seyn, hält sich aber doch in einer gewissen Mitte, zur Verständlichung ist theils das Wörtliche in margine gegeben, theils sind Zusätze oder freiere Uebersetzungen in Klammern zugefügt.

Schließlich traten F. A. Ad. Näbe (Lips. 1831, 8.) und Ad. Göschen (Lips. 1832) als Herausgeber und Uebersetzer des Neuen Testaments in der Weise Schott's auf; ihre Uebersetzungen, die sich sehr an's Wort halten, sind schwache Arbeiten, namentlich zeigt Göschen im Sprachlichen manche Blößen.

Von den Uebersetzern einzelner Theile des Neuen Testaments wurden Thalemann und Jaspis schon besprochen, wir glauben einzig nur noch den strebsamen Faber Stapulensis hervorheben zu sollen, der eine Uebersetzung der Paulinischen Briefe lieferte, die zuerst (Paris. 1512), f. erschien und dann öfter gedruckt wurde. Da die Hülfsmittel gering waren und Faber nur nach griechischen Handschriften arbeiten konnte, ist sie allerdings sehr mangelhaft, aber schon als Zeichen der Zeit verdient sie volle Beachtung.

Die Zeit der lateinischen Bibelübersetzungen ist vorüber, neue würden ein Anachronismus seyn. Blicken wir auf die langen Jahrhunderte zurück, so ist erhebend zu sehen, wie eifrig man bemüht war, auch durch diese Sprache die evangelische Heilslehre in die weitesten Kreise zu verbreiten. Die Uebersetzungen selbst fielen zwar sehr verschieden aus, aber auch nicht gelungene trugen ihre Früchte, und rein wissenschaftlich betrachtet, wurde nach den verschiedenen Uebersetzungsprincipien im Ganzen das geleistet,

was sich leisten ließ, so daß das Geleistete auch in der Zukunft etwaigen Bedürfnissen im Wesentlichen ein Genüge leisten kann. Aufgabe der Gegenwart und Zukunft ist, das schwere Geschäft des Bibelübersetzens in lebenden Sprachen eifrigst zu treiben, denn wenn man auch das schon Geleistete gehörig würdigt, Vollkommeneres kann und muß erstrebt werden, und jede Zeit hat ein Recht auf das heilige Bibelwort in ihrem Gewande. O. F. Fritzsche.

W.

Waffen bei den Hebräern, s. Krieg.

Wagen bei den Hebräern. Wir haben von den Kriegswagen, von denen schon Bd. VIII. S. 88 f. beiläufig die Rede war, zu unterscheiden die Reisewagen für Personen und die Transportwagen. Letztere, die plaustra, *ἅμαξαι* (= *ἅμ᾽ ἄξων*, zweiachsiges Fuhrwerk), heißen vorzugsweise עֲגָלָה, das Rollende, קְרוֹן im Targ. Jon. So 1 Sam. 6, 7 ff. 2 Sam. 6, 3. Am. 2, 13. (zum Einführen des Getraides). Die Transportwagen für das heilige Geräth beim Zuge durch die Wüste heißen עֶגְלֹת צָב LXX. *ἅμαξαι λαμπηνικαὶ* (*λαμπήνη* = *ἀπήνη* = *ἁμ. τετράκυκλος* bei den Griechen, gewöhnlich von Maulthieren gezogen, Od. 6, 57. 72. 9, 241), schwerlich zweiräderige Wagen, wie Eus. Emes. will, sondern nach Aqu., vgl. Onk. Vulg. *ἁμ. σκεπασταὶ*, vehicula camerata, plaustra tecta (Meier, Wurzelw. S. 318 צב von צבב, vergl. ضَبَّ IV. verschließen, das Zusammengebogene, der Verdeck eines Wagens, im Talm. Targ. צִיב, צִיבָא, currus cameratus, carpentum) — also ohne Zweifel bedeckte Transportwagen, welche die israelitischen Stammfürsten, je zwei einen, stifteten für die heiligen Geräthe. Knobel vergleicht דבב schleichen, arabisch ضَبَّ fließen = ein durch sanfte Bewegung sich auszeichnender Wagen. Auch von Dreschwagen steht עֲגָלָה (Jes. 28, 27 f., vgl. Bd. III. S. 505), von Kriegswagen nur poet. Ps. 46, 10. Wo es von Reisewagen steht (1 Mos. 45, 19. 21. 27. 46, 5), bezeichnet es entweder vierräderige, auch für Personen eingerichtete Transportwagen, mit einem Kasten oder auch kleinere, zeltartig bedeckte, mit zwei hohen Rädern versehene, für die ungebahnten Wüstenwege und Sandebenen taugliche, leichte Wägelchen, wie solche bei den Nomaden alter (z. B. nach Herodot bei den Scythen) und neuer Zeit im Brauche sind (s. Ginzrot, Wägen und Fuhrwerke der Alten Bd. I. S. 234 ff.) und auch von den alten Aegyptern im Flachlande gebraucht wurden. Die Kriegswagen, רֶכֶב, häufig als Coll. (1 Mos. 50, 9. 2 Mos. 14, 9. u. ö. Jos. 11, 4. 17, 16. Richt. 1, 19. 4, 3. 5, 28. 1 Sam. 13, 5. 2 Sam. 10, 18. 1 Kön. 1, 5. 20, 1. 22, 31. 2 Kön. 6, 14 f. 9, 21. 2 Chr. 12, 3. u. ö. Ps. 76, 7. Jer. 47, 3. von David auch bei den Israeliten eingeführt 2 Sam. 8, 4., von Salomo in den עָרֵי הָרֶכֶב garnisonirt 1 Kön. 9, 19. 10, 26. 2 Chr. 1, 14. 8, 6. 9, 25) heißen auch מֶרְכָּבָה, entsprechend dem lat. currus, dem griechischen *ἅρμα* (2 Mos. 15, 4. 1 Sam. 8, 11. 2 Sam. 15, 1. 1 Kön. 5, 6. 22, 35. Joel 2, 5. Mich. 5, 10. Nah. 3, 2. Hab. 4, 8. Hagg. 2, 23., vgl. Offenb. 9, 9). Doch wird מֶרְכָּבָה und מֶרְכָּב besonders gebraucht von Reise- und Staatswagen (1 Mos. 41, 43. 46, 29. 3 Mos. 15, 9. 1 Kön. 12, 18. 2 Kön. 5, 21. 9, 27. 10, 15. Jes. 2, 7. 22, 18., vielleicht auch 1 Sam. 8, 11. 2 Sam. 15, 1. Hohesl. 3, 9 f. 6, 11., s. d. Ausl.). Wenn auch der Gebrauch der Reise- und Lastwagen im alten, wie im neuen Morgenland seltener ist, als bei uns, weil die mehr zum Tragen als zum Ziehen geeigneten Kameele, Esel und Maulthiere, jederzeit für jene Länder ein bequemes und passendes Transportmittel für Menschen und Waaren gewesen sind, so scheint doch im Alterthum der Gebrauch derselben auch im Morgenland häufiger gewesen zu seyn, als heut zu Tage (Bd. XV. S. 159), wo selbst in dem durch's ganze Alterthum wagenberühmten Aegypten die Wagen zu den Seltenheiten gehören. Im Neuen Testament begegnet uns nur ein Wagenreisender, der äthiopische Kämmerer, der (Apstg.

8, 28 ff.) auf einem mit Sitzen versehenen Reisewagen, vielleicht einem vierräderigen, bedeckten, nach Art der römischen rhedae (ῥέδαι Offenb. 18, 13., רדון des Targ. Jon.) von Jerusalem nach Hause reist.

Was die Einrichtung der Wagen betrifft, so waren wenigstens die Kriegswagen der Aegypter, Perser, Assyrer, auch der Griechen des heroischen Zeitalters (ὄχεα das Ganze des Streit- und Rennwagens, ἅρματα das zweiräderige Gestell, δίφρος der Wagenkasten; von Reisewagen Od. 3, 481. Il. 24, 322), die esseda der Briten und Gallier (Caes. bell. Gall. 4, 33) nach den vorhandenen Abbildungen (die ägyptischen s. bei Wilkinson cust. and mann. I, 336. 338. 345 f. 354. 357 f. 384) zweiräderig, ohne Sitz, hinten offen (Il. 5, 585), theilweise auch auf der Seite, wo sie oft nur eine nach hinten abwärts geschweifte Lehne haben, hie und da nur für eine Person (zum Theil auf ägyptischen Denkmälern, s. Wilkinson I, 335. 337., wonach sich auf königlichen Streitwagen, um den König auszuzeichnen, nur eine Person, auf Triumphwagen dagegen oft zwei fürstliche Personen außer dem Wagenlenker nebeneinander befinden), gewöhnlich für zwei Personen, nämlich den bellator und auriga (1 Kön. 22, 34. 2 Chron. 18, 33., vgl. Il. 5, 837. 8, 115 ff. 23, 132 u. ö. Virg. Aen. 9, 330 u. ö.). Bei anderen morgenländischen Völkern findet man auf den Wandgemälden in Theben auch drei auf einem Kriegswagen (vergl. das hebräische שָׁלִישׁ, τριστάτης und Jes. 21, 7. 9. רֶכֶב אִישׁ צֶמֶד פָּרָשִׁים, zwei außer dem Wagenlenker siehe dagegen Hitzig zu dieser Stelle, der רו mit Züge, פו mit Rosse übersetzt). Die Kriegswagen waren zwar nicht ganz von Eisen, wie man aus רֶכֶב בַּרְזֶל (Jos. 17, 16 ff. Richt. 1, 19. 4, 3) schließen könnte, aber doch mehr oder weniger stark mit Eisen beschlagen und mit geräumigen Behältern für Bogen, Pfeile und Speere versehen, eine Abtheilung derselben auch, zwar nicht bei den Aegyptern, aber bei anderen morgenländischen Völkern, z. B. den Persern und Medern, und später im syrischen Heere (2 Makk. 13, 2), an den Achsen mit Sicheln versehen, worauf nach Umbreit und andern Auslegern פְּלָדוֹת in Nah. 2, 4 f. zu beziehen ist. Ueber diese currus falcati, ἅρματα δρεπανηφόρα, sowie über die Streitwagen überhaupt, s. Curt. 4, 9. 5. und 12, 6. Xen. Anab. 1, 7. 10. Diod. Sic. 17, 53. und das ausführliche Werk von Ginzrot, Wagen und Fuhrwerke der Alten, München 1817, 2 Bde., 4⁰. Bd. I. S. 327—364. und T. 22 — 25. Schickedanz, de curr. falc. in ant. mil. usit. Serv. 1754. Chr. Schultz, de curr. bell. in or. us. und de civ. curr. 2 Chr. 9, 25. Vit. 1722. Lydius, de re mil. in Ugol. thes. XXVII. p. 260 sqq. J. D. Michael, nov. litt. Gott. 1759, p. 913. G. Fabricy, recherches sur l'époque de l'équit. et de l'us. des chars equ. chez les anc. Par. 1764. Die ältere Literatur bei Fabric. bibl. ant. p. 825 sq. Vierräderige, bedeckte Wagen, fahrende Palankins mit Vorhängen, ἁρμάμαξαι, nahmen wohl nicht nur die persischen Könige mit auf ihre Kriegszüge, sondern solche bequemere Reservewagen zum Sitzen oder Liegen (ὀχήματα ἐνθρόνια und ἐνεύναια bei den Griechen) mochten auch die israelitischen Könige für etwaige Unfälle im Kriege mitgenommen haben, wie wir aus 2 Chron. 35, 23 f. sehen, wo der tödtlich verwundete Josias aus seinem Streitwagen in einen רֶכֶב מִשְׁנֶה gebracht wird. Daß übrigens מֶרְכָּב von einem Wagensitz zu verstehen sey, ist aus den von Gesenius citirten 3 Mos. 15, 9. Hohesl. 3, 10. nicht ersichtlich. An letzterer Stelle ist wohl von einer Sänfte die Rede. Die Kriegswagen wurden, wie die Staatswagen, von Pferden gezogen, weder einspännige Fuhrwerke mit Lanne (Gabeldeichsel), noch vierspännige (quadrigae, zwei Strangpferde neben zwei Deichselpferden), wie bei den Römern, findet man bei den alten Aegyptern und Griechen, bei denen nur etwa ein drittes Pferd, παρήορος, lose angebunden nebenher läuft, sondern nur zweispännige. *). Bei

---

*) Ein Viergespann nur in dem Gleichniß Od. 13, 81. und in zwei kritisch verdächtigen Stellen Il. 8, 185. 11, 699. In einem טיטראבלין, currus cum quatuor mulis läßt Schem. rabb. 43. Jehovah auf den Sinai herabkommen.

kleineren Reisen bediente man sich leichter, zweispänniger und zweiräderiger Wagen, mit Pferden oder Maulthieren bespannt, wobei der Herr selbst lenkte und Diener (Läufer, רָצִים) voran oder hintennach liefen (vgl. 1 Kön. 18, 44 ff.), um beim Aussteigen, Ausspannen behilflich zu seyn, das Pferd zu halten u. s. w. Eigentliche Reisewagen, bequem eingerichtet mit Kasten (*πείρινς*) und Bedeckung, waren dagegen vierräderig, wie die griechischen *ἀπήνη* oder *ἅμαξα*, *καμάρα*, das römische plaustrum (rabb. גוהרקא, plaustrum effectum sicut area, currus cameratus, qua utuntur principes Buxt. lex. p. 398). An Transportwagen wurden vorzugsweise Ochsen angespannt (4 Mos. 7, 3 ff. 1 Sam. 6, 7. 2 Sam. 6, 6. Am. 2, 13., vgl. Il. 24, 782. Her. 1, 31. Luc. d. mort. 6, 2), auch Maulthiere (an den vierräderigen Train- und Wasserwagen des Cyrus, Her. 1, 188) und Esel (Jes. 21, 7. רֶכֶב חֲמוֹר רֶכֶב גָּמָל, wonach Cyrus auch die Kameele in seinem Train als Zugthiere benützt zu haben scheint, wenn nicht die von ihm nach arabischer Sitte versuchsweise eingerichtete Kameelreiterei, wovon Xen. Cyrop. 6, 2. 8. 18. 7, 1. 22. 27., cfr. Her. 7, 86. Diod. 2, 54. 3, 44. berichtet, zu verstehen ist, und unter den רו חו, die mit wilden Eseln bespannten Streitwagen, wie sie nach Her. 7, 86. im Heere des Xerxes als indische Waffengattung sich befanden). Die Trainwagen, עֲגָלוֹת, zusammengestellt, bildeten eine Verschanzung des Kriegslagers, die Wagenburg, daher מַעְגָּל, מַעְגָּלָה genannt 1 Sam. 17, 20. 26, 5. 7. — Die Anspannung ist den Wandgemälden zufolge nicht sehr verschieden von der heute gebräuchlichen, nur daß die Zugriemen oder Stränge entweder ganz fehlen oder bloß auf der inneren Seite sich finden und ein auf das leichte Halssättelchen gelegtes leichtes, ausgeschweiftes Doppeljoch die beiden Zugthiere verbindet. Das Nähere s. bei Wilkins. S. 351 ff. und in den für die griechischen Gespanne klassischen Stellen Il. 5, 722 sq. 24, 206 sq.

Die einzelnen Theile des Wagens betreffend, so waren die Räder אוֹפַנִּים (Jes. 28, 27. Nah. 3, 2. Spr. 20, 26. Etym., s. Meier, Wurzelw. S. 277 f.). oder גַּלְגַּלִּים (Jes. 5, 28. Ezech. 10, 2. 6. 23, 24. 26, 10), ursprünglich wohl Scheibenräder, tympana, die auch später noch an Lastwagen vorkommen; doch kommen schon frühe Räder mit Speichen (חִשֻּׁקִים, *κνῆμαι*, radii, meist rund, an ägyptischen Kriegswagen sechs, bei anderen häufig auch vier, bei den Griechen vier, sechs, acht, zwölf, vgl. Il. 5, 723. ein eilfspeichiges, persisches bei Kerporter, Wilkinson S. 358) und mit Felgen (גַּבִּים, גַּבּוֹת, *ἅψιδες*, *ἀψῖδες*, orbilia) vor, wie wir das aus der Beschreibung der Räder an den Gestühlen oder Räderkästen des salomonischen Tempels sehen, die waren כְּמַעֲשֵׂה אוֹפַן מֶרְכָּבָה 1 Kön. 7, 32 f. Sie drehten in ihrer Nabe (חִשֻּׁרִים, modiolus, orbiculus) sich um eine, an beiden Ende runde, in der Mitte gewöhnlich vierkantige Achse (יָד 1 Kön. a. a. O.), auf welcher der Wagen an seinem hinteren Rand fest aufstand, was sehr zur Leichtigkeit des Fuhrwerks beiträgt (s. Wilkinson S. 343 f.).

Die Deichsel, temo, *ῥυμός*, im Hebräischen nach Talm. Kel. C. 14. עוֹל, unten in der Mitte der Achse befestigt, läuft unter dem darauf ruhenden, gewöhnlich gegitterten oder aus einem mit Stricken, Weiden, Lederwerk durchflochtenen Rahmen bestehenden Wagenboden hin, dann entsprechend der Wölbung des vorderen Wagenrands, sich ein wenig nach oben krümmend, läuft sie in eine gerade, bis zum Nacken der Pferde reichende Deichselstange aus, an welcher die Zugthiere mittelst des Jochs (עוֹל, rechts und links mit einer Beugung für den Nacken eines jeden der beiden Zugthiere, an welche es ebenso, wie an die Deichselstange, mit Stricken oder breiten Lederriemen LXX. *ἱμὰς ζυγοῦ*, עֲבוֹת הָעֲגָלָה, Jes. 5, 18. festgebunden) angespannt werden (אָסַר 1 Mos. 46, 29. 2 Mos. 14, 6. 1 Sam. 6, 7. 1 Kön. 8, 44. 2 Kön. 9, 21. Jer. 46, 4. רָתַם Mich. 1, 13).

Eine interessante Abbildung der Manipulationen der ägyptischen Wagenfabrikanten s. Wilkinson S. 343. 349 f. An den Wagen der ägyptischen Könige waren Speichen, der obere Rand der vorderen Wagenbrüstung (*ἐπιδιφριάς*, *ἄντυξ*), auch die Deichsel

statt mit Eisen mit edlem Metall beschlagen und mit allerlei Zierrathen versehen, ja, mit Edelsteinen ausgelegt. Besonders auch mit kostbarem, vielfarbigem Lederwerk pflegten die Prachtwagen (Wilk. S. 348) zu prangen.

Ueber die Sonnenwagen מַרְכְּבוֹת הַשֶּׁמֶשׁ 2 Kön. 23, 11., s. Bd. XIV. 531. 534. Vgl. außer den angeführten Werken noch Grashof, Fuhrwerke bei Homer und Hesiod. Düsseldorf 1846. Scheffer, de re vehicul. vet. in Graevii thes. V. ib. Pyrrh. Ligor. de vehic. diatr. Panofka, Bilder antiken Lebens 6, 1. E. Gerhard, auserlesene griechische Vasenbilder 79 f. 94 f. 111 f. 136—140. Leyrer.

Wahrhaftigkeit. Als Attribut Gottes kommt diese Bezeichnung in dem zwiefachen Sinne vor, daß 1) den fingirten Göttern, den „Nichtsen" gegenüber, ihm die reale Existenz — wie den todten Götzen gegenüber die Lebendigkeit zukommt, — eine Bedeutung des Wortes „wahrhaftig", die uns hier nicht weiter angeht, und 2) daß der menschlichen Unzuverläßigkeit und Lügenhaftigkeit gegenüber, Alles was Gott redet, Wahrheit ist. Diese ethische Qualität kann Gott nur zukommen, wenn er überhaupt redet; sie setzt also eine Offenbarung voraus; nur wo es Worte Gottes gibt, kann er als der Wahrhaftige erkannt und gepriesen werden. Sie besteht dann darin, daß seine Offenbarung wirklich nichts anderes ist, als das Kundwerden seines Wesens und Willens, das Sichtbarwerden des in ihm Verborgenen, das aber auch in diesem Sichtbarwerden sich selbst gleich bleibt. Nur wo dieses die Voraussetzung ist, ist der Glaube möglich; was der Glaube subjektiv als habitus ist, drückt sich objektiv in dem kategorischen Satze aus: Gott ist wahrhaftig (Joh. 3, 33. *Ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν, ἐσφράγισιν, ὅτι ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν*). Damit wird nicht behauptet, daß Gottes Wahrhaftigkeit fordere, es müsse alles und jedes, was sein Wesen in sich faßt und in seinem Rathe beschlossen ist, auch Inhalt seiner Offenbarung seyn; denn diese muß, wofern sie nicht zwecklos seyn soll, in richtiger Proportion stehen zur Fähigkeit der sie Empfangenden, muß überhaupt bestimmt seyn durch göttliche Pädagogie. Aber nicht mehr durch diese zu rechtfertigen wäre ein Unterschied zwischen geoffenbartem und geheimem Gotteswillen, wie ihn die calvinische Distinktion machen will, um die absolute Erwählung und Verwerfung gegen die entgegenstehenden Schriftstellen zu schützen. Andererseits aber ist für den Begriff göttlicher Wahrhaftigkeit der Offenbarungsbegriff nicht ausschließlich auf die positive, übernatürliche Kundgebung zu beschränken, wie sie die Schrift zum Inhalt, das Christenthum zur geschichtlichen Basis hat. Sondern auch auf den Wegen, auf welchen der menschliche Geist mittelst seiner eigenen, d. h. ihm von Gott als Naturgabe mitgegebenen Kraft, die Fähigkeit und den Trieb hat, Wahrheit zu suchen, darf er das Vertrauen hegen, daß Gott, eben weil er der Wahrhaftige ist, ihn Wahrheit finden lassen wird; die Entdeckungen des Naturforschers, des Astronomen, des Psychologen, des Historikers — sie alle sind Offenbarungen und ruhen darauf, daß Gott wahrhaftig ist, sie alle fordern daher auch Gehorsam und es ist Gewissenssache, sich ihnen zu fügen, daher es ein wissenschaftliches Gewissen gibt. Es kann hiernach Gottes Wahrhaftigkeit auch definirt werden als diejenige seiner Eigenschaften, kraft welcher er will und wirkt, daß Wahrheit für uns sey und von uns erkannt werde. Auf die Pilatusfrage: Was ist Wahrheit? ist die bündigste Antwort: Gott ist wahrhaftig. — Es darf aber nicht übersehen oder geläugnet werden, daß die Combination dieser göttlichen Eigenschaft mit dem christlichen, oder genauer: mit dem kirchlichen Offenbarungsbegriff einer eigenthümlichen Schwierigkeit begegnet. Daß ich, was mir Gott sagt, unbedingt als Wahrheit annehme und mich derselben gehorsam erweise, steht fest; aber da mir Gott auch in seiner Offenbarung nicht in persönlicher Gestalt hörbar, sichtbar, greifbar gegenübersteht, wie ein Mann seinem Sohne, so muß, je mehr es mir Ernst ist um Wahrheit, um so mehr für mich die Vorfrage die seyn: Was hat Gott wirklich gesagt und was nicht? Den Vortheil, welchen die unmittelbaren Empfänger und Träger der Offenbarung genossen haben und worauf sie sich berufen, 1 Joh. 1, 1., genieße ich nicht; ist mir also Gottes Rede nur überliefert, ist sogar diese Ueberlieferung in eine rein menschliche Form

gefaßt, nämlich in ein Buch, dessen einzelne Theile von Menschen geschrieben sind und keineswegs lauter unmittelbare Reden Gottes enthalten, so muß ich über die Identität dieser Literatur mit Gottes Wort erst in's Klare gesetzt seyn, ehe ich jenen mir feststehenden Glauben an Gottes Wahrhaftigkeit auch auf diese Tradition und Schrift anwenden kann. Für das praktische Glaubensbedürfniß der Gemeinde reicht die auf einen strikten Inspirationsbegriff gebaute Theorie, wonach Offenbarung und Bibel sich decken, immerhin aus; aber der Theolog muß wissen, daß die Sammlung und der Abschluß dieser schriftlichen Zeugnisse nicht Sache göttlicher Bestimmung durch speciell hierauf bezügliche Offenbarung gewesen, sondern durch kirchliche Entscheidung zu Stande gekommen ist: diese also kann nicht auch schon als durch den Begriff göttlicher Wahrhaftigkeit gegen jede weitere Untersuchung schlechthin geschützt angesehen werden. Der Frömmigkeit ist es zwar natürlich, daß sie solch eine seit Jahrtausenden praktisch bewährte, dem Herzen einmal theuer und segensreich gewordene Grundlage, auf der sie ruht, nicht wieder in Frage stellen zu lassen geneigt ist; aber je mehr sie ihrer Sache subjektiv gewiß ist, um so weniger kann sie sich dagegen sperren oder es als Antastung des Heiligen verabscheuen, wenn die Wissenschaft es unternimmt, diese Wahrheit auch objektiv in's Klare zu setzen.

Wie aber Gott wahrhaftig ist und als solcher eben im Gange seiner Offenbarung theils durch Erfüllung jeder Verheißung und Drohung, theils durch die Bewährung seines Wortes an eines Jeden Gewissen sich erweist: so nimmt auch unter den Tugenden des Christen, der nach Gott geschaffen ist in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit, der ein *μιμητὴς τοῦ θεοῦ* (Eph. 5, 1) werden soll, die Wahrhaftigkeit einen der ersten Plätze ein. Wie die Lüge des Satans Eigenstes ist (Joh. 8, 44. Lügner und Mörder sind seine zwei Haupttitel, Beides drückt sich auch in seiner Signalisirung als Schlange aus): so schließt auch den Menschen die Lüge unbedingt vom Himmelreich aus (Offenb. 21, 8. 27. 22, 15). Und wenn schon ein rechter Israelit nur derjenige zu heißen verdient, *ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστι* (Joh. 1, 47), so ist es Grundregel für die Jünger Jesu, *ἀκέραιοι* zu seyn, wie die Tauben (Matth. 10, 16), wie von dem Meister selbst als Hauptmerkmal seiner sündlosen Reinheit hervorgehoben wird, daß *οὐχ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ* (1 Petr. 2, 22).

Definiren wir diese Tugend vorerst so, wie sie zunächst in die Erscheinung tritt, daß nämlich Alles, was wir reden, genau wahr ist: so läßt sich dieß subjektiv dadurch näher bestimmen, daß, was wir aussprechen und dem Hörenden als unsere Meinung und Absicht präsentiren, auch wirklich unsere Meinung und Absicht ist. Von dieser Seite nennen wir sie genauer Aufrichtigkeit, noch innerlicher gefaßt: Lauterkeit, zugleich auf's praktische Verhalten überhaupt bezogen: Redlichkeit. Da liegt auch auf dem tiefsten Seelengrunde, wie er vor Gottes Auge bloß liegt, nichts Anderes, als was unser Wort ausspricht, und zwar unzweideutig, für Jeden erkennbar ausspricht. Wenn aber Alles, was ich sage, wahr seyn muß, so folgt daraus nicht, daß ich Alles, was wahr ist, was ich für wahr halte, auch sagen muß; theils die Weisheit (Matth. 7, 6), theils die schonende Liebe, theils das klare Bewußtseyn, daß nicht Jeder an jedem Orte berufen ist, zu reden, lehrt den Christen zur rechten Zeit auch schweigen, selbst wenn er viel zu sagen wüßte (Pred. 3, 7. Sir. 20, 7).

Insoweit ist die Wahrhaftigkeit eine der christlichen Socialpflichten, von dieser Seite, d. h. aus der Nächstenliebe, nimmt auch Paulus das Motiv für dieselbe Eph. 4, 25: *λαλεῖτε ἀλήθειαν, ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ, ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη*. Das paßt freilich genau nur auf den gliedlichen Zusammenhang Derer, deren gemeinsames Haupt Christus ist; allein daß daneben nicht etwa der pfäffische Grundsatz bestehen kann, einem Ketzer (oder einem Nichtchristen) sey man nicht schuldig, Wort zu halten, liegt schon in dem allgemeinen Ausdruck *μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ*. Nicht nur christliche, sondern überhaupt menschliche Gemeinschaft ist nicht möglich, wo nicht dem Worte zu trauen ist; das einzige Mittel, wodurch Geist und Geist können aufeinander

wirken, sich selbst einander mittheilen, ist das Wort, das die geistbegabte Menschenseele vor der Thierseele voraus hat; ist dieses Mittel durch die Lüge unbrauchbar gemacht, so hört das Gemeinschaftsverhältniß auf, jeder ist isolirt und das Wort wird, statt ein Freundschaftsband zu seyn, zur Feindesschlinge, der man aus dem Wege gehen muß. Menschliche Gemeinschaft aber, selbst wo sie noch nicht zur christlichen Brudergemeinschaft erhoben worden, ist Gottes Ordnung, daher hat der Mensch dem Menschen gegenüber ein heiliges Recht darauf, daß er das Wort als Ausdruck und Pfand der Gesinnung hinnehmen und sich auf dasselbe verlassen kann. Jede Lüge ist daher eine Beleidigung, weil sie wie ein schnöder Mißbrauch des Vertrauens, so eine Verletzung jenes Rechtes ist. („Die Lüge behandelt den Belogenen, als wäre dieser nicht gleichberechtigt mit dem Lügner; dieß ist um so unwürdiger, da man Andere nur belügen kann, wenn und soweit man ihnen Glauben zu uns zutraut, als ob zwar sie dem Gesetze der Wahrhaftigkeit unterworfen wären, der Lügner aber willkürlich es verletzen dürfte." Schmid, christliche Sittenlehre, herausgegeben von Heller, S. 733 f.) Es ist in dieser Beziehung ganz richtig, wenn Nitzsch (System der christlichen Lehre §. 172) die Pflicht der Wahrhaftigkeit unter die Rubrik der „Unschuld des christlichen Lebens" stellt und als „Achtung des Gedanken- und Sprachverkehrs" definirt.

Nicht mit Unrecht jedoch haben verschiedene Theologen (wie schon Augustin de mendacio cap. 19, so neuerlich der katholische Moralist Werner, siehe seine Ethik Bd. III. S. 227) darauf hingewiesen, daß es sich mit der Wahrhaftigkeit gleichmäßig verhalte, wie mit der Keuschheit, sie gehören beide zur christlichen ἁγνεία; daß das Erröthen, das bei jedem noch nicht völlig verdorbenen Menschen die Entdeckung einer von ihm ausgesagten Lüge hervorbringe, wesentlich dasselbe sey, das jeder Verletzung der Schamhaftigkeit folge. So achtet selbst die Welt den Lügner für infam. Nach dieser Seite ist die Wahrhaftigkeit nicht bloß Socialpflicht, sondern, wie alles Ehrenhafte, zugleich Selbstpflicht. Worin ist sie aber als solche begründet? Marheineke sagt (theologische Moral, S. 448): der Lügner ist mit sich selbst gespannt und im Widerspruch. Aber erstlich muß dann wieder gefragt werden, warum es Sünde sey, mit sich selbst im Widerspruch zu seyn? — denn daraus, daß dieß ein unbehaglicher, auf die Länge sogar unerträglicher Zustand ist, folgt noch nicht, daß solch ein Widerspruch mit sich unter allen Umständen Sünde ist, und zweitens kann gerade der frechste Lügner mit Recht sagen, er sey mit sich selbst vollkommen einig, er wisse, was er wolle: mundus vult decipi, ergo decipiatur. Das Richtige liegt vielmehr in dem Satze: ein Mann, ein Wort. Ist also sein Wort nicht zuverläßig, so ist er kein Mann, sondern ein Rohr, das der Wind hin- und herweht, keine ethische Persönlichkeit, die als solche auch von anderen ethischen Persönlichkeiten anerkannt werden und mit ihnen Gemeinschaft pflegen kann. Es greift somit hier die Selbstpflicht zurück auf das sociale Verhältniß, wer unwürdig und unfähig ist, an diesem Theil zu haben, wie der Lügner, der ist eben damit ehrlos. Pädagogisch wird namentlich von dieser Seite, vom Gesichtspunkte der Schande aus, gegen die Lüge wirksam operirt werden.

Allein auch dieses zweite Motiv erschöpft den Grund des tiefen Abscheus vor der Lüge noch nicht, den das Christenthum einflößt. Es ist erst die religiöse Lebensanschauung, es ist die Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns, was allein die Versuchung zur Lüge gründlich überwindet. Gott hat den Menschen aufrichtig gemacht, hat ihn — wie einen edlen Stamm — gerade wachsen lassen (Pred. 7, 29); durch die Lüge verkrümmt er sich selbst, macht gemein, was Gott gereinigt hat. Es ist also eine Zerstörung der göttlichen Ebenbildlichkeit, die durch das Lügen bewerkstelligt wird. Genauer stellt sich das religiöse Motiv in Folgendem dar. Mosheim sagt S. L. Bd. VIII. S. 103: „Die Furcht, den allwissenden Gott, diesen Erforscher und Kenner ihrer geheimsten Gedanken und Bewegungen, diesen untrügbaren Zeugen aller ihrer Handlungen durch eine thätige Verläugnung seiner Allwissenheit zu beleidigen, erfüllt den Christen mit einem lebendigen Abscheu gegen alle Arten von Unwahrheit." Und Harleß, Ethik §. 47, a:

„Die Lüge ist ihrem Wesen nach auch da, wo sie nur Versündigung an Menschen scheint und sich im Kreise menschlicher Zustände und Beziehungen bewegt, eine Verläugnung Gottes“ u. s. w. Der Lügner gebärdet sich, als wenn kein Gott wäre, der ihn hört, der das Verborgene an's Licht bringt; er verläugnet den Glauben an Gottes Allwissenheit und Allgegenwart. Wer dagegen weiß, daß Gott Licht ist, und wer eben deßhalb, wie Gott ihm gegenwärtig ist, so auch sich selber immer und überall in Gottes Gegenwart weiß, der kann nicht lügen, nicht Gott zum Zeugen einer Unwahrheit machen; er läßt sich von Gottes Lichtnatur nicht bloß beleuchten, sondern durchleuchten, er wird selber Licht, d. h. durchaus wahr. (Das läßt sich selbst durch die Analogie eines rein menschlichen, socialen Verhältnisses deutlich machen. Wenn A den B in Gegenwart des C belügt, und zwar so, daß C weiß, es sey Lüge, so wird dieser zum Mitschuldigen, oder ist es, gerade weil man ihn dazu macht, die schwerste Beleidigung für ihn.) An diesem Punkt erhellt auch deutlich, daß für den Christen das Bekennen der Wahrheit ohne das Hinzuthun eines Eides durch denselben Beweggrund bestimmt wird, der ihm den Meineid unmöglich macht; es besteht ja in der That der Unterschied zwischen einer eidlich erhärteten und einer einfachen Aussage ohne Eid lediglich darin, daß das Bewußtseyn der Gegenwart Gottes und die Furcht vor ihm im Eide ausdrücklich und in feierlichem Bekenntniß ausgesprochen, ja selbst symbolisch bekräftigt wird, bei der einfachen Aussage dagegen dieses ausdrückliche Aussprechen und Bekennen jenes Bewußtseyns, nicht aber dieses Bewußtseyn selbst wegfällt (siehe die Pastoraltheologie des Unterzeichneten S. 495. Chalybäus, spekulative Ethik, Bd. II. S. 511. Wuttke, Sittenlehre, Bd. II. S. 364 f.); ein Unterschied, dessen richtige Fassung uns ebenso klar erkennen läßt, warum unter Christen der Eid keine principiell berechtigte Stelle haben kann, als warum im Zusammenleben mit der Welt seine Auferlegung und Ableistung nicht nur unvermeidlich, sondern auch für den Christen keine Sünde ist. Würde der Eid als eine Provokation der göttlichen Strafe, die mein eigenes Haupt nach meinem eigenen Ausspruch treffen soll, wofern ich lüge, aufgefaßt, so wäre er gar nichts anderes, als ein roher Fluch, dergleichen man aus dem Munde jedes Fuhrknechts oder Matrosen hören kann. Daß heute noch etliche Theologen, um auch in diesem Stück allem Subjektivismus auszuweichen, diese plebejische Definition geben, macht dieselbe um nichts besser. — Möglicher Weise kann aber einem Individuum im Allgemeinen jenes Gottesbewußtseyn und somit eine gewisse Gottesfurcht noch beiwohnen, aber als Objekt göttlicher Inachtnahme (1 Petri 3, 12. πρόσωπον κυρίου ἐπὶ ποιοῦντας κακά) wird von ihm nur das Thun, das gleichsam materiell in die Erscheinung tretende Werk, nicht aber auch das leichtbeschwingte, schnell verhallende Wort angesehen. Die tiefere religiös-sittliche Erkenntniß dagegen sieht auch im einzelnen Wort eine That, wie Gottes Worte Thaten sind; ja das Wort, vermöge seiner geistigeren Natur als hörbarwerdender Gedanke, als unmittelbarster und adäquatester Ausdruck des Geistes, ist mit dem Geiste gewissermaßen noch inniger, solidarischer verbunden, als der Hände Werk. Daher müssen die Menschen auch Rechenschaft geben von jedem unnützen Worte, das sie geredet haben. — Liegt dem Gesagten zufolge der Schwerpunkt des religiösen Motivs vornehmlich im Hinblick auf das Gericht, so ist es eine ganz sachgemäße Wendung, die Augustin demselben speciell gegeben hat, wenn er de mendacio cap. 19 sagt: Wer einst zum Anschauen der Wahrheit im Himmelreiche gelangen wolle, müsse jetzt schon die Wahrheit lieben und üben und dürfe nicht mendacio corrumpi. Doch liegt darin schon auch ein weiterer Gesichtspunkt.

Wir haben bisher die Wahrhaftigkeit nur als Reden der Wahrheit im Verkehre mit dem Nebenmenschen in's Auge gefaßt, sie aber als solche schon im Zusammenhange mit verschiedenen Pflichtgebieten — Nächstenliebe, Selbstachtung, Gottesfurcht — begründet gefunden. Allein die Sünde hat den Menschen so sehr verderbt und verdreht, daß er sogar sich selber belügt. Das ist entweder ein leichtsinniges Vergessen der Wahrheit, die man sich aus dem Sinne schlägt, der man aus dem Wege geht, weil sie die

fleischliche Ruhe und Sicherheit stört (vgl. Jak. 1, 24), oder redet man sich positive Lügen vor — man spricht in seinem Herzen: es ist kein Gott, keine Ewigkeit u. s. w., oder beredet sich, man sey gerecht, weise, glücklich, während man all das nicht ist und wissen könnte, daß man es nicht ist (so z. B. 12, 19. 1 Joh. 1, 6. 8. 10. 4, 20). Das nennt die Schrift Selbstbetrug, Jak. 1, 22., und wegen der praktischen Consequenzen, die aus ihm fließen, Selbstverführung, 1 Joh. 1, 8. Es ist damit ein Aeußerstes von Thorheit bezeichnet, wenn eine falsche Selbstliebe zur Ungerechtigkeit gegen sich selbst führt. Soll aber der Christ wahr seyn zu allererst gegen sich selber, so setzt das jenen tiefen Respekt vor der Wahrheit, jenen unbedingten Gehorsam gegen sie voraus, der ihm nicht nur nicht erlaubt, etwas Unwahres zu reden, sondern auch etwas ihr Widersprechendes zu denken, sich etwas einzubilden, sich (wie der deutsche Ausdruck bezeichnend sagt) etwas in den Kopf zu setzen, das nicht aus ihr stammt. An diesem Punkte stellt sich auch die Wissenschaft, das Forschen, das Construiren, das Hypothesenmachen und Consequenzenziehen, das Errichten von Systemen unter die Macht des Gewissens; wer nicht zu allererst in seinem Denken der Wahrheit schlechthin, allein und überall die Ehre gibt, der wird als Schriftsteller oder Docent ebenso gewiß ein Lügner, wie etwa als Gesellschafter oder als Advokat oder als politischer Redner. Und nicht bloß die bewußte Unwahrheit, die gelehrte Gleißnerei oder die handwerksmäßige Kathederarbeit, da man mit Faust „herauf, herab, und quer und krumm die Schüler zieht an der Nase herum,“ da man „mit saurem Schweiß sagen muß, was man nicht weiß,“ sondern auch das fromme Irren, in dem sich so gerne die Visionäre, die Sektirer aller Art, wie manche Theosophen und Apokalyptiker festsetzen, die Dreistigkeit, mit welcher eigene Einfälle und verlebte Traditionen als Wahrheit proklamirt werden: das alles sind Dinge, deren sich der Christ mit aller Macht erwehrt, selbst auf die Gefahr hin, daß solche Gnostiker seine ψιλὴ πίστις geringschätzen. Während diese über Transscendentes und Zukünftiges lieber irren wollen, als warten und stille seyn, will dagegen der Christ, weil er wie sein Meister ἀληθής ist (Matth. 22, 16), lieber stille seyn und nichts zu wissen bekennen, als irren; irret nicht, ist ihm eine kategorische Grundregel Jak. 1, 16. Gal. 6, 7; solch ein mit Willen Irrender ist es, von dem 1 Tim. 6, 4. gesagt ist: τετύφωται μηδὲν ἐπιστάμενος. Daher auch Joh. 8, 44. die Juden Kinder des Erzlügners gescholten werden, nicht weil sie vorher irgend eine Lüge gesagt, sondern weil sie die Wahrheit nicht gläubig angenommen hatten. Daß er nicht irrt, wenn er alles Größte und Herrlichste von seinem Herrn und dessen Reiche erwartet, das weiß der Christ, aber er weiß auch, wie oft Diejenigen, die mit Wort Gottes und Schriftglauben den Mund am vollsten nehmen, am allermeisten eigene Spreu unter den Weizen gemischt haben. Hievon aber liegt der tiefste Grund ohne Zweifel darin, daß die Wahrheit, die wir hier nicht in dem engeren, substanziellen Sinne nehmen, wovon in dem Artikel Wahrheit das Nähere zu sagen ist, sondern im allgemeineren, formellen Sinn, doch nichts anderes als die erkannte Wirklichkeit ist, und zwar in ihrem Wesen, in ihrem Zusammenhange, ihrem Anfang und Ende, d. h. so, wie sie vor Gottes Augen offen liegt und von ihm geordnet ist — diese Wahrheit ist ihnen mit nichten das oberste Gesetz, die absolute Macht, sondern das, was ihnen gefällt, was sie selber „wollen“ (wie unsere Großväter im Sinne von „behaupten“ zu sagen pflegten), ist ihnen das Höchste, das Entscheidende. Sobald ich aber von der Wahrheit abweiche, sobald ich in Gedanken oder Worten lüge, so stelle ich damit der göttlich geordneten und gehandhabten Wirklichkeit mit Wissen und Willen eine fingirte, selbstersonnene entgegen, baue der göttlichen Ordnung der Dinge zum Trotz eine selbstgemachte Welt auf, und das ist, auch völlig abgesehen von den heillosen Wirkungen der Lüge auf die menschliche Gemeinschaft und von der dem Nebenmenschen dadurch zugefügten Rechtsverletzung, an sich schon dieselbe egoistische Auflehnung gegen Gott, dieselbe Negirung des von ihm Gesetzten, wie die Thatsünde es durch unmittelbares Eingreifen in die Weltordnung ist. Aus Obigem ist aber auch ersichtlich, wie der Lüge, der Erdichtung gegenüber die Dichtung die Poesie,

in's richtige Verhältniß zu setzen hat. Auch sie stellt der wirklichen Welt eine andere gegenüber; aber wie sich das Ideale vom Fingirten unterscheidet, so faßt die Dichtung das Wirkliche zwar nicht in seiner vereinzelten Erscheinung, als bloßes Daseyn auf, aber was sie damit macht, ist nicht eine Negirung, sondern eine Auffassung von höherem Standpunkt aus, so daß gerade hiedurch das Wahre, der Kern des Wirklichen, der innere Zusammenhang zu Tage tritt, daher man mit Recht sagen kann, die Weltgeschichte sey ein Epos, das Gott gedichtet, und die Wirklichkeit, poetisch aufgefaßt, sey poetischer, als alle Einfälle und Phantasieen der Poeten.

So einfach und klar aber der allgemeine Nachweis ist, daß die Wahrhaftigkeit in allen Formen, selbst bis zum Märtyrerthum, Pflicht des Christen ist, daß, wer einmal in der Wahrheit steht und aus der Wahrheit ist, eine Unwahrheit über die Lippen zu bringen gar nicht vermag: so wenig sind wir der casuistischen Frage enthoben, ob diese Regel wirklich ausnahmslos sey — ob selbst die sogenannte Nothlüge als Sünde prädicirt werden müsse. Was in dieser Richtung die Jesuiten Schändliches gelehrt und geübt haben, lassen wir hier außer Betrachtung; eine historische Darstellung desselben gehört nicht in diesen Artikel, und einer ethischen Untersuchung und Begutachtung ist das Böse, das in solch nackter Häßlichkeit auftritt, wie z. B. in der Lehre von einer reservatio mentalis, gar nicht werth. Auch ist das, was man so leichthin als Nothlüge für erlaubt hält, entweder gar nicht von einer wirklichen Noth erzwungen, sondern nur ein bequemes Mittel, um den unbedeutendsten Verlegenheiten sich zu entziehen, oder würde wenigstens nur ein mäßiger Grad von Muth dazu gehören, um sich ihrer zu enthalten und, was die Wahrhaftigkeit etwa Unangenehmes zur Folge hat, getrost zu ertragen. Ebenso ist die sogenannte Dienstlüge (mendacium officiosum) ein sittliches Unding; gegen die Entschuldigung, daß dieses ein genus mendacii sey, quod nulli obest et alicui prodest (wie wir bei Augustin dieselbe bezeichnet finden, der sie aber verwirft, siehe unten), gilt die Erinnerung, daß bei sittlichen Problemen nicht nach Schaden oder Nutzen für irgend Jemanden, sondern einzig nach Recht und Unrecht zu fragen ist, was Thomas von Aquino II. 2. qu. 90. 4. durch den Satz richtig ausdrückt, daß jede Lüge eine Verkehrung der Ordnung, solche aber niemals auch in der Absicht erlaubt ist, um Schaden oder Fehler eines Anderen zu verhüten. Ueberaus schwach hat Hilarius zu Ps. 14. geurtheilt, wenn er die Stelle Kol. 4, 6. zu Gunsten des Satzes citirt, est necessarium plerumque mendacium et nonnunquam falsitas utilis est, denn, meint er: oportet secundum apostoli doctrinam sermonem nostrum sale esse conditum. Aber auch deutschen Philosophen ist es begegnet, sich in dieser Sache starke Blößen zu geben. Wie macht sich Christian Wolff den Beweis für die Erlaubtheit der Lüge dieser Gattung so sehr leicht, wenn er („Vernünftige Gedanken über der Menschen Thun und Lassen" S. 688) darthut: „Wenn man durch unwahre Worte Niemand schadet, sich aber nutzet, so ist solches keine Lüge, sondern nur eine Verstellung. Derowegen, da wir unser Bestes befördern sollen, so viel an uns ist, so kann solches auch durch verstellte Worte geschehen, wenn sie nur Niemand Schaden bringen." (Ebenso verhalte es sich, wenn man damit Anderen nützen könne.) Daß die Wahrheit ein absoluter Maßstab ist, davon hat der Mann keine Ahnung.

Solcher Laxheit gegenüber, wie auch als Gegensatz zu denjenigen Moralisten, die die Frage als eine nicht zu lösende offen lassen (s. Abälard in der Schrift: Sic et Non, cap. 154, wo freilich Tendenz und Methode des ganzen Buches auf solche Resultatlosigkeit führt; und namentlich Saurin, in dem Abschnitte sur le mensonge in seinen Discours historiques, critiques etc. II, 1728) — flößt uns die strenge und consequente Behauptung schlechthinniger Verwerflichkeit aller und jeder Unwahrheit jedenfalls höhere Achtung ein. Dahin gehört Augustin, der heilige Bernhard, Thomas von Aquino; allein selbst diese können theils nicht umhin, zu gestehen, daß die Sache in concreto, unter den Verwicklungen des praktischen Lebens schwieriger sey, als in abstracto, theils gerathen sie durch die biblischen Beispiele von Unwahrheiten, die fromme

Leute sich erlaubt haben, in Verlegenheit. In erster Beziehung gesteht Augustin in einer zweiten, gegen die schlechten Grundsätze der Priscillianisten gerichteten Schrift contra mendacium cap. 18, daß ihm der Fall, wenn ein Todtkranker durch Mittheilung einer wahren Nachricht möglicher Weise getödtet, durch eine falsche möglicher Weise am Leben erhalten werden könne, sehr zu schaffen mache. Quia homines sumus et inter homines vivimus, saepe me in rebus humanis vincit sensus humanus . . . Moveor his oppositis vehementer, sed mirum, si et sapienter? Und nachdem er sich sofort wieder zur strengeren Behauptung ermannt hat, muß er dennoch abermals gestehen: Sed quia sumus homines, et nos in hujusmodi quaestionibus et contradictionibus plerumque superat aut fatigat sensus humanus, ideo et Paulus 2 Kor. 2, 15. 16. subjecit: Et ad haec quis idoneus est? Von der Dienstlüge gibt er zu: retinet nonnullam benevolentiam. Ebenso kann der heil. Bernhard (lib. de modo bene vivendi c. 31) neben wiederholter Verwerfung aller und jeder Unwahrheit (mit Berufung auf den auch von den anderen Autoren regelmäßig citirten Spruch Weish. 1, 11) doch nicht dem Geständniß ausweichen, es gebe quoddam genus mendacii levioris culpae, und hernach: tamen hoc genus mendacii facile credimus dimitti. Genauer freilich und gründlicher hat dieses credimus dimitti Schmid bestimmt, wenn er (a. a. O. S. 736) zu der kategorischen Forderung ausnahmsloser Wahrhaftigkeit den Beisatz macht: „Die oft schwierigen Conflikte in den durch die Sünde zerrütteten Lebensverhältnissen mögen oft dem Einzelnen in seiner Schwäche zur relativen Entschuldigung dienen, denn sie sind nicht nur ein Beweis, daß es dann an einer christlichen Persönlichkeit fehlt, sondern auch Folge der Gesammtschuld Aller. Aber die Wahrheit wissentlich verläugnen, kann darum doch nicht Sache eines christlichen Karakters seyn." Zu solcher Unterscheidung zwischen Schwäche und Stärke innerhalb der christlichen Sittlichkeit paßt ein weiterer Ausspruch Augustin's (Enarr. in Ps. 5, 7): Multa quidem videntur pro salute aut commodo alicujus, non malitia, sed benignitate mendacia; sed etiam ista non re, sed indole laudantur, quoniam, qui tantum hoc modo mentiuntur, merebuntur aliquando ab omni mendacio liberari. Nam in iis, qui perfecti sunt, nec ista mendacia inveniuntur. — Was aber die Zurechtlegung biblischer Exempel anbelangt, so genügt es, anzuführen, wie Augustin (contra mend. 10) die falsche Aussage des Abraham über die Sarah 1 Mos. 12, 11—13 und den Betrug des Jakob, da er seinen Vater glauben macht, er sey Esau, rein zu waschen sucht. Jener, meint er, habe nur die Wahrheit nicht ganz gesagt; Jakob's Handlung aber sey gar nicht mendacium, sondern ein mysterium; dergleichen locutiones actionesque propheticae seyen nicht an sich selbst nach sittlichem Maßstab zu beurtheilen, sondern ad ea, quae vera sunt intelligenda, referendae.

Uns machen natürlich diese biblischen Vorfälle keinerlei Noth, da wir mit dem Begriff eines Patriarchen keineswegs die Vorstellung der Sündlosigkeit verbinden. Aber die Collision selbst, die auch jene strengen Ethiker vergebens zu umgehen suchen, läßt uns nicht ruhen, bis wir eine wissenschaftlich genügende und praktisch ausreichende Lösung gefunden haben, — die Collision zwischen dem Sittengebot und jenem sensus humanus, dessen sich auch Augustin nicht erwehren kann. Würde dieser letztere, — also was wir modern die Humanität nennen — nur eine Ausnahme in Anspruch nehmen, weil ihm die sittliche Regel zu hart däuchte, so hätten diejenigen vollständig Recht, die, wie Krause („Ueber die Wahrhaftigkeit. Ein Beitrag zur Sittenlehre." Berlin 1844) und ebenso auch Nitzsch (a. a. O.) jede Abweichung von der Wahrheit als Lüge verwerfen. Denn Ausnahmen kennt das Sittengesetz nicht; tritt eine Verwicklung ein, in welcher ein Gebot nicht kann befolgt, d. h. ein Fall, auf welchen es nach christlicher Weisheit nicht kann angewendet werden, so steht hier nicht etwas nur Erlaubtes, sondern etwas selbst wieder Gebotenes, etwas nicht nur dem humanen Gefühl Entsprechendes, sondern etwas positiv Sittliches, der Beobachtung des Gebotes im gegebenen Augenblick im Wege. Es werden herkömmlicher Weise immer zwei Fälle namhaft gemacht, in

welcher die Nothlüge gestattet seyn soll: der oben schon erwähnte, wo es sich um einen Todtkranken handelt, und der andere, daß sich ein unschuldig Verfolgter bei mir versteckt, dessen Aufenthalt ich nun dem mich fragenden Verfolger soll wegläugnen dürfen. Die Auskunft, welche Rothe (in dem Paragraphen von der Collision der Pflichten, Bd. III. S. 70 f.) gefunden — daß nämlich, wenn der Beschützer etwa ein Kriegsmann sey, sich dieser als Mann nicht mit jener Läugnung werde helfen wollen, sondern die Gewalt mit Gewalt abtreiben, sey es aber etwa eine Jungfrau, dieser kein anderes Mittel, als die List zu Gebot stehe, also die Frage sich einzig nach der Individualität entscheide — ist nicht ausreichend, da auch der Soldat es gerathener finden kann, den Feind zu täuschen, als sich in einen Zweikampf einzulassen. Ebensowenig befriedigt der Kanon, den Marheineke (Theologische Moral S. 451) aufstellt, daß es ganz darauf ankomme, ob die Noth nur die eigene sey und das Handeln darin durch Eigennutz bestimmt werde, oder ob die Noth eine fremde und das Motiv die Liebe sey. Letzteres würde ein positives Unrecht noch nicht zum Rechte stempeln, andererseits wird das natürliche Gefühl auch dem, der in eigener Noth sich befindet, jenes Mittel nicht immer als Sünde anrechnen. Ein Beispiel aus Brenz' Leben ist dafür instruktiv. Brenz hat (siehe Hartmann und Jäger, Joh. Brenz, Bd. II. S. 174) Nachricht erhalten, daß er gefangen und dem Kaiser ausgeliefert werden soll. Er macht sich sogleich auf den Weg zur Stadt (Hall) hinaus; unter dem Thore begegnet ihm der kaiserliche Commissär; auf dessen Frage, wohin er wolle? antwortet er rundweg: in die Vorstadt, um einen Kranken zu besuchen. Jener bleibt stehen und lädt ihn auf den andern Mittag zu Tische ein, Brenz erwiedert: So Gott will. Auch von dieser letzteren Antwort kann man nicht sagen, sie sey volle Wahrheit gewesen, denn der Commissär mußte dieselbe als eine, wenn auch bedingte, Zusage aufnehmen, während Brenz es nicht erst auf eine göttliche Weisung ankommen zu lassen, sondern schlechthin wegzubleiben entschlossen war. Aber wenn nun auch Niemand behaupten wird, Brenz hätte müssen auf die Frage: wohin? gestehen: ich will mich aus dem Staube machen, so ist für uns die Frage damit noch nicht erledigt, ob und warum er recht gethan habe, die Wahrheit zu verläugnen. Offenbar muß hier der sittliche Werth des Gutes, das in solchem Collisionsfalle auf dem Spiele steht, verglichen werden mit dem sittlichen Werthe, den das Wort als solches seiner allgemeinen Bedeutung gemäß hat. So hoch wir nämlich — dem oben Gesagten zu Folge — das Wort stellen, weil es der That gleich kommt und selbst That ist, so ist doch andererseits immer seine sittliche Bedeutung zu taxiren mit Beziehung auf den, der es vernimmt und mit Bezug auf dasjenige Gut, das durch das Wort entweder repräsentirt oder in Frage gestellt wird, und das, einmal verloren, vielleicht nie hergestellt werden kann, während die jetzt ausgesprochene Unwahrheit eine künftige, freiwillige Entdeckung des Wahren durchaus nicht ausschließt. Ich habe zu reden, nicht damit überhaupt geredet ist, sondern damit der Hörer etwas daran hat, damit ihm meines Herzens Gesinnung offenbar wird. Wie nun deßwegen die christliche Weisheit nicht bloß erlaubt, sondern schlechthin fordert, daß dem Kinde, dem Geisteskranken, dem Zornmüthigen Vieles nicht gesagt wird, obgleich es wahr ist: so tritt in obigem Falle die Nothwendigkeit ein, daß nicht geschwiegen, sondern geredet wird; hier aber würde, wenn ich den wirklichen Sachverhalt angäbe, dieß für den Gegner nicht sowohl die Offenbarung meines Sinnes und Willens, als vielmehr nur ein Mittel, um seinen widergesetzlichen Willen auszuführen, und zwar würde ich ihm ein Gut preisgeben, das, einmal verrathen, gar nicht mehr restituirt werden könnte; es steht also sowohl der Werth dieses Gutes, als die schwere Sünde, zu der ich aus vermeintem Pflichtbewußtseyn materiell behülflich wäre, der bloß augenblicklichen Täuschung gegenüber, und bei dieser Sachlage kann kein Zweifel seyn, in welche von beiden Wagschalen das weit schwerere Gewicht fällt; es ist unläugbar, daß jedem geistig gesunden, sittlich hellsehenden Menschen sein Gewissen keinen Vorwurf macht, wenn er den Angreifer hintergangen, wohl aber, wenn er den Unschuldigen, sey er es nun selber oder ein anderer, demselben verrathen hat. Steht die Sache so

kritisch, wie in dem angenommenen Falle, so ist es unumwunden als eine Pflicht, nicht aber bloß als erlaubt, zu bezeichnen, daß die Wahrheit momentan verläugnet werde; keines der oben aufgeführten Motive, die uns sonst zur Wahrhaftigkeit verpflichten, trifft hier zu, sondern die Liebe im Bunde mit der Weisheit zwingt zur augenblicklichen Unterdrückung derselben. (Daher auch nicht nur Ethiker, wie de Wette, Schwarz u. A., sondern selbst Harleß an solchem Punkte dasselbe zugeben). Wenn z. B. gesagt ist, eine menschliche Gemeinschaft sey unmöglich, wofern man sich nicht auf des Mannes Wort verlassen könne, so muß ganz von demselben Grundverhältniß aus gesagt werden, jede menschliche Gemeinschaft wird auch dadurch unmöglich, daß ich nicht vor Verrath sicher bin; der Verräther vielmehr ist der thatsächliche Lügner; gerade der Wahrhaftige wird einen Verrath nicht über's Herz bringen. Die absolute Offenheit auch dem Banditen gegenüber stünde, wenn sie sich auch für Gewissenhaftigkeit ausgäbe, doch auf derselben Linie mit der Treue gegen ein gegebenes Versprechen, durch die Herodes zum Mörder des Täufers geworden ist; es besteht wohl der Unterschied, daß sich Herodes durch sein Versprechen selbst in die Klemme gebracht hat; aber immerhin liegt auch in unserem Fall eine Sünde vor, die nicht vollführen zu helfen unsere Pflicht ist. — Den richtigen Punkt hat auch Luther ganz gut herausgefühlt, wenn er zu 1 Mos. 12, 11—13. (Walch Bd. I. S. 1189) sagt: „Dieß ist eine Dienstlüge, nicht allein darum, daß damit eines Anderen Nutzen gedienet wird, der sonst hätte müssen Noth oder Gewalt leiden, sondern daß dadurch dieselbige Sünde verhindert wird. Darum wird sie eine Lüge unrecht genannt, dieweil sie vielmehr eine Tugend und Klugheit ist, damit beide des Teufels Grimm verhindert und eines Anderen Ehre, Leben und Nutzen gedient wird. Darum könnte man sie nennen eine christliche Sorgfältigkeit für die Brüder, oder, wie Paulus redet, einen Eifer der Gottseligkeit." Das ist zwar viel zu allgemein gesprochen, auch paßt der Grundsatz gerade auf die betreffende Bibelstelle schlecht; aber das Richtige ist, daß Luther in solchem Verfahren nicht nur etwas Erlaubtes oder eine bloß läßliche Sünde, sondern etwas Pflichtmäßiges erkennt. — Im Ganzen trifft obige Ausführung zusammen mit denjenigen Erörterungen, in welchen diese nothgedrungene Verläugnung der Wahrheit — die man gar nicht Lüge, also auch nicht Nothlüge nennen sollte — unter die Kategorie der Nothwehr gestellt wird, siehe Chalybäus a. a. O. S. 514; Schopenhauer, der auch die Nicht-Verbindlichkeit eines abgezwungenen Versprechens damit in Parallele setzt, in der Schrift: „Die beiden Grundprobleme der Ethik" S. 222 ff., so auch neuerlich Wuttke, S. L. Bd. II. S. 412.

Uebrigens ist wohl zu beachten, daß, wo irgend die Nothlüge gerechtfertigt werden soll, immer nur die oben angegebenen Fälle als stehendes Paradigma dienen; wenn also nur solche ganz außerordentlich complicirte Situationen genannt werden können, so findet hierauf um so mehr der Satz seine Anwendung: exceptio firmat regulam. Eine Masse sogenannter Nothlügen sammt allen Convenienzlügen und ähnlichen Erzeugnissen sittlicher Schlaffheit und Gedankenlosigkeit fallen von selber weg, weil da keine der vielen Voraussetzungen eintrifft, die dort vorhanden sind. Dagegen dürfen wir ein verwandtes Gebiet nicht unberührt lassen, das der Vorwände. Ist das Vorgewendete einfach fingirt, so fällt es ganz unter dasselbe Urtheil, wie jede Unwahrheit; kein rechtschaffener Mensch wird sich krank melden, wenn ihm nichts fehlt — er wird darin nicht nur eine Lüge sehen, sondern ein Gott-versuchen. So wird auch kein Mann von lauterem Karakter einen Besuch, den er nicht annehmen kann, damit abweisen, daß er sich für abwesend ausgeben läßt. Aber in nicht wenigen Fällen sagt der Vorwand nichts Unwahres, er gibt nur nicht das Hauptmotiv an; er ist sachlich richtig, aber nicht das für mich Entscheidende, während der Andere es dafür hält. Daß hiemit viel Unwahrheit getrieben, viel Betrug gespielt wird, ist gewiß; das christliche Gewissen wird nur dann zu diesem Mittel Ja sagen, wenn 1) der wahre, eigentliche Grund einer sittlich durchaus gerechtfertigten Handlung von dem, dem ich einen Grund angeben muß, gar nicht verstanden und mir die Handlung selbst dadurch unmöglich gemacht würde, oder wenn

2) die schonende Liebe durch unverhohlene Meinungsäußerung den Nächsten zu verletzen, ihm wehe zu thun fürchtet. So ist es z. B. für einen Beamten, der Bedeutendes zu entscheiden hat, gewiß ein Lob, wenn er unparteiische Strenge in der Sache mit Milde in der Form zu verbinden weiß. Aber auch in alledem gibt es eine haarscharfe Gränze, die nur ein im tiefsten Grunde lauterer Karakter einzuhalten im Stande ist. Wer dagegen es leicht nimmt, der Liebe die Wahrheit zu opfern, bei dem wird bald auch die Liebe keine wahre mehr seyn. Palmer.

Wahrheit. Zur Bestimmung dieses biblischen und christlichen Hauptbegriffes ist es nöthig, alles dasjenige vorweg auszuscheiden, was bei genauerer Ausdrucksweise nicht Wahrheit, sondern Wahrhaftigkeit heißen muß, also namentlich alle die biblischen, namentlich im Alten Testament häufigen Aussprüche, in welchen Gott als der Treue, Worthaltende, schlechthin Zuverläßige prädicirt wird — in den Psalmen besonders gerne in der Zusammenstellung חֶסֶד וֶאֱמֶת (Ps. 89, 15. 92, 3. 100, 5. 115, 2. u. sonst.). Einen andern, nicht auf eine Eigenschaft, sondern auf das Wesen gehenden Sinn hat der Satz Jerem. 10, 10. יְהוָֹה אֱלֹהִים אֱמֶת, aber wir werden nicht so weit gehen dürfen, mit Umbreit (praktischer Commentar zu den St.) zu interpretiren: Gott ist die Wahrheit, die die Menschen suchen; wie dieser Gedanke, so viel wir sehen, dem alttestamentlichen Ideenkreise überhaupt noch nicht angehört (auch sagt das Alte Testament nirgends: Gott ist Licht, sondern nur: Licht ist sein Kleid, Ps. 104, 2., Licht wohnt bei ihm, Dan. 2, 22., daher er Alles weiß, oder auch: der Herr ist mein Licht, Ps. 27, 1. Mich. 7, 8., was also nicht Gottes Wesen, sondern nur den Trost und die Freude bezeichnet, die der Fromme an ihm hat): so ist auch in der genannten Jeremiasstelle aus dem Zusammenhange klar ersichtlich, daß das Prädikat Wahrheit dort nur den Gegensatz gegen die fingirten Heidengötter, wie in demselben Vers das Prädikat der Lebendigkeit den Gegensatz gegen die todten Götzen ausdrückt. Auf diese zwei Beziehungen beschränkt sich der alttestamentliche Wahrheitsbegriff — Treue im Gegensatz zur menschlichen Lügenhaftigkeit (4 Mos. 23, 19), und wahrhafte, wirkliche Existenz im Gegensatze zu den heidnischen אֱלִילִים (3 Mos. 19, 4), den Nichtsen. Ebenso haben wir hier nicht diejenigen sittlichen Vorschriften zu berücksichtigen, die für den Sprachverkehr die Wahrheit zur Pflicht machen; alles hierauf Bezügliche fällt wieder unter den Begriff der Wahrhaftigkeit.

Wenn dagegen unter uns von Wahrheit schlechtweg die Rede ist, so denken wir dabei in erster Linie nicht an ein Prädikat Gottes, oder an ein Sittengebot für menschlichen Verkehr, sondern an ein Gut, nach dessen Besitz zu streben der Menschengeist sich absolut getrieben fühlt; genauer: an diejenige Seite des höchsten Gutes, die dem menschlichen Erkenntnißtrieb entspricht. Alles Erkennen setzt das Sich-gegenüberstehen von Objekt und Subjekt, von Seyn und Denken, Seyn und Geist voraus. Reflektirt sich das Seyn im Geiste, wird das Reale durch diese Abspiegelung im Geiste, durch die Aufnahme und freie Verarbeitung in dessen Gebiet, zu einem Idealen, so ist dadurch dem Geiste sein Inhalt, seine Lebensnahrung gegeben; ja, das Erkennen, das Wissen ist für ihn nicht ein Mittel für irgend einen anderweitigen, einen praktischen Zweck, sondern es ist Selbstzweck; jede Erkenntniß hat einen absoluten Werth. Wenn nun jene Spiegelung des Seyns im Geiste (der aber auch als ein Seyendes sich selber Objekt ist) rein und ungetrübt vor sich geht, dann ist die Wahrheit vorhanden; sie ist nichts anderes, als der ungetrübte, ungehemmte Reflex dessen, was ist, in dem erkennenden Geiste; das Reale als idealer, rein empfangener und rein bewahrter Besitz des erkennenden Geistes, der als Geist zugleich die Mannichfaltigkeit des Realen ebenso einheitlich in Gedanken zu verbinden strebt, wie in Gottes Wissen und Schaffen alles Einzelne organisch mit dem Ganzen zusammenhängt. Allein das Erkennen geht nicht mit derselben Naturnothwendigkeit vor sich, wie der Lichtstrahl sich im Spiegel reflektirt. Erstens bedarf es für eine Menge von Objekten erst mannichfacher Vermittelungen, bevor sie dem Geiste zur Erkenntniß sich präsentiren; er muß erst forschen, erst lernen, erst durch

Ketten von Schlüssen oder durch Reihen von Versuchen sich durcharbeiten; je länger der Weg solcher Vermittelungen ist, desto leichter ist statt der Wahrheit das Resultat ein Irrthum. Ja, das Reich des Ueberweltlichen ist dem Menschengeiste verschlossen, so lange es sich nicht durch Offenbarung ihm selber erschließt, Ahnungen mag er haben, aber sie sind und bleiben etwas Subjektives und reichen niemals zur Wahrheit aus. Zweitens aber ist alles Erkennen zugleich Sache des Willens; es hängt nicht bloß das Suchen nach Wahrheit, sondern auch das Auf- und Annehmen derselben vom Willen ab; daher denn die Wahrheit nicht nur ein Gut, eine Gabe, sondern ebenso sehr Gegenstand einer Pflicht, eines Sollens ist. Nicht minder, als das Gebot die Wahrheit zu reden, besteht für den Menschen das Gebot, die Wahrheit zu erkennen, sie, wie immer sie an ihn komme, aufzunehmen, sich mit allem eigenen Meinen ihr unterzuordnen; die Wahrheit fordert Gehorsam. Sich ihr zu verschließen oder sie zu alteriren, ist ein Akt des Eigenwillens, der sich dem Seyenden, das von Gott geordnet ist, entgegensetzt und das Geschöpf eigener Einbildung oder eigenen Gelüstens anmaßlicher Weise geltend machen, der sein eigenes Denken und Meinen über das Wirkliche, d. h. über die realgewordenen Gedanken Gottes setzen will; solcher Eigenwille ist schlechthin Sünde, es ist dasselbe, was Joh. 8, 44. vom Satan prädicirt wird. Freilich tritt gerade auf dem religiösen Gebiete nicht selten der Fall ein, daß man glaubt, Gott dadurch am Besten zu dienen, ihn am Devotesten zu ehren, wenn man es zu seinen Gunsten mit der thatsächlichen Wahrheit nicht allzu genau nimmt, sondern der frommen Phantasie einigen Spielraum läßt, oder wenn man der Wahrheit, wo sie irgend eine fromme Illusion zu zerstören droht, ein tumultuarisches Anathema entgegenschleudert oder auch sachte aus dem Wege geht. Ein Protestant wenigstens sollte darüber unter allen Umständen im Klaren seyn, daß der Name und das Reich des großen Gottes solcher Hülfe nicht bedarf, daß, was er wirklich gethan und geordnet, viel größer und herrlicher ist, als was menschlicher Wahn ihm andichtet, um ihn zu verherrlichen; der Herr, in dessen Munde kein Betrug erfunden worden, bedarf auch keines menschlichen Betrugs, um seinen Thron und seine Auktorität zu behaupten. Wie viele exegetische Künsteleien und dogmatische Spitzfindigkeiten müßten in den theologischen Systemen wegfallen, wenn man der Wahrheit unbedingt die Ehre geben und erkennen wollte, daß Gott und sein Wort wahrlich mehr geehrt wird, wenn nöthigenfalls eine ungelöste Schwierigkeit eingestanden, ein non liquet ausgesprochen, als der frommen Ungeduld zulieb eine gewaltsame Lösung bewerkstelligt wird! „Lieber will ich mit meinem Glauben irren, als gar keinen Glauben haben" — wer so spricht, dem könnte man allenfalls Recht geben, wenn das Dilemma selber richtig wäre; das Evangelium aber läßt solches Dilemma nicht gelten: ihr werdet die Wahrheit erkennen, sagt Christus, und die Wahrheit — also nicht ein möglicher Weise irrender Glaube, wenn er nur Glaube ist — wird euch frei machen. Wie anders hat jener Vater deutscher Mystik, dessen Frömmigkeit über vieles moderne Frommthun emporragt, Meister Eckart, gedacht, wenn er das kühne Wort spricht: „Wahrheit ist so edel, daß, wenn Gott sich von der Wahrheit kehren möchte, ich wollte mich an die Wahrheit haften und Gott lassen" — (Martensen, Meister Eckart, S. 18) eine Alternative, die freilich ebenso wenig eintritt, als die obige. Noch übler aber lautet es, wenn man für irgend welche fromme Meinung geltend macht, daß man sich nun einmal wohl bei derselben befinde, es also eine Grausamkeit wäre, dieselbe zu zerstören. So lesen wir in einer Predigt John Wesleys — übersetzt von W. Nast, Bremen 1850, Bd. I. S. 117 — die das methodistische Dogma von der schon in dieser Welt erreichbaren sündlosen Vollkommenheit behandelt, die Stelle: „Warum seyd ihr so heftig gegen Diejenigen, welche Befreiung von der Sünde hoffen? Habt Geduld mit uns, wenn wir im Irrthum sind; erlaubt uns, unseren Irrthum zu genießen. Seyd nicht ärgerlich über Diejenigen, welche sich im Irrthum glücklich fühlen, sonst ist euere Gemüthsstimmung, möge sie nun Recht haben oder nicht, unbestreitbar sündlich." Könnte man nicht mit demselben heillosen Argumente auch z. B. gegen die Christianisirung eines Natur-

volkes operiren? Auch die Frömmigkeit, auch die Liebe ist nur dann eine christliche, wenn sie sich der Wahrheit freut (1 Kor. 13, 6); auch ein gottbegeisterter Apostel muß bekennen (2 Kor. 13, 8): Wir können nichts wider die Wahrheit, sondern für die Wahrheit.

Allein es entsteht nun die Frage, ob das Christenthum wirklich solch allgemeinen oder formellen Begriff von Wahrheit aufstelle oder zulasse, der — gleichsam als carte blanche — bereit ist, jeden Inhalt, der sich noch ergeben mag, aufzunehmen? Ob es nicht vielmehr einen bestimmten Inhalt als Wahrheit hinstelle, der nicht erst nach einem höheren, allgemeineren Maßstabe zu bemessen, sondern der selbst als der absolute Maßstab anzuerkennen ist, dem also für alle Zeiten und in Ewigkeit nichts widersprechen darf, das Wahrheit seyn will? Und ob es wirklich allem Inhalt, sofern er nur wahr ist, d. h. sofern sich nur das Wirkliche im erkennenden Geiste genau abprägt — gleichsam die Photographie irgend eines Dinges, die der Geist in sich aufnimmt, richtig getroffen ist — denselben Werth zuerkennt, den es der Wahrheit als solcher zuschreibt, daß sie frei macht, daß durch den Gehorsam gegen sie die Seele keusch wird (1 Petri 1, 22)? Die Antwort hierauf wird dann auch zur Entscheidung der Frage dienen, ob es eine sogenannte höhere Wahrheit, als Gegensatz zu einer niederen, geben könne?

1. Einzelne neutestamentliche Stellen ließen sich etwa dahin deuten, daß sie von Wahrheit in jenem allgemeinen Sinne sprächen, wornach die christliche nur ein Theil des allgemein Wahren wäre. Christus sagt: wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme (Joh. 18. 37); das Allgemeinere nun, was hiernach schon vorhanden seyn muß, um das Besondere, d. h. Christi Wort, als Wahrheit zu erkennen, wäre wohl der natürlich-menschliche Wahrheitssinn, dem es nur in der Atmosphäre der Wahrheit wohl ist, der also in ihr daheim, d. h. aus der Wahrheit ist. So könnte auch 1 Joh. 1, 8. der Satz: die Wahrheit ist nicht in uns, heißen sollen: diese eine, geflissentliche Verläugnung der Wahrheit, die unsere eigene Sündhaftigkeit betrifft, ist das sichere Zeichen, daß wir es überhaupt nicht mit der Wahrheit halten, daß sie nicht das in uns waltende Gesetz ist. Allein es müssen doch auch dergleichen Stellen immer aus dem gesammten, zumal dem johanneischen Sprach- und Gedankenkreise erklärt werden, und in diesem ist Wahrheit nicht etwas Formelles, das auf jeden Inhalt paßt, wofern nur Seyn und Denken zusammenstimmt, sondern sie ist etwas Substantielles, das Seyn selber, wie es primitiv in Gott und mit ihm identisch, sofort aber durch seine Selbstoffenbarung in Christus auch den Menschen zugänglich, d. h. nicht nur erkennbar — wie man auch weit Entlegenes noch erkennen kann, sondern erreichbar und zu persönlicher Aneignung dargeboten ist. Der Wahrheitsbegriff ist, vornehmlich bei Johannes, wesentlich identisch mit dem Lebensbegriff, wie Lüge und Tod, nach der aktiven Seite Lüge und Mord (Joh. 8, 44) wesentlich eins sind. Beiden, der *ἀλήθεια* wie der *ζωή* steht der *κόσμος* gegenüber, der darum auch Joh. 14, 17. den heiligen Geist, eben weil er der Geist der Wahrheit ist, schlechthin nicht empfangen kann; jene sind das überweltliche, das göttliche Seyn, das der passiven Nichtigkeit und aktiven Lügenhaftigkeit der Welt gegenüber die Wahrheit, das Wesenhafte, das *ὄντως ὄν* — der Todesherrschaft in der Welt und deren Unseligkeit gegenüber die Seligkeit, das Leben ist. Ebenso: sofern jenes überweltliche, allein wesenhafte Seyn sich in Gedanken und Worte faßt, ist es die Wahrheit; sofern es empfunden, erlebt, praktisch vollzogen wird, ist es das Leben, wiewohl die letztgenannte Beziehung auch mit dem Ausdruck *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* Joh. 3, 21. bezeichnet wird. Sofern nun jenes göttliche Seyn — als das *πλήρωμα τῆς θεότητος* Kol. 2, 9. — in Christus zur Offenbarung gelangt, in ihm menschlich-persönlich geworden ist, um den Menschen zugänglich zu werden, ist er, wie die *ζωή*, so die *ἀλήθεια*, Joh. 14, 6; was ja Niemand mehr von der bloßen Zuverläßigkeit seines Lehrwortes deuten wird. In demselben substantiellen Sinne wird 1 Joh. 5, 6. gesagt, *ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια*; in demselben Sinne wird das Wort Christi Jakob. 1, 18. als der *λόγος ἀληθείας* prädicirt; es regenerirt den Menschen, nicht indem es

ihm ein neues Wissensgebiet aufschließt, sondern indem es ihm ein neues Seyn mittheilt, ihn θείας κοινωνὸν φύσεως macht 2 Petr. 1, 4; in dieser wesentlichen Wahrheit, d. h. in dem allein wahren, darum auch unvergänglichen Seyn, wird der Mensch geheiligt, Joh. 17, 17. Und hiernach sind nun zweifelsohne auch die wenigen Stellen, die eine allgemeinere Deutung zuließen, bestimmter zu fassen. 1 Joh. 1, 8. heißt nun — da ja von solchen die Rede ist, die bereits an Christum gläubig sind — wenn wir unsere Sündhaftigkeit läugnen, so ist die Wahrheit, d. h. nun eben die in Christus offenbar und in uns real gewordene Wahrheit nicht in uns, d. h. wir verrathen damit, daß wir, wenn wir auch zu Christi Lehre, zu christlichem Glauben uns bekennen, dieß doch nicht als Wahrheit in uns haben. Und in dem Ausspruch Jesu Joh. 18, 37. ist die Bezeichnung ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας offenbar synonym mit der Joh. 8, 47. ὁ ὢν ἐκ θεοῦ, wie auch das Zeichen dieser geistigen Herkunft in beiden Stellen dasselbe ist, nämlich das ἀκούειν; den Gegensatz dazu bildet, 1 Joh. 4, 6. ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, οὐκ ἀκούει ἡμῶν. Diese Stellen führen uns aber noch auf einen besonderen Punkt. Nach Joh. 1, 17. ist durch Moses das Gesetz gegeben, durch Christus aber ἐγένετο ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια. Da hier, was durch Christus geworden ist, dem durch Moses Gegebenen entgegengesetzt wird, so versteht es sich, daß der dem Alten Testament geläufige Ausdruck Gnade und Wahrheit hier nicht im alttestamentlichen Sinn, sondern gerade im Gegensatze zum Alten Testament genommen ist; der verdammenden Strenge des Gesetzes gegenüber wird uns in Christus Gnade, und der σκιά alles alttestamentlichen Wesens gegenüber (Hebr. 10, 1) wird uns in ihm die Wahrheit, d. h. die für die Väter noch μέλλοντα ἀγαθά, das Wesenhafte zu Theil, was dort nur vorangedeutet, nur verheißen war. Hiernach wird und existirt also die ἀλήθεια erst durch und seit Christus. Wie kann aber dann gefordert werden, daß man, um Christi Wort auch nur hören, auch nur vernehmen zu können, bereits ἐκ τῆς ἀληθείας seyn müsse? Es ist dieß bekanntlich die Form, in welcher bei Johannes eine Art von Prädestination erscheint, nur daß diese nicht in einem absoluten göttlichen Willen ihren Grund hat, sondern in's Innere des Menschen verlegt wird, indem nach Joh. 3, 20. 21. die Einen die Finsterniß mehr lieben, als das Licht und darum von dem aufgehenden Lichte sich abwenden, während die Anderen auch im Zustande vor der Erlösung die Wahrheit thun, d. h. nach der noch nicht geschenkten, erst mit der Gnade erscheinenden Wahrheit streben, und so weit sie schon auf niederer Erkenntnißstufe Wahrheit finden, ihr auch Gehorsam leisten. Damit eben bekunden sie, daß die Wahrheit ihre geistige Heimat ist, daß sie, auch wenn sie noch nicht darin sind, doch dahin gehören. Auf solch eine schon vor der neutestamentlichen Offenbarung sogar im Heidenthum vorhandene, dem Menschen schon als Menschen zugängliche Wahrheit weist auch Röm. 1, 18. hin, wo der Vorwurf, die Wahrheit durch Ungerechtigkeit zu hemmen, die Gottlosen überhaupt, die unter Gottes Zorn stehende Welt trifft, die also, wenn sie im Stande ist, solches gegen die Wahrheit auszuüben, dieser doch irgendwie muß theilhaftig seyn. Wenn also auch der biblische, namentlich der johanneische Begriff der Wahrheit sich auf das in Christus offenbar gewordene, überweltliche Leben und Wesen beschränkt, das deßwegen die Wahrheit heißt, weil ihm gegenüber alles Andere nur Schein, Eitelkeit, Täuschung ist: so muß sich doch die Fähigkeit eines Menschen für diese Wahrheit daran zeigen, daß er auch schon die noch sparsamen Funken, die noch seltenen Spuren dieser Wahrheit, die der Offenbarung in Christo vorangehen, dankbar aufnimmt und treulich anwendet, daß er überhaupt auch in kleinen Dingen, im Alltagsleben wahr ist und alle Lüge haßt.

2. Und nun erst können wir der Frage näher treten, wie sich die christliche Wahrheit, das, was die Bibel Wahrheit nennt, zu demjenigen verhalte, was wir oben weit Allgemeineres im Wahrheitsbegriffe gefunden haben. Die Bibel kennt — abgesehen von dem Allem, was unter die sittliche Forderung der Wahrhaftigkeit zu subsumiren ist — nur das himmlische Wesen, nur die überweltliche Realität, wie sie in Christi Person, Wort und Geist uns zugänglich ist, als Wahrheit; wir aber haben alle Realität, sofern

sie der Geist durch Erkenntniß sich zum idealen Eigenthum macht, zur Wahrheit gerechnet; die mathematische, die naturwissenschaftliche, die historische Wahrheit ist uns ein hohes, geistiges Gut, das wir um sein selbst willen erstreben; befinden wir uns damit im Widerspruche mit der Schrift?

Im Widerspruche zuverläßig nicht; denn Alles ist euer, dieses apostolische Privilegium gilt sicherlich am unbeschränktesten vom Wissen, und wenn nach der schönen Timotheusstelle alle Creatur Gottes gut und nichts verwerflich ist, was mit Danksagung genossen wird, so ist das gewiß am allerwahrsten von demjenigen rein geistigen Genusse der Creatur, der im Wissen von ihr besteht. Die Schrift läßt sich auf dieses Gebiet nicht selber ein, denn sie hat eine andere Aufgabe; sie soll weder eine Encyklopädie noch ein Compendium alles zu Wissenden seyn, ihr auf ein bestimmtes Gebiet beschränkter Zweck ist 2 Tim. 3, 16. klar ausgesprochen. Aber wenn sie deßhalb auch nicht selbst mit uns die anderen, weiten Gebiete des Wissens, d. h. der Wahrheit, beschreitet: sie läßt doch durch Aussprüche, wie die angeführten, die Thüre zu diesen Gebieten offen; wenn Paulus 1 Kor. 8, 1. der Gnosis nachsagt, daß sie aufblähe, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß es ein Wissen von sehr weitem Umfange gibt, das nicht aufbläht, sondern das bescheiden macht, und wenn er 1 Kor. 2, 2. in der Mitte der Korinther sich nicht dafür gehalten hat, daß er außer Christo dem Gekreuzigten noch Anderes wisse, so ist damit nicht über den Umfang seines Wissens überhaupt, sondern nur über den Gebrauch oder vielmehr Nichtgebrauch etwas gesagt, den er bei seiner apostolischen Berufsthätigkeit davon gemacht — es ist eine *κρύψις*, keine *κένωσις*. Aber auch nicht gleichgültig stehen beide Wahrheitsgebiete, das biblisch-religiöse, und — wenn man es so nennen will — das profan-wissenschaftliche neben einander: sondern einerseits weckt und schärft in hellen, regsamen Geistern die christliche Wahrheit den allgemeinen Wahrheitssinn und Wahrheitstrieb; sie macht gewissenhafter, macht unverdrossener, macht dankbarer und freudiger in allem Forschen, welches auch der Gegenstand seyn mag, denn alle Wahrheit ist ebenso Eins, wie ihr Inhalt, d. h. das Universum unbeschadet der Scheidung zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Welt und Himmelreich, die das Christenthum statuirt, in Gott, dem Schöpfer aller Dinge, Eins ist. Andererseits aber thut das profane Wissen, wofern es nur Wahrheit zum Inhalte hat, auch dem Heiligen erkleckliche Dienste, sowohl positiv, als Propädeutik und durch Darbietung des Apparats — was einst die griechischen Väter besser, als die lateinischen einsahen und was ebenso unseren Reformatoren vollkommen klar war — wie auch negativ, durch Bewahrung vor allerlei Wahn, vor dem nicht immer die Inbrunst der Frömmigkeit, wohl aber ein gründliches, auch profanes Wissen und ein an diesem gebildeter, geschärfter Geist schützt. — Aber wird es trotzdem möglich seyn, die beiden Wahrheitsgebiete friedlich nebeneinander bestehen zu lassen? Soll die biblische, die geoffenbarte Wahrheit der Gefahr preisgegeben werden, daß irgend einmal die profane Wissenschaft etwas als Wahrheit auffinde oder verkündige, wodurch sie in irgend einem Theile verneint wird? Oder soll, um dieser Gefahr vorzubeugen, an irgendwelchen Punkten ein Schlagbaum errichtet werden, über welchen hinaus schon das Fragen und Forschen, in welchem ja schon das Zweifeln sich verräth, schlechthin untersagt wäre? Oder, wenn das zu Zeiten nicht ausführbar wäre, soll nicht desto mehr festgestellt werden, daß wer irgend ein Stück der geoffenbarten Wahrheit einer entgegenstehenden, wissenschaftlichen Lehre oder Ansicht opfert, damit auch aus der Liste der Gläubigen, der Kirchenglieder zu streichen sey? Oder soll auch das Gebiet der profanen Wahrheit so christianisirt werden, daß Alles, was daselbst zu Tage kommt, schließlich mit der Bibelwahrheit gleich lauten muß? Nichts von alle dem, weil die Voraussetzung von alle dem eine falsche ist. Es darf schon niemals vergessen werden, daß das Kundwerden der christlichen Wahrheit primitiv nicht in der Aufstellung und Proklamation von Lehrsätzen, selbst nicht in der Abfassung eines Buches besteht, sondern eine Thatsache ist; eine Thatsache kann, was auch später kommen mag, nicht alterirt, nicht ungeschehen gemacht werden; man kann sie vergessen,

sie falsch deuten, sie entstellen, sie selbst aber bleibt unverrückbar stehen, und was irgend als Wahrheit später entdeckt werden mag, es kann mit einer geschehenen Sache nicht im Widerspruche stehen, d. h. sie nicht vernichten, sondern es kann nur mit unrichtigen Auffassungen derselben in Conflikt gerathen. Da kann es denn freilich vorkommen, daß man eine evident gewordene Wahrheit — das Ergebniß historischer, naturwissenschaftlicher, astronomischer oder anderer Forschungen — darum eben nicht an sich herankommen lassen will, weil sie derjenigen Auffassung jener göttlichen Wahrheit, an die man sich gewöhnt, bei der man sich wohl befunden hat, ungünstig ist; da retirirt man sich hinter die der Gotteswahrheit gebührende, absolute Autorität, die man auch für die einmal angenommene Auffassung derselben ohne Weiteres in Anspruch nimmt, gibt aber damit bloß zu erkennen, daß man nicht gesonnen ist, der Wahrheit unbedingt die Ehre zu geben, ihr auch den frommen Eigenwillen — freilich eine contradictio in adjecto, aber in der Wirklichkeit gar nichts Seltenes — zum Opfer zu bringen. Wer aber von den Fortschritten der Wissenschaften sich bange machen läßt für die Wahrheit des Himmelreichs selber, der muß, so glaubig er zu dogmatischen Sätzen sich verhalten mag, doch zur Wahrheitssubstanz derselben ein schwaches Vertrauen haben.

3. Wäre es aber nicht denkbar, daß im menschlichen Erkenntnißvermögen eine Differenz stattfinde von der Art, daß ein höheres Organ eine Wahrheit erkennen könnte, die einem niederen verborgen bleibt, und daß umgekehrt den niederen Organen Solches als Wahrheit sich darstellte, worin die höheren vielmehr eine Täuschung sehen? Daß also z. B. die Wissenschaft wohl etwas als Wahrheit beweisen könnte, es wäre das aber nur eben für das niedere Erkennen, während dem höheren Erkennen, dem des Glaubens, gerade das Gegentheil sich als Wahrheit darstellte? Es ist bekanntlich (insbesondere durch Joh. Friedr. von Meyer) der Terminus „höhere Wahrheit" üblich geworden, die „keinen anderen Gegenstand hat, als die Geheimnisse Gottes in Christo, und sich nur Denen erschließt, welche Kopf, Herz, Willen und Gewissen den tiefen, stillen Einwirkungen des heiligen Geistes in liebender Glaubensinnigkeit öffnen, und statt die breite Straße der rein menschlichen Logik, Spekulation und Moral zu wandeln, den schmalen Pfad der Gottseligkeit betreten, den nur Wenige finden" (s. Dr. Joh. Friedr. von Meyer's Blätter für höhere Wahrheit, Auswahl in 2 Bänden, Stuttgart 1853. Band I. Einleitung S. 28). Ob dieser Begriff mehr im Sinne der Theosophie oder mehr orthodox gefaßt wird, immer ist der Sinn der, daß zu jenen, dem christlichen Offenbarungsgebiet angehörigen Dingen, um sie zu erkennen, die natürlich-menschlichen Kräfte des Erkennens nicht hinreichen, daß also die höhere Wahrheit von der niederen sowohl durch ihren Gegenstand, als durch das für sie erforderliche Organ wesentlich sich unterscheide. Würde sich also das für die höhere Wahrheit nicht geweihte Auge dieser zuwenden, der gemeine Verstand über sie urtheilen, so müßte er zu falschem Resultate kommen, während ihm in seinem Gebiete sein Recht und seine Wahrheit in allweg gelassen wird. Diese Unterscheidung ist an sich vollkommen richtig; ein Zugeständniß derselben von der entgegengesetzten Seite, das freilich zugleich eine Verwerfung seyn soll, liegt in der Aeußerung Goethe's gegen Lavater: er, Goethe, sey auch aus der Wahrheit, aber aus der Wahrheit der fünf Sinne. Aber vorerst eignet diese Distinktion zwischen höherem und niederem Erkennen, zwischen dem, wozu es besonderer Gabe oder Bildung bedarf, und zwischen dem, was Hans und Kunz ebenso gut wissen können, gar nicht ausschließlich dem religiösen Gebiete. Wer alles Schönheitssinnes baar, oder wer ein purer Verstandesmensch ist, dem wird man die Berechtigung zum Urtheil über ästhetische Dinge rund absprechen; umgekehrt, wer Alles sofort mit der Wärme des Gemüths oder mit dem Feuer der Phantasie ergreift, dem wird man keine Aufgabe zu lösen anvertrauen, die juristischen Verstand fordert. Welches ist nun für jene höhere Wahrheit das Organ, wenn die dem weltlichen Wissen dienstbaren Erkenntnißwerkzeuge für sie nicht ausreichen sollen? Eine leichte Antwort hierauf ist die, es sey der heilige Geist, den man haben müsse, um die Gotteswahrheit zu vernehmen, während für alle profane

Erkenntniß der Menschengeist genüge. Wohl, aber der heilige Geist ist kein menschliches Erkenntnißorgan, sondern eine göttliche Potenz, die auf das menschliche Erkenntnißorgan und in diesem wirkt, und zwar, wie überhaupt der heilige Geist nichts ächt menschliches von sich abstößt, sondern liebend in dasselbe eingeht und es in seinen Dienst verwendet, so gibt es auch kein dem Menschen angeborenes Erkenntnißvermögen, das der heilige Geist nicht nur durch seine reinigende und erleuchtende Kraft für die höhere Wahrheit brauchbar und thätig machte; die Ideen erzeugende Vernunft, der calculirende, abstrahirende und combinirende Verstand, das Gedächtniß, die Phantasie, das die Wahrheit unmittelbar empfindende Gefühl, — sie alle können und sollen in den Dienst des heiligen Geistes treten und werden in diesem Dienste zur höheren Wahrheit führen; selbst die Anschauungskraft der Sinne ist nicht ausgeschlossen; ein Auge z. B., das im Dienste der Liebe steht, sieht auch an sichtbaren Gegenständen, an Personen und Sachen, Vieles, was jedem Anderen unsichtbar bleibt. So setzt also auch die höhere Wahrheit, um von Menschen erkannt zu werden, keine anderen, als nur eben diese menschlichen Organe und die Empfänglichkeit derselben für die Einwirkung des Gottesgeistes bei ihm voraus; das heißt: wenn sie nicht erkannt wird, so ist nicht der Mangel eines specifisch dafür vorhandenen Organs daran Schuld, sondern es ist der Wille des Menschen, der sich weigert, sich den übersinnlichen Dingen zuzuwenden und sich von dem an ihm arbeitenden Geiste Gottes in Zucht nehmen zu lassen. Die Fähigkeit dazu liegt in jedem Menschen; wenn zum Vernehmen des Himmlischen ein besonderes Vermögen, etwa die Fähigkeit, Visionen zu haben, postulirt werden wollte, so ist dem entgegenzuhalten, daß, wo solche Zustände zu wirklicher Wahrheitserkenntniß gedient haben, sie immer auf Seiten des Menschen nur auf einer Steigerung und Concentrirung jener natürlichen Seelenkräfte beruhten, die einer besonderen, providentiellen Absicht und Führung Gottes entsprach, während außerdem und in den meisten Fällen solche Zustände vielmehr krankhafter Art sind, daher auch die Ausbeute an Wahrheit, die wir allen Visionären zusammengenommen verdanken, eine nicht nur quantitativ sehr geringe, sondern auch qualitativ höchst unbedeutende ist. Dergleichen Dingen gegenüber sind auch wir „aus der Wahrheit der fünf Sinne"; sie geben uns Wahrheit, nur sind sie nicht das Organ für die ganze Wahrheit, wie auch Goethe denn doch Eins und Anderes gewußt und ausgesprochen hat, was nicht aus der Wahrheit der fünf Sinne war. — Der Herr preist seinen himmlischen Vater, daß er die Wahrheit des Himmelreichs den Unmündigen geoffenbart habe; solche Unmündigen sind aber die Geisterseher so wenig, als die Freigeister. Jene Bedeutung des Willens für die Wahrheitserkenntniß beschränkt sich zwar auch nicht auf das religiöse Gebiet, — es gilt von aller Wahrheit schlechthin, daß nur, wer aus der Wahrheit ist, ihre Stimme hört; dort aber allerdings greift diese Bedeutung am weitesten, erstens weil die religiöse Wahrheit nicht wie die mathematische, die naturwissenschaftliche, beziehungsweise auch die historische, sich durch die Evidenz des Augenscheins mit zwingender Gewalt auch dem Widerstrebenden aufdringt, und zweitens, weil ein egoistischer Wille in der christlichen Wahrheit seine principielle Feindin und Besiegerin erkennt, also, so lange er egoistisch bleibt, mit allen Mitteln gegen sie reagirt. Jenes Verhältniß des Willens zur religiösen Wahrheit, als dem Inbegriff eines geoffenbarten, an sich überweltlichen Inhalts, wird dadurch ausgedrückt, daß das Auf- und Annehmen derselben nicht als Schauen, Verstehen, Wissen, sondern als Glaube definirt wird, auf dessen Grund es erst zu einem Wissen, einem immer gründlicheren Verstehen und einem endlichen Schauen kommt. (Vergl. über diesen Gegenstand: Köstlin, der Glaube, sein Wesen u. s. w. Gotha, bei Besser, 1859, S. 86—168 „die Glaubenserkenntniß.") Aus demselben Grunde aber, weil objektiv der Wahrheitsinhalt ein übersinnlicher, ein göttlicher, subjektiv aber der Wille nicht nur bei seiner Aufnahme wesentlich betheiligt ist, sondern von dieser Wahrheit afficirt, durchdrungen, geheiligt wird, ist das entsprechende Wissen, auch wenn es in wissenschaftliche Form gebracht ist, doch noch mehr als Wissenschaft, — es ist Weisheit.

Damit ist allerdings der Gotteswahrheit ein höherer Werth beigelegt, als jedem anderweitigen, ob auch durchaus wahren Erkennen, und zwar aus dem Grunde, weil das höchste Gut ein überweltliches, weil, wie oben bemerkt, diese ἀλήθεια Eins ist mit der ζωή. Andere Wahrheit, wie sie der Gegenstand des mannigfachsten wissenschaftlichen Strebens und ἐκ μέρους (1 Kor. 13, 9) auch schon das Besitzthum unserer verschiedenen Wissenschaften bildet, kann einem Menschen möglicher Weise unbekannt bleiben, ohne daß er darum von jener höchsten Wahrheit ausgeschlossen wäre, mit welcher das ewige Leben in ihn eingeht; umgekehrt kann ein Mensch in jenen Wissensgebieten zu Hause seyn, während ihm diejenige Wahrheit verschlossen ist, in welcher allein der Schlüssel zum ewigen Leben und damit der allein ausreichende, den ganzen Menschen selig machende Trost gegeben ist. Aber daran ist nicht eine innere Geschiedenheit, ein Widerspruch zwischen beiden Wahrheitsgebieten Schuld, denn wie nur Ein Gott ist, so ist auch die Wahrheit Eine, und es ist derselbe Geist Gottes, der nicht nur in ein oder das andere Wahrheitsgebiet, sondern in alle, in die ganze Wahrheit leitet, wie der λόγος nach Joh. 1, 9. das Licht ist, das alle Menschen erleuchtet. Der Geist Gottes wirkt zwar anders in der Natur, anders im allgemeinen Menschengeiste, anders als Kindesgeist im Wiedergeborenen; aber substantiell ist er, wo er überhaupt wirkt, überall derselbe, und wenn die moderne Ueberweisheit als Quelle profaner, wissenschaftlicher Erkenntniß einen andern Geist, Naturgeist oder Erdgeist oder wie sonst benannt, statuiren möchte, so ist das eine Aufwärmung des gnostischen Demiurg, die Alles eher als christlich fromm genannt zu werden verdient. Keiner Art von Wahrheit ist der heilige Geist fremd; bleibt ein Mensch nur bei der niederen Wahrheit, d. h. bei der Erkenntniß des Zeitlichen stehen, so ist daran bloß der Eigenwille schuld, der sich entweder aus Abneigung gegen alles Transscendente, das unbedingte Selbstverläugnung fordert, von der höheren Wahrheit abwendet, oder der wenigstens an der die irdischen Realitäten betreffenden Wahrheit vollständige Genüge zu haben wähnt. Damit aber verräth er, daß ihm nicht die Wahrheit selbst das höchste Gut und oberste Gesetz ist, denn alles andere Wissen bleibt auf die letzten, höchsten und tiefsten Fragen die Antwort schuldig, und nicht das Denken und Wissen, sondern nur die Denkfaulheit und das dünkelhafte Halbwissen bleibt auf dem Wege der Wahrheitserkenntniß, wie ein störrisches Pferd, das nicht mehr vom Flecke will, da stehen, wo die offenen Pforten der Offenbarung zum Weiterschreiten, zum Vordringen bis zu dem Grund aller Dinge, bis zu den Tiefen der Gottheit einladen.

4. Durch die obige Auseinandersetzung ist der christliche Wahrheitsbegriff auch der Meinung gegenüber festgestellt, daß Wahrheit für den Menschen überhaupt immer nur in Bruchstücken, die volle Wahrheit mithin niemals zu erlangen sey. Diese Ansicht kann als purer Scepticismus, als Verzweiflung an aller Wahrheitserkenntniß auftreten — wie in der Pilatusfrage: Was ist Wahrheit? Oder sagt man mit Lessing's berühmtem Ausspruche, das Interesse der Forschung liege nicht in dem, was man als Wahrheit erringe, sondern nur im Streben darnach, in der Arbeit des Ringens; Gott allein habe das Vorrecht, die Wahrheit zu besitzen, den Menschen würde ihr Besitz träge und stolz machen (s. C. Schwarz, Lessing als Theolog, Halle 1854, S. 7). Welchen Werth eine Arbeit haben soll, durch die Nichts zu Stande gebracht wird, ein Forschen, von dem man zum Voraus weiß, sein Resultat ist immer nur Irrthum, das wird wohl schwer zu sagen seyn. Annehmbarer wäre noch die Hegel'sche Idee, daß die Wahrheit zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene sey; sie ist insoweit sogar richtig, als nicht nur der verschiedene Bildungsstand der Zeiten, sondern die große Verschiedenheit individueller Befähigung die Wirkung hat, daß dem Einen etwas als unzweifelhafte Wahrheit vor der Seele steht, auf die er leben und sterben kann, woran der Andere noch mehr oder weniger Falsches zu sehen ebenso klar überzeugt ist. Es ist in dieser Beziehung vornehmlich die Anlage zur Intuition und die Anlage zur Kritik, die einander gegenüberstehen, und die bei gleich reinem Wahrheitsverlangen, bei gleicher Redlichkeit doch die entgegengesetztesten Behauptungen über das, was wahr sey und was nicht, zur Folge

haben. Allein alles dieß sind doch nur subjektive Differenzen; die Wahrheitssubstanz ist nur Eine, sich selbst gleiche, und sie zu erkennen, dazu ist Jeder berufen, weil er ein Mensch ist. Was aber zwischen dem Theosophen und dem Kritiker, zwischen dem Apokalyptiker und dem Historiker, zwischen dem, der die Wahrheit durch inneres Schauen, und zwischen dem, der sie durch dialektische Vermittlung gewinnt, in dieser Welt unausgeglichen bleibt, dessen Ausgleichung heißt uns das Christenthum von der Ewigkeit hoffen, wo (1 Kor. 13, 11) die Dogmatiker in ihren Positionen ebenso sehr kindische Vorstellungsformen werden erkennen müssen, wie die Kritiker in ihren Negationen. Derjenige aber, der zur vollen Wahrheit gelangen wird, ist nicht der eitle Mensch, der, sey es als Gelehrter, sey es als Seher und Prophet, jetzt schon Alles zu wissen meint, sondern nur wer mit reiner Seele die Wahrheit sucht und Denjenigen liebt, der die Wahrheit selber ist. Palmer.

Wahrsager. Die Wahrsagerkünste und Orakel verdanken ihr Entstehen dem natürlichen Wunsche des Menschen, das kommende Geschick kennen zu lernen oder in zweifelhaften Fällen das Beste zu erfahren. Diese Neigung gründet sich theils auf eine intellektuelle und sittliche Trägheit des Menschen, welche sich tiefere Ueberlegung ersparen will, theils auf die Meinung, daß das göttliche Walten abgelauscht oder beeinflußt werden könne, daß es aber regellos und willkürlich den Menschen treffe. Das letztere Moment, welches den Gottesbegriff wesentlich unter dem Gesichtspunkte und nach der Analogie einer (unberechenbaren oder, anthropomorphistisch übersetzt, launischen) Naturmacht vorstellt, begründet die innige Verbindung des ganzen Orakelwesens mit der Naturreligion. Das zeigt sich recht deutlich bei den Griechen, wo die Mantik nur durch die Auktorität uralter Bräuche sich in der mehr ethisirten Schicht der religiösen Anschauung zu erhalten vermag. (Daher geht das Orakel von Gäa, der Urprophetin, durch Vermittelung von Themis und Phöbe auf Apollo-Helios über.) Vgl. Schömann, griechische Alterthümer 1859, Bd. II. S. 277 ff. Darum war auch der rechte Sitz der Wahrsager, Zauberer, Beschwörer in Babylonien und Syrien. — Da der Haufe des israelitischen Volks Vieles von diesen allgemein semitischen Vorstellungen aufnahm und fortpflanzte, so fanden sich auch bei ihm zu allen Zeiten dergleichen Wahrsager. Das mosaische Gesetz verbietet dieses mantische Beschwören und Wahrsagen auf's Strengste, setzt es mit vollem Rechte der direkten Abgötterei gleich und bedroht die Thäter mit Ausrottung und Steinigung. 3 Mos. 19, 26. 31. 20, 6. 27. 4 Mos. 18, 10 ff. Jerem. 27, 9. (Jene Stellen finden sich in Gesetzesabschnitten, welche populäre Zusammenfassungen von wichtigen Hauptgeboten enthalten. Die letzteren Stellen geben dagegen die Arten dieser Betrüger am Vollständigsten an). Der tiefere Grund dieses strengen Verbotes lag nicht sowohl in dem sachlichen Zusammenhange dieser Mantik mit dem Naturculte, noch auch in dem bloßen Monotheismus der Jehovahreligion als solchem, sondern vielmehr darin, daß der leitende, göttliche Zweck Jehovah's bei der geschichtlichen Führung Israels klar geoffenbaret vorlag, und jeder Israelit sein gesammtes Ergehen im Einzelnen, als ein diesem höchsten, allgemeinen Zwecke schlechthin untergeordnetes, anerkennen und glauben sollte. Weil aber diese Offenbarung noch keine vollkommene war, erhielt selbst auf theokratischem Boden jene natürliche Neigung, auch im Einzelnen und in konkreten Fällen nicht nur die nothwendige, noch unerkannte Pflicht, sondern auch das kommende Geschick zu erfahren, einen gewissen Raum. Man gebrauchte dazu hie und da den hohepriesterlichen Amtsschmuck auf dem Choschen (s. den Artikel Urim, Band XVI.). Aber auch ältere Propheten übten eine dem Vorhersagen oder Wahrsagen ähnliche Thätigkeit aus, selbst in rein privaten und äußerlichen Dingen. So war der „Seher" Samuel als solcher berühmt und wies dergleichen Anfragen, wie die über die Eselinnen des Kis, nicht zurück, vgl. 1 Sam. 9, 6. 9. 20. Und der Volksglaube betrachtete auch später diese Fähigkeit als das Eigenthümliche der Propheten, so von Micha, dem Sohne Jemlah's 1 Kön. 22, 5—8., von Elisa 2 Kön. 6, 12., daher kann auch die geistige Uebermacht hervorgehoben werden, welche die theokratischen Seher

über die heidnischen und über alle Pseudopropheten ausübten. Das tritt bereits in der Geschichte Joseph's hervor 1 Mos. 41, 24. 25 ff., noch stärker bei Daniel Kap. 2, im Allgemeinen bei Ezech. 14, 14 ff. Denn das Gebiet der ersteren berührte sich mit dem der letzteren, besonders wo es die Entscheidung zu politischen Thaten galt. Vergl. die Bemerkungen Hävernick's in seinem Commentar zu Ezechiel S. 345. — Abgöttische Regenten beförderten wohl die untheokratische Wahrsagerei, wie z. B. Manasse 2 Kön. 21, 6.; aber nur die streng theokratischen Fürsten, wie Josia, vermochten sie auszurotten 2 Kön. 23, 24. In jener Stelle (wie auch 4 Mos. 18, 10 ff.) tritt die ganze heidnische Mantik in eine enge Verbindung mit dem Cultus von Baal und Astarte, ohne daß dieselbe jedoch bei den Beschwörungen selbst sich einen Ausdruck gegeben haben mag. Der specifische Unterschied von allem theokratischen Vorhersagen lag mithin weder in dem Gegensatze des privaten und öffentlichen, noch in dem des eudämonistischen und theokratisch segensreichen, noch in dem der Lüge und Wahrheit, sondern wohl nur — abgesehen von der **inneren** Aechtheit und Wahrheit des rein theokratischen Seherthums — in der Anwendung künstlicher, abergläubischer Mittel, besonders in der Citation der Todten. Denn Saul hört bei der Wahrsagerin von Ghên Dôr theokratisch Bedeutsames, das wirklich eintraf.

Fragen wir nun aber nach den Manipulationen dieser Wahrsager, so hören wir leider wenig Bestimmtes, sobald wir uns auf **Israel** beschränken und nicht, wie gewöhnlich geschieht, die ausländische Mantik gleich mit hineinziehen. Die mannichfachen Benennungen der ungesetzlichen Mantik geben nur dürftige Fingerweise. Das umfassendste Zeitwort ist wohl קָסַם. Irriger Weise hat Gesenius (thesaur. p. 1226) dasselbe auf die arabische Sitte des Loosens mit Pfeilen (**Belomantie**) beziehen wollen, nur gestützt auf Ezech. 21, 26., wo קסם zwar ausdrücklich den allgemeinen Begriff bezeichnet, dem sich die verschiedenen Formen der Divination, die dort genannt sind, unterordnen, aber unter diesen sey „das Schütteln der Pfeile" **zuerst** genannt. Ist diese Deduktion an sich sehr wenig stringent, so wird sie theils durch die Objekte כזב, שׁוא u. andere, welche קסם beigefügt werden, theils durch die gute Bedeutung von קֶסֶם Sprüchw. 16, 10. überaus unwahrscheinlich. Vielmehr ist mit Ewald (Prophet. 1, 16) die Grundbedeutung scheiden, **entscheiden**, wie arabisch قَسَمَ, verwandt mit כזם, גזם, קצה und ähnlichen Verbindungen. Die neutrale Grundbedeutung nahm dann im Gebrauche überwiegend den technischen Sinn des von heidnischen Wahrsagern ausgehenden Entscheidens, Bestimmens an. („Fest aussprechen" liegt nicht im Worte, wie Jul. Fürst, Handwörterbuch der hebräischen Sprache Bd. II. S. 322 will.) קסם wird häufig mit קֶסֶם, קְסָמִים verbunden: einen Entscheid geben; einmal heißt קֶסֶם (obgleich nicht gewiß, da der Talmud Omen wiedergibt, Andere an Zaubergeräthe denken) der **Lohn** des Wahrsagers. — Andere Ausdrücke sind נִחֵשׁ, כִּשֵּׁף, עוֹנֵן. Alle drei beziehen sich auf das leise **Flüstern**, welches die Form der Götterstimme war und das daher von den Wahrsagern nachgeahmt wurde. Die Pielische Form deutet auf den Begriff des **Technischen** hin, der sich an die iterative Bedeutung des Piel anlehnt, nicht, wie Manche meinen, auf dies Moment der Steigerung. Den Ausdruck נִחֵשׁ darf man nicht mit נָחָשׁ Schlange combiniren und an ein Schlangenorakel denken, die *ὀφιομαντεία* (wie **Winer**, bibl. Realwörterb. II, 673 thut); denn **keine** Stelle, in der es sich findet, spricht dafür und 1 Mos. 44, 5. (von der ägyptischen Sitte, aus dem **Becher** zu wahrsagen) deutlich dagegen. Die Schlange selbst hat von dem leisen Rascheln ihren Namen. Ebenso ist die Uebersetzung der LXX. *οἰωνίζεσθαι* (daher Luther meist: auf Vogelgeschrei achten) zu verwerfen: denn wie sich das augurium in Israel nicht nachweisen läßt (da Jos. Ant. 19, 18, 2. höchstens für ganz späte Zeiten Wahrheit hat), so findet es im Worte selbst keinen Halt; auch müssen es die LXX. selbst allgemeiner gefaßt haben, da sie es auch 1 Mos. 44, 5. setzen, wo, wie gesagt, der Zusammenhang jeden Gedanken von Wahrsagung durch Vogelflug ausschließt. — Das sehr controverse עֹנֵן

(s. Gesen. thes. p. 1053) steht fast nur mit wahrsagerischen Verben zusammen, siehe besonders Jerem. 27, 9., und geht daher schwerlich auf Zauberei. Dadurch fallen die Bedeutungen fort, 1) mit bösem Blicke verhexen, von عَانَ, 2) Wolken zusammenziehen, Regen machen von עָנֵן, 3) eine Erscheinung hervorrufen, von غَنَّ apparuit, 4) etwas verhüllt, verdeckt machen (Jul. Fürst l. c. II, 167). Ebenso wenig hat die Bedeutung Recht, auf die Ibn Esra rieth: nach dem Wolkenzuge schauen und daraus weissagen, noch auch die von Rabbi Akiba (bei Kimchi) aufgestellte (der Luther — „Tagewähler" — Fuller, Spencer folgen): die günstigen Tage auswählen, wobei man sich auf die falsche Deutung von עֹנָה 2 Mos. 21, 10. „Zeit" stützt. Diese beiden Bedeutungen würden wohl im Alten Testament deutlichere Parallelen aufzuweisen haben. Es kommt her von غَنَّ sonum stridulum edidit, IV. susurravit (s. Wilmet): also gleichfalls von dem geheimnißvollen F l ü s t e r n der Wahrsager. Aehnlich das weniger bestrittene כִּשֵּׁף. — Die substantivischen Bezeichnungen für diese Wahrsager sind: יִדְּעֹנִי und אוֹב. Das erste kommt von einer sonst ungebräuchlichen Pielform her und bezeichnet „den Kundigen" nach einer bestimmten Seite hin. Es wird so der Wahrsager selbst genannt, nicht etwa der in ihm redende Geist. Dagegen scheint das Wort אוֹב noch jedes Erklärungsversuches spotten zu wollen. Die ausführlichste Relation über die zahlreichen Deutungen des Wortes gibt B ö t t c h e r, de inferis I. p. 101—108. Das arabische آبَ 1) reversus est, 2) occidit (sol), 3) noctu venit aquatum gewährt keinen sicheren Stützpunkt. Aus der ersten Bedeutung folgerten David Millius und Simonis, אוֹב sey revenant, der aus dem Scheol zurückkehrende Geist, Gespenst, was wohl hie und da, besonders Jes. 29, 4., paßt, indessen die Uebertragung auf den Wahrsager selbst nicht gestattet. Auch hätte das Weib von Ghên Dôr dann gesagt: ich sehe ein אוֹב aus der Erde emporsteigen, und nicht Elohim 1 Sam. 28, 13. Die meisten Neueren lehnen sich theils an אוֹב Schlauch, Hiob 32, 19., theils an die Uebersetzung der LXX. *ἐγγαστρίμυθος*, ventriloquus, — eine Deutung, welcher die jüdische Tradition Beifall schenkt. Dann wäre אוֹב „Murmelbauch" (so Böttcher a. a. O. S. 107) für den Wahrsager, wie für den Geist; ähnlich Gesenius (thes.) und Julius Fürst. Man sieht hiebei nicht ein, daß die Auffassung der Wahrsager als Bauchredner den übernatürlichen Schein derselben sofort zerstört; denn daß Bauchredner a l s s o l c h e für Zauberer gehalten wären, läßt sich nicht nachweisen. Während der Wahrsager höhere Kräfte vorgibt, läugnet dieselben jene Erklärung und setzt dafür eine rein natürliche Fertigkeit. Allein eine solche skeptische Auffassung zeigt zwar die LXX., aber nicht das Alte Testament, da der enge Zusammenhang des Wahrsagens mit der Abgötterei gänzlich unmotivirt bliebe, sobald es sich nach der Meinung des Gesetzgebers um bloßen B e t r u g handelte. Jes. 8, 19. spricht dafür, daß selbst erleuchtete Propheten an die wirkliche Fähigkeit, Todte zu befragen, geglaubt haben. — Die Deutung mit *πύθων*, rabbinisch פִּיתוֹם gibt kein Licht. — Man möchte versucht seyn, an die zweite Bedeutung des arabischen Verbi zu denken; danach wäre אוֹב einer, der zur Nachtzeit, im Dunkeln erscheint und spricht. Das paßte auf den Todten, der antwortet, und auf den Beschwörer selbst. Allein an der Hauptstelle 1 Sam. 28. fällt hierauf kein Gewicht; auch sonst vernehmen wir nicht, daß die Beschwörer stets die Nacht gewählt hätten; das Zirpen, Flüstern, Dumpfreden, bleibt ihre Haupteigenthümlichkeit. — Das Passendste, scheint mir, auf אוֹב, als Erweichung der härteren Laute, im Arabischen جَافَ hohl seyn — zurückzugehen; so wäre אוֹב der hohle Gegenstand (Schlauch), dann: der hohl, dumpf redende. So kann es 1) den Geist in der Erde bezeichnen, den redenden Todten, wie aus Jes. 29, 4. ganz deutlich erhellt, 2) den Geist, inwiefern er in dem Menschen selbst zu hausen scheint, wie 3 Mos. 20, 27., 3) den so redenden Wahrsager, wie an den meisten anderen Stellen. Die „Hexe" von Ghên Dôr heißt בעלת־אוב, mehr

nach der ersten, als nach der zweiten Deutung, also weniger Inhaberin eines אוֹב, als Herrin über ihn, da sie nicht selbst zu reden scheint, sondern bei dem Gespräche Saul's mit dem Geiste Samuel's abwesend ist.

Und hiemit haben wir auch die Hauptform der israelitischen Wahrsagerei berührt: die Nekromantie. Sie ist die einzige, über welche wir etwas Bestimmteres auszusagen im Stande sind. Die Scene in Ghén Dôr ist so klar erzählt, daß wir den Betrug ganz leicht durchschauen. Nur das Weib behauptet, die Erscheinung zu sehen und beschreibt sie, um dann Saulen die Deutung auf Samuel zu überlassen. Sobald er zu fragen beginnt, zieht sie sich zurück, und ertheilt (etwa hinter einem Vorhange stehend) die Antworten, durch welche sie sich zugleich an dem Könige, der alle Wahrsager vertrieben hatte, rächt. Erst nachdem das Gespräch beendet ist, erscheint sie wieder 1 Sam. 28, 21. Hiebei ist die Annahme des Bauchredens nicht einmal nöthig, um die Sache zu erklären. Die Erfüllung von V. 19 geschieht erst durch die Verzweiflung, welche Saul in Folge dieser Weissagung ergriffen hat 31, 4. — Dagegen mag in anderen Fällen die Bauchrednerei zur Hülfe genommen seyn, wo dann der Todte in dem Wahrsager selbst zu reden schien. Daß man vor recht plumpem Betruge nicht zurückbebte, erhellt sehr klar aus jener Geschichte; denn nur sehr abergläubische und also leichtgläubige Leute wenden sich bekanntlich an Wahrsager. Wir haben keine Veranlassung, an wirklich weissagerische Kräfte, eigentlich sichere Ahnungen u. dgl., bei diesen Wahrsagern zu glauben. Wenn 5 Mos. 18, 11. den שֹׁאֵל־אוֹב vom דֹּרֵשׁ אֶל־הַמֵּתִים unterscheidet, so mag die Differenz in der supponirten Erscheinung der Todten gelegen haben, die bei einigen Manipulationen gefehlt zu haben scheint. — Freilich müssen wir uns mehrere scharf ausgeprägte Formen der Wahrsagerei, außer der Nekromantie, denken, da die technischen Ausdrücke so constant wiederkehren. Aber eine Beschreibung ist uns nicht möglich, wenn wir uns nicht in haltlosen Vermuthungen, ohne sicheren Boden, ergehen wollen. Aus Jerem. 27, 9. erhellt, daß man sich auch eigenthümliche Träume deuten ließ, aber nicht die Existenz von Traumorakeln, wie sie bei den Griechen nicht selten vorkamen.

Auf die Rhabdomantie (Xylomantie, Belomantie) hat man aus Hosea 4, 12. geschlossen: „Mein Volk befragt sein Holz und sein Stab soll ihm verkünden." Liegt hier kein identischer Parallelismus vor, so würde bei עֵץ an Götzen zu denken seyn, wie die Propheten gerne dieselben mit diesem verächtlichen Ausdrucke stempeln. Das ginge dann auf Teraphim, wie Ezech. 21, 26. vom Könige Nebukadnezar behauptet wird, daß er von ihnen Orakel heische. Richtig meint Hävernick zu dieser Stelle, daß Ezechiel hier einen israelitischen Ausdruck setze für ähnliche babylonische Gottheiten, etwa Gad und Meni. Dies konnte er nicht, wenn in Israel die Teraphim niemals zu wahrsagerischen Zwecken verwendet wurden. Ein solcher Gebrauch ist freilich sonst von den Teraphim nicht bekannt. Allein in anderen Gegenden mußten sich, besonders kleinere Götzenbilder, diese Benutzung gefallen lassen, und so kann es auch in dem Reiche Israel gewesen seyn, das ja seit der Trennung des Reiches von heidnischen Elementen stark geschwängert war. Der Modus dieses Wahrsagens läßt sich schwer klar machen. Vielleicht war ein Neigen des Hauptes die Hauptsache. — Das zweite Versglied spricht von einem Stabe als Medium höherer Kunde. Das würde auf die Belomantie der Araber passen, da hiezu Pfeile ohne Gefieder und ohne Spitze, also einfache Stäbe, genommen zu werden pflegten. Auf den einen Stab schrieb man: Gott will es! auf den zweiten: Gott verbietet's! der dritte blieb ohne Zeichen. Von diesen ward nun Ein Stab aus dem Köcher gezogen. Die Voraussetzung war hiebei die Anfrage, ob eine bestimmte Handlung vorgenommen werden solle. Das Ganze ist eigentlich ein Loosen. Vergleiche Pococke, specimen historiae Arabum p. 323 sq. Da wir diese Belomantie auch beim Chaldäerkönige ganz deutlich vorfinden, Ezech. 21, 26., so scheint diese Form des weissagenden Looses im semitischen Gebiete sehr verbreitet gewesen zu seyn, wofür ihre Einfachheit spricht. An Runenstäbe ist gar nicht zu denken, da die Manipulation nur

Ja oder Nein, oder Nichts ergab, ähnlich wie bei dem mantischen Gebrauche des Ephod an vielen Stellen, s. den Art. Urim. — Später scheint das Verfahren complicirter geworden zu seyn, wie Hieronymus zu Ezechiel l. c. schreibt: „Sie schrieben auf verschiedene Pfeile die Namen der Städte, die sie anzugreifen, gesonnen waren, thaten sie dann in einen Köcher, schüttelten sie durcheinander und zogen dann einen, wie ein Loos, heraus, und die Stadt, deren Name darauf stand, griffen sie zuerst an.“ Oft waren es eilf Pfeile. Der Wahrsager hieß Tharib. Trotzdem daß dieses Orakel im Koran streng verboten ist, hat es sich im Morgenlande doch erhalten, della Valle, Reisen, Bd. IV. S. 276. — Die Rhabdomantie im engeren Sinne bestand nach Cyrill von Alexandrien darin, daß man zwei Stäbe, welche gewisse Dinge bedeuten sollten, aufstellte und ihren Fall beobachtete, ob derselbe nach rechts oder links hin erfolgte.

Zu der ausländischen Wahrsagerei gehören zunächst die beiden eben besprochenen Arten: die Befragung der Götterbilder und die Belomantie. Zu beiden tritt in Babylon, Ezech. 21, 26., das extispicium: der König „beschaut die Leber.“ Denn unter den Eingeweiden beobachtet man diese am Sorgfältigsten Cic. divin. 2, 13. Rosenmüller, Morgenland Bd. IV. S. 336 f. War sie gesund, roth, zweifach, so galt das für ein glückliches Anzeichen, das Gegentheil für unglücklich. Sie galt, wie Philostratus vit. Apollon. VIII, 7, 15. sagt, für „den weissagenden Dreifuß aller Wahrsagungen.“ Uebrigens war diese Art der Wahrsagung im Abendlande verbreiteter, als im Oriente. Die Stelle im Barhebr. chron. p. 125 spricht nur dafür, daß sich neben der Nekromantie auch diese *ἡπατοσκοπία* noch im 8. Jahrhundert n. Chr. erhalten hatte, in Harran, dem alten Sitze babylonischen Aberglaubens, s. Hävernick zu dieser Stelle, S. 350. In Israel selbst ist sie nicht nachzuweisen. — Auf haruspices deutete man auch früher die גָּזְרִין von גזר dissecare; allein es geht auf die Eintheilung des Himmels in verschiedene Sphären und heißt „Bestimmer“ sc. des Fatums, also Nativitätssteller. So Gesenius thes. p. 278; Hävernick, Daniel S. 54. 151., C. v. Lengerke, zu Daniel S. 50. Wie sehr Chaldäa hiezu durch seine Lage geeignet war, weist nach Palmblad, de rebus Babyloniorum p. 34 sq. — Die Geschichte mit Bileam gehört hier nicht her, da von ihm nicht eine Wahrsagung gefordert wird, sondern eine Verfluchung Israels mit so kräftigen Zaubersprüchen, daß durch dieselben die Kraft des Volkes völlig gelähmt würde. — Beim Pharao in Aegypten begegnen wir einer Wahrsagerei aus dem Becher 1 Mos. 44, 5. Die Manipulation soll darin bestanden haben, daß man kleine Stückchen Gold oder Silberblech nebst Steinen hineinwarf, auf welche gewisse Karaktere eingegraben waren. Man sprach dann Beschwörungsformeln. Die höhere Kunde ward theils durch eine Stimme, theils der Art offenbar, daß man auf der Oberfläche des Wassers die Karaktere der Steine in bestimmter Reihefolge erblickte. Sehr modernen Manipulationen ist die Nachricht des Cornelius Agrippa ähnlich, daß Manche in den Becher Wassers geschmolzenes Wachs gossen und die daraus entstehenden Figuren deuteten. Noch heute bedient man sich in Nubien eines ähnlichen Orakels, s. Norden, Reise nach Aegypten und Nubien, Bd. III. S. 68. ed. Langlès. Die Sage weiß von weissagenden Bechern des mythischen Parsenkönigs Dschemschid, sowie des Salomo und Alexander, s. Rosenmüller, Morgenland Bd. I. S. 210 ff. — Mit Unrecht haben Manche die Stelle bei Jamblichus, de mysteriis III, 14. ed. G. Parthey p. 133 f. herbeigezogen. Denn hier ist vom Becher gar nicht die Rede, sondern vom Weissagen aus den Sonnenstrahlen, welche einige im Wasser sich spiegeln lassen, andere mit einer Wand auffangen: *ἐνίοτε δ' αὖ καὶ δι' ὕδατος ἄγουσι τὸ φῶς, ἐπειδὴ διαφανὲς ὂν τοῦτο εὐφυῶς διάκειται πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ φωτός.* Bei einem silbernen Becher würde dieser Zweck sehr schlecht erreicht werden. — Im Neuen Testamente wird Apostelgesch. 16, 16 ff. eine Sklavin erwähnt, welche ein *πνεῦμα πύθωνος* besaß und dadurch ihrem Herrn viel Vortheil brachte. Als Paulus und Silas nach Philippi kamen, trieben sie ihr den Wahrsagergeist aus. Hier war es die unmittelbare Eingebung, welche das Wahrsagen veranlaßt haben soll, die *μαντικὴ*

ἐπίπνοια. Darüber handelt sehr gelehrt und ausführlich Walch, de servis vett. fatidicis in vier Abhandlungen seiner dissertat. ad Acta App. Meist war Raserei mit Convulsionen damit verbunden. Diese ganze Sache hat griechischen Ursprung und hängt mit der Gesammterscheinung der griechischen Mantik enge zusammen.

Zur Literatur vgl. Casp. Peucer, de praecipuis divinationum generibus. Viteb. 1580, 8. Ant. van Dale, de idololatria lib. 2 und 3, und s. dissertat. de oraculis ethnicorum. Amstelod. 1700, 4. Saalschütz, mosaisches Recht. Berlin 1853, S. 510 ff. Dazu die Commentare zu den Hauptstellen. Winer, biblisches Realwörterbuch, unter „Wahrsagen, Todtenbeschwörer, Tagewähler, Zauberei" u. sonst.

L. Diestel.

Walachei. Der Ursprung der christlichen Kirche in der Walachei entzieht sich dem Auge der Geschichte. Wahrscheinlich gab es schon Christen unter den von Trajan nach Dacien versetzten römischen Kolonisten. Daß sich im letzten Viertel des dritten Jahrhunderts unter den Geten schon viele Christen befunden haben, bezeugen ausdrücklich die Kirchenväter (Eusebius und Tertullian). Einen größeren Einfluß auf die Ausbreitung des Christenthums dürfen wir wohl dem Ulfilas und seinen Gothen zuschreiben. Von Seiten des Staats soll das Christenthum schon vor Ulfilas, nach dem Siege Constantin des Großen nämlich über die Gothen im Jahre 332, in Dacien eingeführt worden seyn. Als Apostel Daciens wird der Bischof Nicetas genannt, der um 401 in Italien war, dessen Gedenktag der 7. Januar ist. Er soll viele Völker zum Christenthum bekehrt, auch schon Mönchsgesellschaften eingeführt haben, übrigens ist von seinem Leben wenig bekannt. Die christliche Kirche kann sich unter dem Eindringen der Hunnen und Avaren und anderer heidnischer Völker nur kümmerlich erhalten haben. Die neuen einwandernden, slavischen Völkerschaften, die sich mit den Resten der alten römischen Kolonisten vermischten, führten bei den Slaven den Namen Walachen, sie selbst aber nennen sich bis auf die Gegenwart Römer (Romuni). Unter Justinian I., wo eine Zeit der Ruhe eintrat, wurden die kirchlichen Verhältnisse wieder geregelt, die Walachei wurde in kirchlicher Hinsicht dem Metropoliten von Ochrida in Macedonien unterworfen. Um die Mitte des siebenten Jahrhunderts gerieth diese Gegend in die Gewalt der Bulgaren. Die Verbindung mit dem Abendlande wurde immer spärlicher, der Haupteinfluß kam von Constantinopel. Als die Bulgaren 861 von dem heiligen Cyrillus zum Christenthum bekehrt wurden, nahmen die Walachen, da auch bei ihnen die christliche Kirche um diese Zeit neu auflebte, das von Cyrillus erfundene Alphabet und die slavonische Sprache als Kirchensprache an. In dem damals ausbrechenden Streit der Griechen und Lateiner, der beide Kirchen bis auf unsere Zeit getrennt hat, bildete der Besitz der Bulgarei einen der Hauptpunkte. Seit dieser Zeit wandten sich die orientalischen und die mit ihnen in Verbindung stehenden Völker mit Abscheu von Rom. Alle späteren Versuche der Päbste, in der Walachei für die lateinische Kirche wieder festen Fuß zu fassen, mußten an diesem nationalen Widerwillen scheitern. Es wird zwar von einem unter Ladislaus, dem Heiligen, König von Ungarn, (1092) errichteten Bisthum zu Milkow, oder Bakow, oder Bisthum der Komaner, oder Bisthum zu Sereth — denn das scheinen nur verschiedene Namen für dasselbe Bisthum gewesen zu seyn — geredet, allein in der eigentlichen Walachei scheint dies kaum je, wiewohl beabsichtigt, Einfluß gewonnen zu haben. Als im Jahre 1204 Constantinopel in die Gewalt der Lateiner fiel, machten die Päbste neue Anstrengungen, die orientalischen Völker ihrer Herrschaft zu unterwerfen. Um 1220 ließ sich der Fürst der Kumanen, der damalige Herrscher des trajanischen Daciens, von dem Erzbischof von Gran mit seinem Volke taufen. Im Jahre 1234 schrieb Gregor IX. an Bela, den König von Ungarn, und forderte ihn auf, er möge auch die Walachen zum lateinischen Glauben bekehren. Damals wurden diese Länder von den Schwärmen der Mongolen entsetzlich verheert. Nach ihrem Abzuge (1243) suchte man die Johanniter-Ritter in diese Gegenden zu ziehen, versprach ihnen große Vorrechte und hoffte durch sie das Land mit neuen Kolo-

nisten zu bevölkern. Die Unterhandlungen mit dem Orden hatten aber keinen Erfolg. Um 1253 schickte Pabst Innocenz IV. Bettelmönche, zunächst Dominikaner, mit großen Vorrechten ausgestattet, in diese Gegenden, späterhin auch Franziskaner, Minoriten, deren zwei in der Moldau den Martyrertod starben. In der letzten Hälfte des 13. Jahrhunderts suchten die Walachen unter einheimischen Fürsten sich von der Abhängigkeit von Ungarn zu befreien. Radu, der Schwarze, der erste einheimische Fürst, duldete nicht nur die Minoriten, sondern baute ihnen selbst zwei lateinische Klöster. Unter dem ungarischen König Karl Robert, 1330, scheint ein zweites lateinisches Bisthum zu Argisch wenigstens beabsichtigt, wahrscheinlich auch, vielleicht nur dem Namen nach, von jetzt an einem Bischof verliehen worden zu seyn. Der Einfluß Karl Robert's und seines Sohnes Ludwig des Großen, bewog sogar einen walachischen Fürsten, Alexander, sich zum lateinischen Glauben zu bekennen, ja, dessen Tochter Clara hat sich durch ihren Eifer für die lateinische Kirche selbst einen Namen erworben. Ungefähr um dieselbe Zeit war auch der Fürst Lasko in der Moldau zur lateinischen Kirche übergetreten und viele angesehene Edelleute folgten seinem Beispiel. Es waren dieß aber rein politische Begebenheiten, die in sich selbst zerfielen und den Haß der Walachen gegen die römische Kirche nur verstärkten, soll doch selbst jener lateinische Fürst Alexander die fünf Minoriten, welche die dortige Mission leiteten, haben tödten lassen. Der Pabst Gregor IX. belohnte den Eifer der Franziskaner (1373) dadurch, daß er ihnen das Vorrecht ertheilte, alle priesterlichen und bischöflichen Würden in jenen Gegenden allein zu bekleiden. Als die Walachen gegen Ende des 14. Jahrhunderts in Abhängigkeit von den Türken geriethen, fiel jede äußere Veranlassung weg, sich den Abendländern anzubequemen, daher trat die innere Abneigung um so allgemeiner hervor. Seit dieser Zeit kann eigentlich von einer Geschichte der Kirche nicht die Rede seyn, wie freilich kaum auch vorher, sondern die Kirche stagnirte in der Walachei, wie im ganzen Morgenlande, war abhängig von der weltlichen Macht und suchte nur ihre Institute und Gebräuche aufrecht zu erhalten. Die Türken mischten sich nicht in die kirchlichen Angelegenheiten der Walachen; nur unter der Bedingung hatten sich die Walachen unterworfen, daß kein Muhammedaner sich in der Walachei aufhalten dürfe. Unter Radulo IV., dem Großen, am Ende des 15. Jahrhunderts, ward die Walachei, die bisher nur einen bischöflichen Sprengel gebildet hatte, in drei Sprengel getheilt. Seit 1714 verloren die Walachen ihre einheimischen Fürsten, es wurden ihnen von da an von dem Sultan Fürsten aus den Fanarioten, den Griechen Constantinopels gesetzt, die es sich vor allen Dingen angelegen seyn ließen, so viel Geld, als möglich, zu erpressen. Erst seit dem Frieden von Adrianopel, 1829, in welchem der Tribut der Walachei auf 1,900,000 Dukaten festgesetzt ist, werden die Hospodare von den Bojaren selbst gewählt. Auch in der Walachei macht sich übrigens in neuester Zeit das Streben laut, der Kirche ihre Einkünfte zu schmälern, zum Besten des Staats.

Die griechisch orthodoxe Kirche in der Walachei steht unter der Leitung des Metropoliten von Bukarest. Dieser wird von der Generalversammlung der Stände gewählt, vom Fürsten bestätigt und vom Patriarchen zu Constantinopel anerkannt, dem der Metropolit aber übrigens nicht unterworfen ist. Der Metropolit ist zugleich Präsident der Ständeversammlung und nimmt als solcher an der weltlichen Regierung Theil. Die geistlichen Güter stehen unter der Aufsicht des Cultus-Ministeriums. Die erste Abtheilung desselben sorgt für die Klostergüter, die zweite für die Seminarien, die dritte für die Wohlthätigkeitsanstalten und die Schulen. Das Ministerium muß zugleich über den Wandel der Geistlichen wachen und über jede Ordination nach vorheriger Verständigung mit dem Metropoliten, an den Fürsten berichten. Der Metropolit ist zugleich Bischof über sieben Kreise der Walachei. Ihm zur Seite stehen der Generalvikar (in der Regel sein Nachfolger), der Oekonomus, der Ecclesiarch, der Kaplan und der Archidiakonus; diese Männer bilden sein Capitel. Außerdem gehören in den Klöstern zum geistlichen Stande die Vorleser, die Sänger, die Diakonen und Hypodiakonen, die Σκευοφυλακες

(Meßner), die Vorsänger (αντιφωναριοι), die Thürhüter und Lichtputzer. Unter dem Metropoliten stehen in der Walachei noch drei Bischöfe, der von Rimnik, der aber den Titel Bischof von Severinum führt, weil der Sitz desselben früher zu Tornou Severinu war. Sein Sprengel erstreckt sich über fünf Kreise. Der zweite Bischof ist der von Buseo, dessen Sprengel umfaßt vier Kreise. Der Bischof von Argisch endlich hat einen Sprengel von zwei Kreisen. Der Metropolit darf die Bischöfe weder ein- noch absetzen. Auf den Willen des Fürsten erhält manchmal ein Bischof den Titel: Erzbischof, ohne jedoch Suffragane zu haben. Auf den Bischof folgen die Protopopen oder Dekane, die den Popen vorgesetzt sind. Unter den Popen stehen die Diakonen, von denen immer einige den Metropoliten begleiten und ihm seinen Bischofsstab nachtragen. Die höhere Geistlichkeit, die nur aus der Klostergeistlichkeit genommen wird, lebt sehr einfach und zurückgezogen, an Gastmählern und Gesellschafen nehmen sie keinen Theil; selbst dann, wenn sie religiöse Handlungen dabei verrichten, entfernen sie sich gleich nach denselben. Die Weltgeistlichen sind unwissend und beim Volke verachtet, sie können kaum mehr als nothdürftig schreiben und ihre Liturgie lesen, sie unterscheiden sich von den Bauern nur durch ihre langen Haare und ihren Bart, ja, sie verdingen sich oft als Knechte und verrichten Tagelöhnerarbeit; Popen werden sie deßhalb gern, weil sie dadurch steuerfrei werden, dem Bischof dagegen müssen sie jährlich eine Abgabe entrichten. Gepredigt wird fast gar nicht in der Walachei. Als ein Hauptmerkmal der Frömmigkeit erscheint ihnen die strenge Beobachtung der Fasten; ein Mord ist nicht so schlimm, als die Verachtung der Fasten. Diese sind sehr zahlreich, sie haben Fasten zur Zeit des Advents, zu Ostern, zu St. Peter und Paul, zu Mariä Empfängniß, ferner jeden Mittwoch und Freitag. Daneben liegt es ihnen am Herzen, einige gute Werke zu thun, d. h. Almosen der Kirche oder den Armen zu geben, in aller Geschwindigkeit sich zu bekreuzen und sich zu verbeugen (die Metanien). Die Katholiken hassen sie, die Protestanten verachten sie. Ein Hauptfest, wie in der ganzen orientalischen Kirche, ist auch in der Walachei die Weihung des Wassers, am 6. Januar, man verschiebt die Taufe der Kinder, um sie an diesem Tage in dem geweihten Wasser zu taufen. Die Leichen werden in einem offenen Sarge mit großem Pomp in die Kirche getragen, dort nimmt man von ihnen Abschied durch einen Kuß auf das an ihre Brust gelegte Marienbild. Am dritten, neunten und vierzigsten Tage nach der Beerdigung, sowie am Jahrestage, geschieht die Pomana, das öffentliche Almosen für die Armen und die Kirche, in gekochtem Waizenkuchen bestehend. Bei der Hochzeit wechseln die Brautleute in der Kirche dreimal die Ringe und werden, nachdem ihnen die eisernen Kronen aufgesetzt sind, von dem Priester und seinen Ministranten um das Lesepult geführt, zuletzt werfen sie Geld, oder, wenn sie arm sind, Nüsse und Kastanien unter die Zuschauer in der Kirche. Mannichfaltig ist der Aberglaube, der sich bei dem Volke neben dem Christenthum erhalten hat. Am Freitag nimmt die walachische Frau keine Nadel in die Hand, weil Christus, der am Freitag gestorben ist, alle ihre Nadelstiche empfinden würde. Der Glaube an Zauberei, Hexen und Gespenster, an Wehrwölfe u. s. w. ist allgemein. Die Sittlichkeit der Walachen ist nicht eben zu rühmen. Die Mißachtung fremden Eigenthums beschränkt sich nicht allein auf die niederen Klassen, Reinlichkeit und Anständigkeit sind nicht einmal Tugenden der Bojaren, auch sie sind nicht frei von Ungeziefer, sie sind niederträchtig, kriechend und stolz, feig und grausam, ihre Zunge wissen sie ebenso wenig im Zaum zu halten, im Fluchen und Schimpfen übertrifft den Walachen nicht leicht Jemand und die Keuschheit ist eine Tugend, welcher beide Geschlechter wenig nachstreben. Die einzige hervorleuchtende Tugend der Walachen ist die Gastfreiheit.

Wie die Mönche in der ganzen orientalischen Kirche, und nicht ganz mit Unrecht, in bei weitem größerem Ansehen, als die Weltgeistlichen, bei den Gemeinden stehen, so auch in der Walachei. Die Zahl der Klöster ist 190, darunter sind 40 Einsiedeleien, 59 vom Auslande abhängig, 91 Landesklöster. Nur zwölf große Klöster werden von Archimandriten geleitet, die vor dem Abt eines jeden anderen Klosters, dem Igumen,

das Vorrecht haben, über ihren Mönchshut einen schwarzen, bis auf den halben Rücken herabhängenden Schleier zu tragen; auch werden nur ihnen am grünen Donnerstage vom Metropoliten die Füße gewaschen. Der Igumen wird vom Fürsten mit Zuziehung des Bischofs ernannt, doch haben häufig die Erben des Stifters auch eine Stimme bei der Ernennung eines Abtes. Die Klöster sind von allen Abgaben frei, mit Ausnahme des Schafzehnten, doch müssen sie nicht selten dem Fürsten auf sein Ansuchen eine gewisse Summe, unter dem Namen eines Darleihens oder eines Geschenkes (Poklon) geben, das nach dem Verhältniß ihrer Einkünfte, die sie bei der fürstlichen Schatzkammer angeben müssen, eingetheilt und vom Metropoliten erhoben wird. Auch müssen die Klöster einen monatlichen Beitrag zur Unterhaltung der Schulen geben. Von den Klöstern, die vom Auslande abhängig sind, gehören 8 dem heiligen Grabe, 11 anderen Oertern des heiligen Landes, 3 dem Berge Sinai, 19 dem Berge Athos, 18 den Gemeinden Rumeliens. In die Verwaltung dieser Klöster hat der Staat kein Recht, sich einzumischen, die russischen Consule sind die Beschützer ihrer Rechte. Der Igumen eines solchen Klosters wird von dem Hauptkloster selbst ein- und abgesetzt, und hat demselben jährlich eine vorgeschriebene Summe zu entrichten. Alle übrigen Einkünfte gehören ihm, er hält sich für die wirthschaftlichen Angelegenheiten einen Verwalter (Oeconomus), für die kirchlichen einen Priester (Ecclesiarchum), beide dingt er um Lohn und entläßt sie, wenn ihm ihre Dienste nicht mehr anstehen. In den meisten Klöstern leben die Mönche als Einsiedler (Anachoreten), Jeder sorgt für sich selbst; doch gibt es auch gemeinschaftliche Klöster, deren Vermögen allen Mitgliedern gehört, in denen alle Mönche gleich genährt und gekleidet werden. Doch kann auch in ihnen jeder Mönch, welcher Vermögen hat, seine eigene Haushaltung führen. Dies geschieht besonders in den Nonnenklöstern, wo nur die ärmeren Nonnen gemeinschaftlich leben, die wohlhabenden leben jede für sich in Häusern, die sie in der Nähe des Hauptklosters kaufen oder sich bauen lassen und dann eine arme Nonne als Dienerin zu sich nehmen, weil der Anstand verbietet, allein zu wohnen. Von strenger Klosterzucht ist nicht die Rede, die Nonnen können Besuche annehmen, Reisen machen, nur müssen sie die Fasten streng beobachten, die Kirchenstunden halten und dürfen an den Fasttagen keinen Umgang mit Männern haben. Wenn ein Bojar viele Töchter hat und fürchtet, sie nicht standesmäßig ausstatten zu können, so schickt er sie oft noch als Kinder in's Kloster und sichert ihnen eine Ausstattung, von der sie als Nonnen ziemlich anständig leben können. Die Vorsteherin eines Nonnenklosters heißt Staritza. Die Kleidung der Mönche weicht nicht sehr von der Landestracht ab, ein Jeder trägt seinen Pelz und ein Unterkleid (Tschubee) von einem Zeuge und einer Farbe, wie er will, nur muß die letztere nicht zu lebhaft seyn. Die Nonnen tragen eine weite Kutte aus grobem, von ihnen selbst verfertigtem Tuch, über den Kopf einen schwarzen Schleier. Die Klöster sind größtentheils klein und schlecht. Man denke sich eine niedere Mauer, welche einen viereckigen, kleinen Hof umgibt, in der Mitte desselben eine kleine Kirche, rund umher Schwibbögen, die zu den engen Zellen der Mönche führen. Zuweilen ist für den Igumen eine besondere, größere Wohnung erbaut. Die Kirchen sind klein und dunkel, auswendig und inwendig mit Bildern der Heiligen bemalt. In der neuesten Zeit erhebt sich auch hier die Stimme der Presse gegen die Klöster; es ist beschlossen, sie zu Gunsten der Staatskasse einer Besteuerung zu unterwerfen. So schwach die theologische Gelehrsamkeit auch in der Walachei vertreten seyn mag, so geht sie doch nur von den Klöstern aus. Aus der Druckerei des Klosters Snagowa sind am Ende des 17. Jahrhunderts mehrere Bibelübersetzungen in orientalischen Sprachen hervorgegangen. Die älteste Bibelübersetzung in walachischer, romanischer Sprache ist die der Evangelien vom Jahre 1512. Im Jahre 1648 ließ der Fürst von Siebenbürgen, Georg Racoczy, für die dortigen Walachen die Bibel in die romanische Sprache übersetzen, sie verbreitete sich auch bald nach der Walachei, stieß aber dort auf Widerstand bei dem Klerus, weil zu nah verwandt mit den evangelischen Bibelübersetzungen. Der Fürst der Walachei, Serban II., ließ daher auf Bitten der

Geistlichen, in der von ihm neu angelegten Druckerei durch die beiden Brüder Greciani das Alte Testament aus der LXX., das Neue Testament aus dem griechischen Text in die romanische Sprache übersetzen. Im Jahre 1686 erhielten die beiden Brüder den Auftrag dazu, 1688 wurden die ersten Blätter gedruckt, 1697 unter Constantin Brankowan war die Uebersetzung vollendet, die freilich ebenfalls keinen allgemeinen Beifall fand. Im Jahre 1819 ist von der englischen Bibelgesellschaft eine neue Uebersetzung in die romanische Sprache veranstaltet worden. Seit 1634 darf auch die Messe in der Walachei in der romanischen Sprache gelesen werden. Die Zahl der Mönche und Nonnen schätzt man in der Walachei auf 4500, nämlich 3000 Mönche und 1500 Nonnen, die größere Zahl derselben wohnt in den ärmeren Klöstern. Die Einkünfte der Klöster werden im Ganzen angegeben auf gegen 2,700,000 Piaster. Die Zahl der Priester ist 7327, nämlich 6113 Popen und 1214 Diakonen, mit ihren Frauen und Kindern bilden sie eine Anzahl von 35 — 40,000 bei einer Bevölkerung von 2,893,000 Seelen. Die Zahl der Kirchen, die zum Bisthum Bukarest gehören, ist 1230, zum Bisthum Rimnik 1611, zum Bisthum Argisch 520, zum Bisthum Buseo 617, zusammen 3978, von diesen Kirchen sind $^5/_8$ von Holz erbaut, $^3/_8$ von Stein.

Die römischen Katholiken bilden in der Walachei nach Stein's Handbuch der Geographie, neu bearbeitet von Wappäus, eine Anzahl von 50,000 Seelen. Sie haben gegenwärtig in der Walachei keinen Bischof, sondern gehören zu dem Bisthum von Nikopolis in der Bulgarei, der Bischof wohnt aber in Rustschuck. Der Bischof inspicirt die lateinischen Klöster und ertheilt die Firmelung. Lateinische Franziskanerklöster gibt es zu Bukarest, zu Rimnik und zu Kimpolung, die beiden letzten besitzen Grundstücke. Auch zu Krajowa und Tirgovist sind lateinische Pfarren. Die Geistlichen und ihre Dienstleute sind von Abgaben frei.

Die evangelisch-lutherische und reformirte Kirche ist von Ungarn und Siebenbürgen aus nach der Walachei verpflanzt worden. Im Anfange waren es nur einzelne, zerstreute Protestanten; sie vermehrten sich besonders gegen Ende des 17. Jahrhunderts durch flüchtige Ungarn. Im Anfang des 18. Jahrhunderts erhielten sie durch Karl XII. Freiheit der Religionsübung und die Erlaubniß, eine lutherische Kirche zu bauen. Die Lutheraner standen daher bis vor einigen Jahren unter schwedischem Schutze, seitdem sind Preußen und Oesterreich an Schwedens Stelle getreten. Erst 1752 wurde die erste lutherische Kirche mit einem Glockenthurm in Bukarest erbaut. In diesen Jahren nahm aber die Zahl der Protestanten in Bukarest so sehr zu, daß man beschloß, die Kirche abzubrechen und eine größere zu erbauen. Allein jetzt widersetzten sich die Bojaren; erst 1777 konnte unter schwedischem Schutze die neue Kirche vollendet werden. Erst in neuester Zeit hat die lutherische Gemeinde, die 2500 — 2800 Seelen zählt und von zwei Predigern geleitet wird, sich durch die Hülfe des Gustav-Adolph-Vereins bedeutend gehoben. Durch diese Unterstützung ist es der Gemeinde gelungen, sich eine neue Kirche zu bauen. Durch Prediger Neumeister ist eine Schule errichtet, um die ein deutscher, dort wohnender Arzt, Dr. Zucker, sich große Verdienste erworben hat. Auch sittlich und in religiöser Hinsicht hat sich die Gemeinde, die aus sehr verschiedenen Elementen zusammengesetzt ist, sichtlich gehoben. In Bukarest ist auch eine reformirte Gemeinde mit einem eigenen Geistlichen. Den Hauptunterschied der beiden Gemeinden bildet die Sprache, da in der reformirten Kirche der Gottesdienst in ungarischer Sprache gehalten wird, in der lutherischen in deutscher, weshalb viele deutsche Reformirte die lutherische Kirche besuchen und lutherische Ungarn die reformirte. Auch helfen und unterstützen sich die Geistlichen beider Confessionen bei allen kirchlichen Handlungen. Außer Bukarest findet man noch eine lutherische Gemeinde zu Krajowa von 280 Seelen. Auch diese Gemeinde hat durch den Oberkirchenrath in Berlin und den Gustav-Adolph-Verein einen Geistlichen erhalten, der zugleich für die in der Umgegend zerstreut lebenden Protestanten sorgt, so z. B. für die 130 Protestanten zu Tournu Severinu. Außerdem finden sich noch 70 Protestanten zu Pitest, 25 zu Giurgewo, 40 zu Plojesti, 20 zu

Buseo, 30 zu Braila, 50 zu Focschan. Wären diese Protestanten alle von Herzen evangelische Christen, so könnten sie ein wichtiges Salz für jene Gegenden werden, doch lernen manche deutsche Handwerker, aus denen der größte Theil der dortigen Evangelischen besteht, erst dort den Werth eines evangelischen Gottesdienstes schätzen. Die protestantischen Gemeinden der Walachei haben sich mit denen der Moldau und Serbiens zu einer Synode vereinigt und 1859 im August zu Galacz gemeinschaftliche Berathungen zur Stärkung und Erbauung ihrer Gemeinden gehalten. Die evangelische Gemeinde zu Bukarest hat auch schon selbst einen Gustav-Adolph-Verein gebildet und besitzt eine Diakonissenanstalt zur Mädchenerziehung und Krankenpflege. — Auch die in Bukarest lebenden armenischen Kaufleute bilden unter sich eine Gemeinde.

Vgl. Franz Joseph Sulzer, Geschichte des transalpinischen Daciens, Bd. I.—III. Wien 1780—1782. J. A. Vaillant, La Romanie, T. 1—3. Paris 1844. Michel de Kogalnitchan, Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valaques Transdanubiens T. 1. Berlin 1837. G. Ganesco, La Valachie depuis 1830 jusqu'à ce jour. Bruxelles 1855. J. Ferdinand Neigebaur, Beschreibung der Moldau und Walachei, Leipzig 1848. Rudolph Neumeister, ein kirchlicher Bericht über die Verhältnisse der evangelischen Deutschen in den Donaufürstenthümern, mit besonderer Rücksichtnahme auf Bukarest, 1854. Rudolph Neumeister, ein Wort der Aufklärung über die bei der evangelischen Marienkirche in Bukarest gemachte Stiftung des ritterlichen Ordens St. Johannis vom Spital zu Jerusalem. Bukarest 1855. Die Zeitschriften des Gustav-Adolph-Vereins. **Klose.**

Walafrid Strabo, s. Strabo.

Walch, Christian Wilhelm Franz, der zweite Sohn des angesehenen Professors der Theologie und Kirchenraths zu Jena, Johann Georg Walch (s. unten) und der einzigen Tochter des berühmten Franz Buddeus (s. d. Art.), Charlotte Katharine, ist geboren den 25. Dezember 1726. Seine Studien trieb er unter der Anleitung seines Vaters in Jena, wo er bereits 1745 die Magisterwürde erhielt und dann bis 1747 exegetische, philosophische und historische Collegien hielt. Hierauf begab er sich mit seinem ein Jahr älterem Bruder Johann Ernst Immanuel (s. unten) auf größere gelehrte Reisen durch Deutschland, Holland, Frankreich, Schweiz und Italien, welche ihm die persönliche Bekanntschaft der bedeutendsten Gelehrten der Zeit verschafften, z. B. die Maffei's. Eine Folge von diesen Verbindungen war seine Betheiligung an den von Gorius in Florenz herausgegebenen Symbola literaria und seine durch denselben bewirkte Ernennung zum Mitglied der Taubengesellschaft zu Florenz 1751. Zurückgekehrt, erhielt er 1750 in Jena eine außerordentliche Professur der Philosophie, 1753 einen Ruf nach Göttingen als ordentlicher Professor der Philosophie, wurde daselbst 1754 außerordentlicher Professor der Theologie und durch Heumann (vgl. dessen Diss. de haeretico Paulino Tit. III, 10. mit der Vita Walch's) zum Doktor der Theologie promovirt (Walch's Doktordissertation: de obedientia Christi activa). Drei Jahre darauf trat er als ordentlicher Professor in die theologische Fakultät. Bis zu seinem Tode hat er seine umfassende gelehrte Thätigkeit der Georgia Augusta gewidmet. In der Zeit seiner vollen Manneskraft (1765) schildert Pütter in seiner Universitätsgeschichte Walch's Collegienthätigkeit. Danach las er „ordentlicher Weise“ im Sommer täglich vier, im Winter drei Stunden, und zwar alle Jahre (in zwei Semestern) Dogmatik um acht über seines Vaters Lehrbuch (das er, wie dessen epit. theol. moral. und theol. polem. herausgab); 2) alle Jahre um eilf Kirchenhistorie bis Ende des 17. Jahrhunderts über sein eigenes Compendium, ebenfalls in zwei Semestern; 3) Um vier wechselsweise die Moral (ein Semester) und die Polemik (zwei Semester). Außerdem ferner publice alle zwei Jahre nacheinander, im Sommer um sieben, im Winter Mittwoch und Sonnabend um acht und neun: natürliche Theologie, symbolische Theologie, Kirchenhistorie des 18. Jahrhunderts, alles über seine eigenen Bücher, und wenigstens ein exegeticum über einen oder mehrere Briefe Pauli oder über die Passionshistorie,

wie auch über die christlichen Alterthümer nach eigenen Grundsätzen (d. i. Grundlinien, Compendiem), auch wohl dazwischen privatim die hist. liter. theolog. und publice die histor. liter. histor. eccles., das jus publicum ecclesiae, die theologische casuisticam oder über einen griechischen patrem, zum Exempel Justini M. Apologie u. s. w. Endlich liest er privatissime, wenn es verlangt wird, gemeiniglich um drei examinatoria, auch wohl mit selbigen verbundene disputatoria über Dogmatik, oder was außer der Ordnung von den bisher benannten Vorlesungen begehret wird. Nimmt man hierzu seine zahlreichen, gelehrten Werke, die große Menge akademischer Gelegenheitsschriften, seine Betheiligung an Leitung und Verwaltung der Universität, seine Direktion des Repetentencollegiums, sowie seine Betheiligung an der Göttinger Societät der Wissenschaften, welche ihn 1763 zum ordentlichen Mitgliede in der historischen Klasse machte, so erhält man einen Begriff von dem Fleiß und der Arbeitskraft des Mannes, worin freilich andere gelehrte Zeitgenossen, wie Baumgarten, Semler u. a. mit ihm wetteifern. Im Jahre 1772 erhielt er den Karakter eines großbritannischen Consistorialraths. Ziemlich spät erst, nämlich 1763, trat er in die Ehe mit Eleonore Friederike, Tochter des Stiftshildesheimischen Consistorialraths und Generalsuperintendenten Crome. Walch's Tod, der am Schlagfluß erfolgte, fällt 1784.

Walch gehört nicht zu den geistigen Größen, den schöpferischen Geistern in der Theologie; auch hinter dem licht- und geschmackvollen Mosheim, der noch den Beginn von Walch's Thätigkeit in Göttingen erlebte, und hinter dem bei aller Form- und Geschmacklosigkeit überall anregenden und befruchtenden Semler tritt er bedeutend zurück; aber er gehört zu jenen emsigen, unermüdlichen Gelehrten des vorigen Jahrhunderts, deren zusammengetragene Schätze wir noch dankbar benutzen. Seine Bedeutung liegt auf dem Gebiete der Kirchengeschichte. In seiner Richtung auf die ganze Breite historischer Gelehrsamkeit und Literaturkenntniß tritt er gewissermaßen in die Fußtapfen seines Vaters und mütterlichen Großvaters, wie er auch in seinem dogmatischen Standpunkte im Allgemeinen die lutherische Orthodoxie etwa in der gemilderten Weise der Genannten festzuhalten sucht; aber freilich der Geist ist aus seiner Orthodoxie schon sehr gewichen, sie ist zwar nicht seiner Frömmigkeit, aber wohl seiner Theologie ein todtes Objekt geworden, und um historische Gewißheit dreht sich Alles. — In dem noch verhältnißmäßig frisch geschriebenen Jugendwerk des 27jährigen Walch: Geschichte der evangelisch-lutherischen Religion, als ein Beweis, daß sie die wahre sey, knüpft er an den Gedanken, der, wie er sagt, einen tiefen Eindruck bei ihm gemacht, daß das Daseyn und vollkommenste Wesen Gottes aus der Geschichte ebenso zu erkennen sey, als aus der Naturlehre und anderen Theilen der Weltweisheit, und bezeichnet es als einen Mangel, daß sich noch Niemand aus diesem Gesichtspunkte um die historischen Wissenschaften so verdient gemacht, wie Nieuwentyt (Rechter Gebrauch der Weltbetrachtung zur Erkenntniß der Macht, Weisheit und Güte Gottes, übersetzt von Segner, Jena 1717), um die Physik, und ihr (der Geschichte) Zeugniß von der Größe des unendlich vollkommenen Wesens zur Befestigung der Wahrheit und Bestreitung des Irrthums aufgestellt habe. Unter so vielen Stücken der Historie nun, welche die Majestät Gottes verherrlichen, habe er das Leichteste gewählt, durch welches sich die göttliche Weisheit auf eine faßliche und deutliche Weise offenbare. Denn „die Geschichte der evangelisch-lutherischen Religion ist unerschöpflich an Zeugnissen, daß Gott Gott sey." In der That stellt nun das Buch manches einer religiösen Geschichtsbetrachtung Förderliche zusammen. Wie aber jener an sich religiös fruchtbare und ewig gültige Gedanke der damaligen natürlichen Theologie in seiner mikrologischen Ausführung hinauslief auf eine Musterung der Natur in Höhen und Tiefen, in allen Elementen und Naturreichen, nach einem sehr dürftigen, sich immer im Kreise drehenden Zweckmäßigkeitsbegriff, so darf man auch bei Walch nicht etwa den Aufflug zu einer höheren, religiösen Geschichtsphilosophie suchen, sondern nur die apologetische Anwendung eines im Grunde doch recht beschränkten Vorsehungsbegriffes auf Entstehung und Fortgang der lutherischen Reformation. Und

so wird denn die Wahrheit der lutherischen Religion aus allem Möglichen, nur nicht aus der Sache selbst bewiesen. — Bei seinen späteren bedeutenderen kirchengeschichtlichen Arbeiten, insbesondere bei seiner Ketzergeschichte, zeigt sich nun Walch tief durchdrungen von der Pflicht der gewissenhaften, alle Zeugenaussagen unermüdlich und methodisch abhörenden Erforschung der Wahrheit, d. h. des wirklich Geschehenen, und man kann in der That „die Genauigkeit in der Anführung der Quellen und Erläuterungsschriften und der Erörterung der kleinsten Umstände nicht höher treiben, als er es gethan" (Schröckh). Er erinnert aber, daß das gewissenhafte Streben nach Wahrheit sich nicht nur vor der Leichtgläubigkeit, sondern auch vor einer unbegründeten, krankhaften Zweifelsucht zu hüten habe, namentlich aber auch „vor der Ausschweifung des gelehrten Witzes, der sich durch eine übertriebene Begierde, auf Alles, was man fragen kann, zu antworten, alle Lücken auszufüllen und alle Dunkelheiten aufzuklären, nur gar zu leicht verleiten läßt, seine Einfälle unter erwiesene Wahrheiten oft unvermerkt zu mischen und anstatt des Wahren nur Mögliches zu erzählen" (Kritische Nachrichten von den Quellen der Kirchenh. S. 4 ff.). „Bloß Erfahrung, langwierige Erfahrung lehret uns hier Demuth, und der einzige, recht philosophische Gedanke, die Historie habe in ihrem Umfange nicht eine nothwendige Wahrheit, sondern nur zufällige Veränderungen zufälliger Dinge, wird uns davor verwahren, Begebenheiten durch Schlüsse da zu erweisen, wo keine historischen, d. i. durch Zeugnisse erwiesenen Beweise vorhanden sind" (ebendaselbst). Walch verwahrt sich gegen Mißdeutung dieser karakteristischen Sätze und will natürlich auch für sich das Recht, Folgerungen, Schlüsse aus dem Gegebenen zu machen, wo „physische oder moralische Nothwendigkeiten" vorliegen, in Anspruch nehmen, hat auch offenbar den berechtigten Gegensatz gegen eine ganze Gattung von Hypothesen im Sinne. Aber es ist doch bezeichnend, daß er hierbei die Berechtigung eines höheren, combinatorischen Elements in der Historie, ruhend auf ideeller Durchdringung des Gegebenen, gar nicht in's Auge faßt. Der Mangel einer die tieferen, geistigen Zusammenhänge reproducirenden, organischen Auffassung (einer Auffassung, die sich nicht damit begnügen kann, das Einzelne bloß in der Zufälligkeit seines Geschehens protokollarisch genau aufzunehmen) macht sich in der That sehr empfindlich geltend. In einer Zeit, wo Mosheim bereits so Bedeutendes auch für Dogmengeschichte geleistet, und wo Semler mit Nachdruck auf die Veränderungen in Lehrbegriff und Lehrart hinwies, faßt zwar auch Walch die Bedeutung der Geschichte für Entstehung und Ausbildung des Lehrbegriffs in's Auge (Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre), aber er begnügt sich, in dieser Beziehung darauf hinzuweisen, daß eine Menge von Sätzen, Fragen und Redensarten nicht verstanden werden können ohne die geschichtliche Kenntniß der Streitigkeiten; namentlich könne, „warum dieses gelehret, und zwar so und nicht anders ausgedrückt werde," gründlich nicht begriffen werden, wo nicht zugleich angezeigt werde, „daß der Widerspruch gegen diesen oder jenen Irrthum die Nothwendigkeit, diesen Satz einzuschärfen und eben diesen Ausdruck veranlaßt" (Ketzergeschichte I, 27). Wie wenig eine organische Auffassung der Lehrentwickelung auch nur versucht wird, das kann man schon schließen aus dem naiven Eingang der Ketzergeschichte (Bd. I. S. 3): „Wenn Diejenigen, welche sich zur Religion Jesu Christi bekannt haben, nie von ihren beiden Haupttheilen, der Wahrheit und Liebe, abgewichen wären, so würden wir der Mühe überhoben seyn können, den größten Theil der Bücher, welche die Geschichte der christlichen Religion vortragen, mit Erzählungen von Ketzereien, Spaltungen und Streitigkeiten anzufüllen. Allein da es der ewigen Weisheit unseres preiswürdigen Erlösers gefallen, wie die Verfolgungen und Unterdrückungen seiner Bekenner von außen, also eine Menge von Zwietracht und Uneinigkeit von innen zuzulassen, so ist nunmehro die Kenntniß der dadurch entstandenen Begebenheiten ein unentbehrlicher Theil der Kirchengeschichte." Zwar legt nun Walch großes Gewicht auf den pragmatischen Vortrag, wozu er rechnet: 1) daß die wahren Ursachen und Quellen der hierher gehörigen Begebenheiten entdeckt werden, und 2) daß der Geschichtsschreiber über die

Begebenheiten gegründete Urtheile beisetze. Aber in erster Beziehung sieht er die Ursachen und Quellen theils in den Personen selbst, und zwar entweder in dem Maß ihrer Verstandeskräfte und erlangten Wissenschaften, Fertigkeiten und deren richtigen oder verderbten Bestimmungen durch angenommene Vorurtheile und beliebte Lehrbegriffe, oder in der Beschaffenheit ihrer Gemüthsfassungen und darin gegründeten, herrschenden Leidenschaften (Ehrgeiz, Neuerungssucht, Eigendünkel u. s. w.), theils in den äußeren Umständen, worinnen dergleichen Personen sich befunden, Verbindungen mit Anderen u. s. w. Was die Beurtheilung betrifft, so soll sie sich theils auf die Sache beziehen, nämlich (bei Streitigkeiten) a) auf den Thatbestand und b) auf die Frage, welcher Theil die Wahrheit auf seiner Seite gehabt, was dann nach der Uebereinstimmung mit den Erkenntnißgründen der christlichen Religion zu entscheiden ist und wobei auch beide Theile Unrecht bekommen können; theils soll sich das Urtheil, was ihm überall wichtig scheint, beziehen auf die Art und Weise, wie bei einer entstandenen Irrung sich beide Theile gegen einander betragen. Wirklich läßt er sich selten die Gelegenheit zu einer solchen moralischen Aburtheilung entgehen. Daher sieht er es auch für einen Hauptnutzen an, den die Untersuchung der Ketzereien und Streitigkeiten habe, daß sie fruchtbare Beispiele zu den Regeln von dem klugen Verhalten bei entstehenden Uneinigkeiten geben, im Gegensatz sowohl gegen die Ausschweifungen der Verfolgungssucht, als gegen die der Lauigkeit in Ansehung der Wahrheit.

Muß man nun gestehen, daß aus Walch's Werken schwerlich irgend Jemand die Impulse zu lebendiger, produktiver Geschichtsauffassung empfangen wird, und fühlt man sich ferner, was seine Darstellung betrifft, versucht, zu seinem eigenen, unwiderleglichen Geständnisse: „an der Wahl der Ausdrücke hat die Kunst keinen Antheil" hinzuzufügen: aber die Natur auch nicht, — so bleibt ihm doch das Verdienst, welches die Ketzergeschichte noch heute zu einem unentbehrlichen Hülfsmittel macht, das Verdienst der „mit mehr als kirchenhistorischer Geduld" (Spittler) und mit gewissenhafter Treue ohne Ermattung durchgeführten, methodischen Erschöpfung der Quellen und Hülfsmittel, mag auch die große Zerstückelung des Stoffs und die damit verbundene Weitläufigkeit sein Studium noch so ermüdend machen. Dasselbe Streben nach methodischer Durcharbeitung und Umspannung eines bestimmten, inhaltlich abgegränzten Gebietes, welches ihn, z. B. Semler gegenüber, auszeichnet, macht auch seinen Entwurf der Pabstgeschichte und noch mehr den der Conciliengeschichte werthvoll, wie er denn auch sonst auf möglichst vollständige Sammlung gleichartigen Stoffs ausgeht, so in der Biblioth. symb. vetus, und ein ähnlicher Gesichtspunkt auch der von ihm unter Mitwirkung Anderer herausgegebenen, neuesten Religionsgeschichte zu Grunde liegt. Auch eine seiner letzten Schriften, die mit polemischer Rücksicht auf Semler und besonders Lessing (Streit über Schrift und Tradition) abgefaßte kritische Untersuchung vom Gebrauche der heiligen Schrift u. s. w. ist als Materialiensammlung noch brauchbar, ob sie gleich alles Andere eher als kritisch ist und die vollkommene Unfähigkeit Walch's zeigt, den Kern des Streits auch nur zu fassen.

Wir führen nun die bedeutendsten Schriften der Zeitfolge nach an. Antiquitates pallii philos. vet. Christ. Jena 1746. — Historia Patriarch. Jud. 1751. — Wahrhafte Geschichte der Catharina von Bora. Halle 1751—1754, 2 Bde. — Geschichte der evangelisch-lutherischen Religion, als ein Beweis, daß sie die wahre sey. Jena 1753. — Historia Adoptianorum 1755 (im IX. Bande der Ketzergeschichte wieder verarbeitet). — Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre 1756 (zweite Auflage, 1764). — Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päbste. Göttingen 1756 (zweite Auflage, 1758). — Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen. Leipzig 1759. — Historia Protopaschitarum 1760. — Grundsätze der natürlichen Gottesgelahrtheit, 1760 (1779). — Grundsätze der Kirchenhistorie des Neuen Testaments, 1761 (später erweitert, dritte Auflage, von J. Christ. Schulz, 1792). — Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten,

bis auf die Zeit der Reformation. 11 Theile, Leipzig 1762 ff. (der letzte nach Walch's Tode von Spittler herausgegeben, reicht bis in's 9. Jahrhundert). — Breviar. theol. symbol. eccl. luth. Gott. 1765 (1784). — Biblioth. symbol. vetus Lemgo 1770. — Kritische Nachricht von den Quellen der Kirchenhistorie. Leipzig 1770 (1773). — Neueste Religionsgeschichte, unter der Aufsicht von Walch herausgegeben, 9 Bände, 1771 ff. (Fortgesetzt von Plank, 3 Bände). — Grundsätze der zur Kirchenhistorie des Neuen Testaments nöthigen Vorbereitungslehren und Bücherkenntnisse. Göttingen, zweite Auflage, 1772. — Grundsätze der Kirchenhistorie des 18. Jahrhunderts, 1774. — Breviar. theol. dogm. Gott. 1775. — Kritische Untersuchung vom Gebrauche der heiligen Schrift unter den alten Christen in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig 1779. — Ausführliche Verzeichnisse seiner Schriften, mit Einschluß der zahlreichen Dissertationen, findet man bei Pütter, Joh. N., Versuch einer akademischen Gelehrtengesch. von der Georg-August-Universität zu Göttingen, Theil I. (1765) S. 121 ff. Thl. II. S. 28 f. Meusel, Lexikon verstorbener deutscher Schriftsteller, Bd. XIV. S. 345 ff. Döring, die gelehrten Theologen Deutschlands im 18. und 19. Jahrhundert, Bd. IV. S. 615 ff. Ueber sein Leben die erwähnte Dissertation Heumann's und G. Leß's, dem Andenken des ehemaligen Consistorialraths Dr. C. W. F. Walch von der theologischen Fakultät zu Göttingen. Göttingen 1784. — Heyne, Elogium ven. Walchii . . . . recitatum in cons. soc. 1784, Fol. — Windler, Nachrichten von niedersächsischen, bedeutenden Leuten, Bd. II. S. 101 ff., sowie Pütter und Döring a. a. O. Zur Karakteristik: Baur, die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung. Tübingen 1852, S. 145 ff.

Walch, Johann Ernst Immanuel, geboren 1725, der ältere Bruder des eben geschilderten, seit 1750 Professor der Philosophie, später der Beredtsamkeit und Dichtkunst, ein Mann von umfassenden philologischen (auch orientalischen), antiquarischen und naturgeschichtlichen Kenntnissen, hat in seinen Dissertat. in Acta Apost. 1756 sq. seine archäologischen Kenntnisse zur Erläuterung des Neuen Testaments angewandt.

Vgl. noch die nach seinem Tode erschienenen Observ. in Matth. ex graec. inscript. Jena 1779. — Antiquitates symbol. quibus symbol. apost. hist. illustr. Jena 1772. — Progr. de peccato in spir. sct. Jena 1751—1760. — Marmor Hisp. antiq. vexationis christ. Neron. insigne docum. Jen. 1750. 4. und Persecutionis Christ. Neron. in Hisp. . . . uberior expl. Jen. 1753. — Christian. sub Diocletiano in Hispan. persequutio ex aut. inscript. ill. Jena 1751. Vgl. Döring a. a. O.

Walch, Johann Georg, der Vater beider Vorgenannten, ist der Sohn des Generalsuperintendenten Georg Wilhelm Walch zu Meiningen, und ist geboren 1693. Im Jahre 1710 bezog er die Universität Leipzig, wo Gottfried Olearius, Rechenberg und Andere seine theologischen Lehrer wurden, während seine literar-geschichtliche Neigung Nahrung und Förderung empfing durch die Bekanntschaft mit Menke, dessen Bibliothek ihm offen stand, und die philosophische Anregung durch Andreas Rüdiger ihm schon damals Veranlassung wurde zu dem später ausgeführten Entwurfe seines philosophischen Lexikons. Die Magisterwürde erlangte er 1713. Zunächst beschäftigte er sich vorwiegend philologisch, gab des Cellarius akademische Reden und eine ganze Anzahl alter lateinischer Schriftsteller (Ovid, Vellejus, Phädrus), auch den Lactanz heraus, und schrieb 1716 die geschätzte Historia critica lat. linguae. Seit 1716 ist er in Jena, wo er 1719 ordentlicher Professor der Beredtsamkeit, dann auch der Dichtkunst wird und bald in nahe Beziehung zu Buddeus tritt, dessen einzige Tochter er bald darauf heirathete. Wie Buddeus betheiligte er sich an den philosophischen Bewegungen der Zeit. (Schon 1723: „Gedanken vom philosophischen Naturell"). Buddeus hatte in dem „Bedenken über die Wolf'sche Philosophie" sich erklärt gegen Wolf's Herabsetzung der übrigen gangbaren Beweise für's Daseyn Gottes zu Gunsten des Argumentes von der Contingenz, von welcher man unmittelbar und demonstrativ auf ein ens necessarium schließen könne. Auf Wolf's Entgegnung antwortete Walch in der

Schrift: „Bescheidene Antwort auf Herrn Chr. Wolf's Anmerkungen" u. s. w., 1724, und: „Bescheidener Beweis, daß das Buddeus'sche Bedenken noch feststeht 1725." Im folgenden Jahre gab er sein philosophisches Lexikon heraus (zweite Aufl., 1740. vierte Aufl., 1775), welches übrigens auch Gegenstände der Naturgeschichte, Technik u. s. w. umfaßt. Die einschlagenden Artikel, wie Gott, Theologie und andere vergegenwärtigen die eigenthümliche Stellung, welche die natürliche Theologie bereits neben der „geoffenbarten" erlangt hat; denn obgleich die natürliche Gotteserkenntniß des gefallenen Menschen nicht so kräftig ist, daß sie es zu einer wahren Lebensübung bringen kann, soll sie doch Anleitung geben können zur Offenbarung, so daß ein natürlicher Mensch die Nothwendigkeit derselben erkennen muß. Sie faßt die Grundsätze aller Religion in sich und gibt die Kennzeichen an die Hand, nach denen man die Wahrheit und Göttlichkeit einer Offenbarung prüfen muß u. s. w. Für die philosophischen Bestrebungen Walch's vgl. noch: Einleitung in die Philosophie 1727 und Observat. in Nov. Test. libros, quarum 1. pars ea continet loca, quae ex histor. philos. illustr. Jena 1727. 8.). Obgleich durch jene Aufnahme der natürlichen Theologie die alte theoretische Grundlage der Orthodoxie bereits durchbrochen ist, so hält doch Walch, in den Fußtapfen von Buddeus gehend, die lutherische Kirchenlehre im orthodoxen Sinne fest, in einer Weise, welche, ohne eigentlich pietistisch zu seyn, doch Einflüsse des Pietismus empfangen hat und diesem nicht mehr feindlich gegenüber steht. Seit 1724 war Walch außerordentlicher Professor der Theologie, 1726 erlangt er den theologischen Doktorgrad, 1728 eine ordentliche Professur und steigt nun in der theologischen Fakultät auf, bis er 1750 Prof. primar., 1754 zugleich Herzoglich Sachsen-Weimarischer Kirchenrath wird. In dieser Stellung widmet er nun der Theologie neben zahlreichen Vorlesungen auch eine umfassende, literarische Thätigkeit mit mehrfachem, engem Anschluß an Buddeus, dessen Institutiones dogm. er in Comp. redactae herausgibt, 1723. (Spätere Bearbeitungen: Buddei comp. instit. dogm. brev. observ. illustr. Francf. und Lpz. 1748). Für seine Vorlesungen verfaßt er eine Anzahl Compendien, welche sich durch ausgedehnte Berücksichtigung der einschlagenden Literatur auszeichnen; so Einleitung in die christliche Moral, in die dogmatische Gottesgelahrtheit, in die polemische Gottesgelahrtheit und: Einleitung in die theologischen Wissenschaften, 1737, 4., sehr erweitert zweite Auflage, 1753, 8. Ohne eine encyklopädische Organisation anzustreben, behandelt er hier hintereinander die dogmatische, symbolische, katechetische, polemische Gottesgelahrtheit, die Sittenlehre, die allgemeine göttliche Rechtswissenschaft, die Pastoraltheologie und die Kirchenhistorie. Das Uebergehen der exegetischen Theologie rechtfertigt er nicht nur damit, daß sein Vorhaben gewesen, nur die Disciplinen zu behandeln, über welche er lese, sondern in bezeichnender Weise auch damit, daß die heilige Auslegungskunst „vor keinen der Theologie eigenthümlichen Theil anzusehen ist." — Seine besonders verdienstlichen Bemühungen für die theologische Literärgeschichte beginnen mit der Herausgabe von Bosii, introd. in notit. scriptorum eccl. Jena 1733; daran schließt sich die noch immer werthvolle Bibliotheca theol. selecta litterar. adnot. instr. Jena 1757 — 1765, 4 Bde., sowie sein letztes Werk, die Biblioth. patrist. litter. annot. instr. Jena 1770 (neu bearbeitet von Danz, 1834). Auch des Verdienstes, welches er sich durch die Ausgabe von Luther's sämmtlichen Werken (1740 — 1752, 24 Bände) erworben, ist hier zu gedenken (vgl. Realencyklopädie Bd. VIII. S. 617), sowie seines christlichen Concordienbuchs (deutsch und lateinisch mit historischen Erläuterungen, 1750. Dazu: Introductio in libr. symb. eccl. luther. Jen. 1752, 4.). Durch literarische Reichhaltigkeit zeichnen sich auch die beiden anderen Hauptwerke Walch's aus, die Einleitungen in die theologischen Streitigkeiten. Der Anstoß ging von Buddeus aus, welcher bei seinem Vortrag der polemischen Theologie das für die Wendung der Zeit von der Dogmatik zur Historie bezeichnende Bedürfniß empfand, die Studirenden in ausgedehnterer Weise, als dieß gewöhnlich geschah, über die Geschichte der in der Polemik bekämpften Irrthümer aufzuklären, ihnen „einen accuraten Begriff von Ursprung, Wachsthum u. s. w.

einer jeden Sekte, auch eine richtige Connexion und so viel sich thun läßt, ein völliges System Derer, welche man widerlegen will, beizubringen." Der historische Stoff wuchs ihm dabei so an, daß er „endlich fast den halben Theil des Collegii ausmachte." Hier sollte ein Buch aushelfen, dessen Ausführung er aber „seinem vielgeliebten Eidam" überließ. Walch behielt Ordnung und Methode von Buddeus bei, nahm auch in der Ausführung Vieles aus dessen Vortrag, Eigenes hinzufügend. So erschien zunächst 1724, ein Band theologischer Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten aus Herrn Buddeus Collegio herausgegeben und mit Anmerkungen u. s. w. In der Folge aber erweiterte Walch den Plan und Umfang des Buchs, das nun unter dem Titel „Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich außer der evangelisch-lutherischen Kirche entstanden," 1733—1736, in 5 Bänden, erschien. Der erste Band ist hier die dritte überarbeitete Auflage des ursprünglichen Werks und umfaßt bereits das ganze Gebiet (Papisten, Reformirte, Antitrinitarier und Socinianer, Fanatici und Enthusiasten, Atheisten, Naturalisten und Indifferentisten, Griechen, Muhammedaner, Juden und Heiden), welches in Band II. — V. mit bei weitem reicheren Material in derselben Ordnung durchgeführt wird. Daneben aber hatte Walch bereits selbstständig das ähnliche Werk begonnen: „Historisch-theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangel.-lutherischen Kirche," von der Reformation bis auf die jetzigen Zeiten ausgeführt, welches Jena 1730—1739, in 5 Bänden erschien. — Außer den genannten Werken verdienen noch seine Miscellanea sacra s. comm. ad hist. eccl. sanctioresque discipl. pert. Amst. 1744, seine umfangreiche Historia eccl. N. T. variis observv. ill. Jena 1744 (geht bis Anfang des 4. Jahrhunderts) und seine Histor. controverss. Graec. et Latin. de processione spir. sancti. Jena 1751, Erwähnung.

Neben seiner gelehrten Thätigkeit hat Walch auch nicht unterlassen, häufig zu predigen und seine Aufmerksamkeit für dies Gebiet zeigt die Sammlung kleiner Schriften, von der gottgefälligen Art zu predigen, Jena 1746, worin er dahin gehende Rathschläge älterer Theologen zusammenstellt. — Im Jahre 1766 verlor Walch seine Gattin durch den Tod. Er selbst, durch katarrhalische und hypochondrische Leiden angegriffen, überstand doch noch 1769 einen Fall von der Bücherleiter so weit, daß er seine Biblioth. patr. vollenden konnte (vgl. das Vorwort). Erst 1775 entschlief er.

Vgl. Chr. W. F. Walch, Leben und Karakter von Dr. J. G. Walch. Jena 1777, 4. Meusel a. a. O. Band XIV. S. 360. Döring a. a. O.

W. Möller.

Waldeck, Fürstenthum. Das jetzige Fürstenthum Waldeck hat zwei verschiedene Volksstämme zu Bewohnern: Sachsen und Franken (Cherusker und Chatten). Es scheint, als sey das Christenthum zuerst bei den dem kölnischen Süderland (Sauerland) zunächst wohnenden Sachsen gegen das Jahr 700 verkündet worden. Zu den fränkischen Bewohnern wurde es nachweislich erst durch Bonifacius gebracht. Im Jahre 724 fällte er die Wodanseiche, die auf waldeck'schem Grund und Boden, auf dem sogenannten Johanniskopfe bei Wellen, eine halbe Stunde von dem hessischen Dorfe Geismar entfernt, stand. Noch jetzt sieht man auf dem Gipfel dieses Berges eine ringförmige Umwallung, so wie Ueberbleibsel einer Kapelle. Auch bezeichnet die Volkssage noch den Ort, auf welchem die fragliche Eiche gestanden. Mit dem von Bonifacius gestifteten Kloster Fritzlar standen verschiedene Ortschaften des jetzigen Fürstenthums Waldeck in genauer kirchlicher Verbindung. Noch zu Lebzeiten des Bischofs Lullus wurden aus waldeck'schen Orten Geschenke selbst an das von demselben gestiftete Kloster Hersfeld gegeben. Im Jahre 850 erhielt auch das von Bonifacius gestiftete Kloster Fulda aus den waldeck'schen Lande Geschenke. Außerdem war die auf dem Burberge von Bonifacius gegründete Kirche die Mutterkirche einiger waldeck'schen Dörfer. Noch lebt die Erinnerung an das Wirken des Apostels der Deutschen in der fränkischen, an der Eder gelegenen Gegend im Munde des Volkes. In Bergheim soll er, nach der

Sage des Volkes, von der Kanzel gepredigt und auf den sogenannten Bonifaciusäckern in der Nähe ausgeruht haben. Aber auch zu den sächsischen Bewohnern des Landes verbreitete Bonifacius und seine Gehülfen von Buraberg und Amöneburg das Evangelium. Am bedeutendsten wirkte jedoch Sturm, der Apostel der Sachsen, von Eresburg aus, wo ihn Karl der Große im Jahre 779 zurückgelassen hatte. Eresburg liegt eine Stunde von der waldeck'schen Gränze entfernt. An die von Karl d. Gr. in Eresburg etwa 785 erbaute Kirche waren einige benachbarte waldeck'sche Orte zehntpflichtig. Später wurde für Verbreitung des Christenthums im Waldeck'schen noch durch das Bisthum Paderborn und das Kloster Corvei gewirkt. Paderborn sowohl als Corvei hatten viele Besitzungen im Lande. In welcher Zeit alle Bewohner des Fürstenthums bekehrt gewesen, läßt sich nicht nachweisen. Nach Beendigung des Sachsenkrieges wird die Bekehrung einen raschen Verlauf genommen haben. Als das älteste Kloster darf Volkhardinghausen angesehen werden, wenn es gleich erst im Jahre 1171 erwähnt wird; Flechtdorf ward 1101 gestiftet, Werbe vor 1124, Arolsen 1131, Berich und Schaken noch vor 1196, Netze 1228. Volkhardinghausen, Arolsen und Berich waren Augustinernonnenklöster, Flechtdorf ein Benedictinermönchs-, Schaken ein Benedictinernonnenkloster, Werbe zuerst ein Mönchskloster, seit 1207 ein Benedictinernonnenkloster, Netze ein Cistercienserkloster. Das waldeck'sche Land war unter drei verschiedene Bisthümer vertheilt. Ein Theil des Landes (Pagus Ittergowe) gehörte in die Kölnische, der zweite (Pagus Hessi Franconicus) in die Mainzische, der dritte (Pagus Hessi Saxonicus) in die Paderborner Diöcese.

Die Reformation Luther's fand im Lande bei Einzelnen früh Eingang. Ditmar Westenuten, Pfarrer zu Nerdar, bekehrte sich schon im J. 1518. Auf die Einführung der Reformation im Allgemeinen übten die damaligen Regenten großen Einfluß aus. Auf dem Reichstage zu Worms waren drei waldeck. Grafen gegenwärtig: Philipp III., Philipp IV. und Franz. Schon im Jahre 1525 wurde durch beide Philippe in der damals erlassenen Landordnung befohlen, die Pfarrer sollten das heilige Evangelium lauter und rein predigen, sich aller disputirenden Lehren entschlagen, allein die Lehre und Auslegung bewährter Doktoren gebrauchen und besonders aufrührerische Materien meiden, wodurch das gemeine Volk sonst in Empörung und Auflehnung gegen seine Obrigkeit sich begeben möchte. Im J. 1526, den 1. Mai, schrieb Philipp der Aeltere an Philipp den Jüngeren: Nachdem, was sich jetzt unter der Geistlichkeit ereigne, gebe er den Rath, alle Briefe, Siegel und Kleinodien, die sich in den Klöstern befänden, aufzeichnen zu lassen, damit sie nicht von den Mönchen und geistlichen Personen verbracht und veräußert würden, wie schon von denselben geschehen. — Es scheint daher, als habe die Bewegung auch schon die Klöster ergriffen, die dann einen immer rascheren Verlauf genommen haben wird. In demselben Jahre (1526) besuchten die Grafen den Reichstag zu Speyer, und von jetzt an trafen sie kräftige Anstalt, die Reformation allgemein in ihren Ländern einzuführen. Vor Allem war an der Berufung eines tüchtigen Theologen, der das Werk in die Hand nehme und weiter führe, gelegen. Schon den 17. Juni 1526 trat Joh. Hefenträger (Trygophorus), von den Grafen dazu berufen, als evangelischer Prediger sein Amt in der Stadt Waldeck, dem Residenzorte eines der Grafen, an. Joh. Trygophorus stammte aus Fritzlar. Er war daselbst im J. 1497 geboren, erhielt seine Bildung zu Erfurt, Corbach und Nordhausen, bekam 1517 zu Erfurt die Würde eines Baccalaureus, wurde Seelsorger der Augustinernonnen zu Fritzlar, verehelichte sich aber schon 1524, mußte dann aber wegen der Verfolgung der Papisten seine Vaterstadt verlassen und nahm so die ihm angetragene Pfarrstelle zu Waldeck gern an. Hier blieb er über fünf Jahre; im Jahre 1532 trat er die Pfarrstelle zu N.-Wildungen an, wohin Graf Philipp der Jüngere ihn berufen hatte. Er wurde von der Landesherrschaft zum Kirchenvisitator bestellt, starb aber schon im Jahre 1542. Er ist unter den Theologen damaliger Zeit der bedeutendste Beförderer der Reformation im Lande. Schon im Jahre 1527 schrieb er einen Katechismus, der später

Regula fidei Waldeccensis genannt wird, und verfaßte bereits vom J 1529 an eine Kirchenagende, welche später (1556) die Grundlage der waldeck'schen Kirchenordnung geworden ist.

Da wahrscheinlich auch im Jahre 1529 schon das Evangelium in den Städten Mengeringhausen, Landau und N.-Wildungen gepredigt worden und verschiedene Klöster in landesherrliche Aufsicht und Verwaltung genommen waren, so ist dieses Jahr vielfältig als dasjenige angesehen, in welchem die Reformation in Waldeck eingeführt sey. Eine allgemeine Einführung war aber damals noch keineswegs bewirkt worden. Am spätesten unter allen Ortschaften erfolgte sie (1543) in der Stadt Corbach. Von welcher Seite die Hemmungen daselbst veranlaßt sind, besagt folgende Nachricht: „Im Jahre 1543 haben auch die von Corbeke in der Grafschaft Waldecke die neue Religion angenommen, ob gleichwohl ihre alte katholische Bürgermeister und Rathsverwandten sich die äußerste Mühe gaben, solches zu verhindern." Die Einführung der Reformation in Corbach war vor Allem den Bemühungen des bekannten hessischen Superintendenten Adam Kraft aus Marburg zu verdanken. Er war auf Ansuchen der waldeck'schen Grafen Philipp und Wolrad vom Landgrafen Philipp im Jahre 1543 nach Corbach geschickt worden. Von dem Geiste, in welchem er bei seinem Werke verfahren wissen wollte, gibt ein Brief Zeugniß, den er auf dem Rückwege nach Marburg von Wiesenfeld aus an die Grafen schrieb. In diesem Briefe heißt es u. A.: „Gnad vnd Fried von Gott, Wolgeporenen, Gnedigen, lieben Herrn, Ich habe aus sonderer sorge, So ich vor die lieben Kirchen zu Corbach trage, nicht vnderlassen können E. G. zu pittenn, daz sie Herrn Bertholden gnediglich offt ermanen wollen, daz er fein freundlich in der Lehre vortfare vnd sich pei leibe nicht erjagen oder erzornen lasse, woh schon nicht alles volgen wurde, wie er gernne hatte, Gott vnser Vatter wirdt mit der Zeit alles geben, woh aber die ingenia exasperiret wurdenn, habe ich so viell gemerckt, daz es dem Euangelio große nachtheill erregen konte, Da wir aber trewlich vor bawen sollen. Decet pure, pie, suaviter et graviter — Ignoscendo, rogando etc." In gleichem Sinne hatte Kraft in Hessen und auch in Höxter und Göttingen für die Ausbreitung des Evanliums zu wirken gewußt.

Nach Philipp's III. im Jahre 1539 erfolgten Tode hat unter den Regenten keiner so thätig das Reformationswerk betrieben, als die hinterlassene Wittwe desselben, die Gräfin Anna, und vor Allem ihr Sohn Wolrad II., der Gelehrte genannt. Er war zu Bielefeld gebildet, hatte Kenntnisse in der griechischen, lateinischen und französischen Sprache und versäumte überhaupt keine Gelegenheit, sich nützliche Kenntnisse zu verschaffen. Nach dem Tode seines Vaters nahm er seine Residenz auf dem Eisenberge bei Corbach. Im Anfange seiner Regierung war er der gereinigten Lehre nicht recht günstig; er wurde es aber bald nachher mit desto größerem Eifer. Im Jahre 1545 wurde er wegen seiner Gelehrsamkeit von dem Landgrafen von Hessen zum Auditor auf das vom Kaiser nach Regensburg ausgeschriebene Religionsgespräch ausersehen. Als er den Landgrafen Philipp von Hessen auf dessen Aufforderung Hülfe im Schmalkaldischen Kriege geleistet hatte, mußte er auf dem Reichstage zu Augsburg im J. 1548 vor dem Kaiser Abbitte thun. Als das Interim erlassen war, sagte Graf Wolrad seinen Pfarrern, wenn sie etwa durch des Kaisers Macht von ihren Gemeinden vertrieben würden, so wolle er sie als seine Gäste so lange als möglich nicht verlassen, wenn ihm auch selbst gleiches Unglück treffen würde. Er starb 1578 zu Eilhausen. Graf Wolrad gehört mit unter die bedeutendsten Männer des 16. Jahrhunderts. Das Itinerarium Wolradi Comitis a Waldeck in profectione Augustana Anno 1548 ist im Jahre 1861 durch Dr. Troff herausgegeben worden.

Nachdem im Jahre 1555 der Religionsfriede zu Stande gekommen war, gingen die Grafen des waldeck. Landes, durch Wolrad angeregt, daran, die kirchlichen Verhältnisse zu regeln. Im Jahre 1556 wurde von den Grafen Wolrad, Philipp, Johann und und Samuel eine Synode aller Pfarrer zu Waldeck in's Kloster Volkharding-

hausen ausgeschrieben. Unter den Pfarrern, die hier zusammenkamen, sind besonders zu nennen Reinhard und Jonas Trygophorus, Jeremias Homberg, Theodor Naifleuboel. Auch zwei Geistliche aus dem Lippischen nahmen Theil, unter diesen der bekannte Herm. Hamelmann, Pfarrer zu Lemgo. Von dieser Synode wurde nun für das ganze Land eine Kirchenordnung angenommen. Zur Grundlage derselben hat die von Joh. Trygophorus seit dem J. 1529 verfaßte gedient. Dieselbe war bereits 1544 von dem Superintendent Adam Kraft für Corbach empfohlen und 1545 von dem Grafen Wolrad an Philipp Melanchthon zur Begutachtung geschickt worden. Sie wurde im J. 1556 zu Marburg gedruckt und erschien 1557. Im Allgemeinen gehört sie zu denen, welche den sächsischen Ritus angenommen haben. Nach ihr wurden drei Superintendenten und verschiedene Visitatoren im Lande angestellt. Eine Synode der Geistlichen im Beiseyn weltlicher gräflicher Abgeordneten mußte jedes Jahr gehalten werden. Es stand ihr aber weder das Recht des Mitberathens und Beschließens in Betreff der wichtigsten Verfassungsangelegenheiten der Kirche zu, noch ist sie jemals berufen, die inneren Angelegenheiten der Kirche zu ordnen; so wurden z. B. Katechismen und Gesangbücher eingeführt, ohne sie zu fragen. Die Synode diente vielfach dazu, daß die Behörde auf ihr entweder neue Verordnungen bekannt machte, oder die alten immer und immer wieder von Neuem vorlegen ließ, hauptsächlich aber gab die Lehre einen Hauptpunkt für die Verhandlungen ab.

Betrachten wir die innere Entwickelung der evangel. Kirche im waldeck. Lande, so ist darin von Anfang an bis etwa gegen das Ende des 16. Jahrhunderts eine freiere Richtung unverkennbar. Joh. Trygophorus, der waldeck'sche Reformator, stammte aus Hessen, wo, wie Heppe nachgewiesen hat, von Anfang an die Melanchthonische Doktrin als kirchliches Bekenntniß Platz gegriffen hatte. Demgemäß heißt es nun auch in der „Offenen gemeynen Beichte“ der 1534 von Trygophorus entworfenen Kirchenordnung: „Wir bitten, das dye gnadenreichen geheimnis vnser erlößung vmb der willen wyer alhyr versamlet synd alßo in rechten glauben begangen vnd vollenbracht werden, das wyr vermittelst dyßen sichtbare zeichen broits vnd wyns der vnsichtbaren gabe deyner götlichen gnade deynes eyngebornen Sohns, wilche nach seyner götlichen ordnung alhyr durchs wort und mitt dyeßen Hochw. Sacrament solle außgeteylet werden, dyesem kegenwärtigen deynem dyener zu vergebung seyner ßunde und zu speys des ewigen lebens gerate.“ Die Spendeformel lautet bei Darreichung des Brodes: „Gedenck, glaube und bekenne, das Christus vor dich gestorben ist“; bei Darreichung des Kelches: „Gedencke, glaube und bekenne, das das Blut Jesu Christi vor dich vergossen ist.“ Und dieser Auffassung entsprechend, heißt es in dem von Trygophorus im Jahre 1532 verfaßten Katechismus: „Das Ist warlich der hilige Lichnam vnsers Herrn Jesu Christi, den nym hyn, das er die Seele wulle Spisen, erneuern und bewaren zum Ewigen Leben.“ Die in der ältesten Kirchenordnung von Trygophorus angewendete Spendeformel ging nun auch in die Kirchenordnung vom J. 1556 über, um so mehr, da dieselbe von Melanchthon geprüft worden war und der Artikel vom Abendmahl aus der Mecklenburger, gleichfalls von Melanchthon revidirten Kirchenordnung, entlehnt war. Aber außerdem beweisen auch sonstige Thatsachen, daß in der waldeck. Landeskirche bis 1584 eine freiere Richtung herrschend war. Einige Pfarrer berichten, daß sie im Jahre 1556 bei ihrer Kirchenvisitation die Geistlichen ermahnt hätten, die Lehre des Christenthums zu lernen und zu lehren nach den locis comm. Melanchth. und 1558 so, wie die Lehre dargestellt sei in dem Katechismus Luther's, in der Augsburg. Confession, in der Apologie und in den locis und dem Examen des Philippus, so daß also diese Schriften Melanchthon's den symbolischen Büchern gleichgestellt werden. Ferner wurde die Lehre Lycaula's, Superintendenten zu Corbach, von der Nothwendigkeit der Nothtaufe, weil ungetaufte Kinder nicht selig werden könnten und durch das Sakrament der heiligen Taufe gereinigt werden müßten, auf zwei Synoden, 1560 und 1561, verworfen und der Streit, der Aufsehen gemacht

hatte, endete mit Absetzung zweier Prediger. Hatte man dem Conrektor Germberg zu Corbach den Gebrauch des Heidelberger Katechismus beim Religionsunterrichte im J. 1583 zwar untersagt, so wurde doch auf dessen Weigerung, sein Kind mit der in der Kirchenordnung enthaltenen Formel „Fahr' aus, du unreiner Geist und gib Raum dem heiligen Geist" taufen zu lassen, der Gebrauch dieser Formel im J. 1584 im ganzen Lande abgeschafft. Im J. 1565 gebrauchte ein Pfarrer bei seinem Unterrichte den Katechismus von Brenz. Aber auch in der äußeren Gemeindeverfassung tritt die freiere Richtung hervor. So wurden z. B. schon im J. 1565 zu N.=Ense sechs Personen gewählt, welche hinfort „zur Erhaltung christlicher Kirchendisciplin beneben den Kirchenmeistern ein ernstlich fleißig Vffsehen haben sollen vf diejenigen, so vf die verordneten Fest=, Sonn=, Bettage aus lauterem Muthwillen die Predigt versäumen." Auch für die ganze Kirchengemeinde des Amts Eilhausen wurden acht Männer zu Kirchenmeistern gewählt, welche Aufseher der muthwilligen „Feierbrecher" seyn sollten. Hierbei soll aber nicht verkannt werden, daß schon in den 50ger und 60ger Jahren einzelne Pfarrer mehr dem Lutherischen Lehrbegriffe zugethan erscheinen.

Bald nach Abschaffung des Exorcismus wurde es jedoch in confessioneller Hinsicht ganz anders in unserem Lande. Die Strömung des ausschließlich Lutherischen Geistes ergriff jetzt den größeren Theil der Geistlichkeit. Die Streitigkeiten über Lutherthum und Calvinismus traten am Ende des 16. Jahrhunderts mit großer Heftigkeit hervor. Den größten Einfluß hierauf übte der bekannte Kirchenliederdichter Philipp Nicolai zu Alt=Wildungen aus. Anlaß zum Streite gab das Dogma von der Ubiquität. Philipp Nicolai brachte dasselbe auf der Synode zu Wildungen im J. 1589 gegen den Pfarrer Heinrich Crane zur Sprache. Die Streitfrage wurde darauf noch dreimal auf der Synode, im J. 1590, 1591 und 1592, abgehandelt und endete damit, daß Crane von der Synode excommunicirt und von der Gräfin Margaretha seines Dienstes entsetzt wurde. Ein gleicher Streit Nicolai's mit dem gräflichen Canzleirath Backbier zu Alt Wildungen, welcher einige Jahre dauerte und großen Anstoß erregte, ist in seinem Ausgange nicht bekannt. Im Jahre 1604 aber wurden sogar die kursächsischen Visitationsartikel, welche den Zweck hatten, die Lutherische Kirche von den Calvinisten gänzlich zu säubern, von den Geistlichen des Landes auf Veranlassung des Superintendenten Victor unterschrieben. Die Concordienformel ist erst im Jahre 1640 durch die zweite Ausgabe der Kirchenordnung als Bekenntnißschrift publicirt worden, doch hat schon im J. 1597 von einem Geistlichen ein Revers betreffs ihrer Anerkennung ausgestellt werden müssen. Und es scheint diesem nach, als sey dieselbe schon früher allgemein verlangt worden. So herrschte denn im 17. Jahrhundert in der waldeck'schen Landeskirche das strenge Lutherthum, ja es war so mächtig, daß im Jahre 1687 vertriebenen Waldensern und französischen Reformirten die erbetene Aufnahme im Lande größtentheils aus confessionellen Gründen versagt wurde. Am Ende des 17. Jahrhunderts aber erfolgte ein Rückschlag gegen die in starren Orthodoxismus verfallene Theologie. Er ging aus von Seiten der Schüler des frommen Spener und Franke. Zuerst traten etwa um's Jahr 1680 bei einem Informator am Hofe zu Cleinern Zeichen der durch jene beiden Männer vertretenen Richtung hervor. Der Informator wurde vor das Consistorium gerufen und darauf 1689 entlassen. Noch heftiger brach der Kampf durch einen anderen gräfl. waldeck'schen Informator aus. Anton Wilhelm Böhme, aus Pyrmont, wurde seiner irrigen Lehren wegen vor eine besondere Commission gefordert und erhielt darauf aus Eifer „vor die Reinigkeit der Lehre" im Jahre 1700 das consilium abeundi. Böhme ging darauf nach England, wurde königl. Hofprediger in der St. Jameskapelle zu London und hat sich namentlich um das Missionswerk in Tranquebar große Verdienste erworben. Um dieselbe Zeit war Otto Heinrich Becker aus Mengeringhausen zum Regierungs= und Consistorialrath berufen. Auch er gehörte der neuen Richtung an. Er hielt in der Familie Betstunden, las des Sonntags aus der Bibel, oder eine Stelle aus dem Lutherischen Katechismus, aus Arnd's wahrem Christenthum

vor, zugleich war er mit Fleiß auf Beförderung des wahren Christenthums bedacht, indem er wohl wußte, „daß ein Landesherr nicht glücklicher seyn kann, als wenn alle seine Unterthanen, oder doch die meisten, fromme Christen und wohl erzogene Leute wären.“ Er proponirte eine Kirchendisciplin, sorgte für eine Vormundschaftsordnung, rief ein Waisenhaus und ein Seminarium Theologiae in's Leben, setzte ein Edikt über Gastereien bei Hochzeiten, Kindtaufen, Begräbnissen auf ꝛc., verfaßte eine Schulordnung (1704), vertheilte das Neue Testament 3000mal und sonst erbauliche Tractate unter die Leute. Als aber im Jahre 1710 ein Gedicht erschien gegen die „redlichen Leut, die von den Feinden Pietisten gescholten werden“, da verfaßte er ein Gegengedicht, und nun trat der Kampf offen hervor. Becker stellte in seinem Gedichte die Behauptung auf, Pietisten und Schwärmer, die man so schelte, seyen nicht im Lande, seyen in Lehre und Leben unsträflich, bekleideten Ehrenämter und seyen vom Consistorium nicht des geringsten Irrthums beschuldigt. Ein Herr von Rauchbar aber wußte bei dem Grafen Anton Ulrich zu bewirken, daß auf der Synode der Superintendent Kleinschmit eine heftige Rede gegen Becker's Gedicht hielt und daß von sämmtlichen Pastoren Gutachten darüber abgefordert wurden, die zum großen Theil ungünstig für Becker ausfielen. Auch der Landtag bat im J. 1710, daß durch ein Edikt der verführerischen Rotte gesteuert werde. Ein von der Universität Rostock eingeholtes Gutachten stimmte bei, und so erschien im Jahre 1711 ein scharfes Edikt gegen die Pietisten. Gegen Becker wurde ein Proceß eingeleitet. Diesem harten Verfahren gegen ihn zu entgehen, beschloß er seinen Dienst aufzugeben. Er nahm die erledigte erste Regierungs- und Consistorialstelle nebst der Direktion der gräflichen Canzlei zu Büdingen an. Im Jahre 1712 erschien auf Befehl der waldeck'schen Landesobrigkeit eine Hist. pietist. Waldeccensis.

Nachdem im Jahre 1623 vom Superintendenten Jeremias Nicolai die Errichtung eines Consistoriums beantragt worden war, trat ein solches etwa gegen das J. 1680 in's Leben. Neben demselben bestand die Geistlichkeits-Synode bis zum Jahre 1809. In diesem wurde sie durch das Kirchenregiment „vorerst ausgesetzt, bis ihr eine zweckmäßigere Einrichtung gegeben seyn würde.“ Im J. 1788 war die Concordienformel unter den symbolischen Büchern, auf welche die Prediger bis dahin eidlich verpflichtet wurden, weggelassen. Eine freiere theologische Richtung brach sich Bahn. Im Jahre 1821 wurde dann, nachdem seitens der Gemeinden keine Einsprache geschehen, durch das Kirchenregiment die Union gesetzlich im Fürstenthume eingeführt. Da sich nun als Gegensatz zu dem vulgären Rationalismus nach und nach durch einen im Jahre 1845 gestifteten Missionsverein eine sogenannte Lutherische Partei zu organisiren strebte, so erschien gegen diese und ihre Bestrebungen eine Schrift des Consistorialraths Steinmetz: „Die kirchliche Union in den Fürstenthümern Waldeck und Pyrmont, dargestellt und vertheidigt von K. Steinmetz. Arolsen 1859.“ Und in Folge derselben erließ das Kirchenregiment den 21. Oktober 1859 eine Bekanntmachung, daß den Vokationen aller anzustellenden Geistlichen in Zukunft folgendes Postscript werde beigefügt werden: „Im Uebrigen bemerken wir, daß Sie Ihr Amt in Uebereinstimmung mit der bei uns gesetzlich bestehenden Union zu verwalten haben und daß dieses Bedingung Ihrer gegenwärtigen Berufung und Anstellung ist.“ Seit 1800 bis 1810 saß merkwürdigerweise nicht ein einziges geistliches Mitglied in dem aus 4—5 weltlichen Mitgliedern bestehenden Consistorium, von den Jahren 1810—1840 eins, von den Jahren 1840—1850 zwei. Im Jahre 1853 hat die kirchliche Behörde, auf Betrieb des um Kirche und Schule sehr verdienten Consistorialraths Karl Curtze, eine neue Organisation erhalten. Das Consistorium besteht gegenwärtig aus einem engeren und einem weiteren. Das engere wird aus zwei geistlichen und einem weltlichen Mitgliede gebildet (Consist.-Dir. Bauer, Cons.-Rath Steinmetz, Cons.-Rath Albracht), das weitere aus drei geistlichen und zwei weltlichen Mitgliedern (den genannten und Cons.-Rath Brandt, Consist.-Dir. vacat mit dem Tode des Staatsraths Schumacher). Das Consistorium steht unmittelbar unter

dem Fürsten als summus episcopus. Die kirchlichen Gemeinden sind in drei Kreise, deren jedem ein Superintendent vorsteht, getheilt: Kreis der Twiste (Superintendent und Pfarrer Schotte zu Rhoden), Kreis der Eder (Superint. u. Pf. Steinmetz zu Sachsenhausen), Kreis des Eisenbergs (Superint. C.-Rath Pf. Brandt zu Corbach). Dazu kommt Pyrmont (Superintendentur-Verweser Pf. Nissen zu Neersen). Es gibt 52 Pfarreien. Jeder, dem eine Pfarrstelle übertragen wird, erhält eine Vokationsurkunde vom Consistorium im Namen des Landesherrn. Es heißt in derselben seit 1844 u. A.: „Wir berufen Sie . . . . . also und dergestalt, daß Sie der Gemeinde N. N. das Wort Gottes nach Anleitung der heil. Schrift und der darauf sich gründenden symbolischen Bücher unserer Kirche rein, deutlich und unverfälscht lehren, predigen und vortragen." Alle Pfarrer sind die nächsten Aufseher über die Volksschulen und nach dem Schulgesetze auch ständige Mitglieder der Ortsschulvorstände und Vorsitzende in denselben. Die Gehalte der Geistlichen sind ungleichmäßig, theilweise gering: 900 Thlr., einige unter 400 Thlr. Die Immunität der Geistlichen von persönlichen öffentlichen Abgaben und Steuern, welche ihnen früher zustand, wird nicht mehr anerkannt, wohl aber die Freiheit derselben von Gemeindelasten. Sonst besteht eine Adjunktur-Casse zur Erleichterung für dienstunfähige Geistliche, eine vorhin selbstständige, seit 1840 mit der Staatsdiener-Wittwenkasse vereinigte Wittwenkasse, eine Begräbnißkasse, aus welcher letzteren nach eingetretenem Todesfalle eines Geistlichen den Hinterbliebenen eine einmalige Unterstützung gewährt wird. Der früher seit 1845 bestandene Missionsverein ist aufgelöst, dagegen jährlich in allen Kirchen auf den 1. Sonntag nach Epiphanias eine Collekte zum Besten der Heidenmission angeordnet. Wohin die Beiträge geschickt werden sollen, bestimmt der betreffende Pfarrer im Einverständniß mit dem Kirchenvorstande. — Katholische Gemeinden bestehen zu Eppe, N.-Schleidern und Hillershausen, eine kleine zu Arolsen. Der Parochialzwang, in welchem die zerstreut im Lande lebenden Katholiken der evangelischen Kirche gegenüber vorhin standen, ist durch eine im Jahre 1861 gegebene Verordnung aufgehoben und sind dieselben bei den genannten katholischen Gemeinden eingepfarrt. Diese Gemeinden gehören zu dem Sprengel des Bischofs zu Paderborn. — Ganz vereinzelt finden sich Mennoniten und Quäker, letztere besonders im Fürstenthume Pyrmont vor. — Für die evangelische Kirche ist durch eine vom verstorbenen Cons.-Rath Curtze entworfene, 1857 gegebene kirchliche Gemeindeordnung die Grundlage zu einer Synodalordnung gegeben, auf deren Einführung eine bedeutende Zahl Geistlicher und Laien im November d. J. (1862) bei dem fürstlichen Consistorium angetragen haben.

Quellen: Varnhagen, Erste Einführung des Christenthums in unser waldeck. Vaterland. Marburg u. Kassel 1818. — Geschichte der Kirche St. Kilian zu Corbach. Von L. Curtze und F. v. Rheins. Arolsen 1843. — Geschichte und Beschreibung des Fürstenthums Waldeck. Von L. Curtze. Arolsen 1850. — Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in dem Fürstenthum Waldeck. Von Carl Curtze. Arolsen 1850. — Die kirchliche Gesetzgebung des Fürstenthums Waldeck. Von Carl Curtze. Arolsen 1851. — Carl Curtze. Ein Lebensbild von C. Beck. Arolsen 1856. — Die kirchliche Union in den Fürstenthümern Waldeck und Pyrmont, dargestellt und vertheidigt von K. Steinmetz. Arolsen 1859. — Dr. Philipp Nicolai's Leben und Lieder. Nach den Quellen von L. Curtze. Halle 1859.

Louis Curtze.

Waldenser, nebst den böhmischen und mährischen Brüdern die einzige von den vielen dissentirenden Parteien des Mittelalters, welche ihr Daseyn in die neuere Zeit hinüber gerettet hat, und zwar, gleichwie die genannten Brüder, in Folge einer Umgestaltung. Diese erfolgte bei den Waldensern, die durch ihre Verbindung mit den weiter vorgeschrittenen Brüdern darauf vorbereitet waren, zur Zeit der Reformation, unter Anleitung der Reformatoren der Schweiz und Straßburgs. So theilt sich ihre Geschichte in zwei große Hälften, die durch die Reformation von einander geschieden sind*).

*) Der geneigte Leser wird sich sogleich überzeugen können, daß dieser Artikel nicht ein bloßer Auszug ist aus unserer Schrift über die romanischen Waldenser, sondern derselben wesentlich zur

I. Aeltere Geschichte der Waldenser von ihrem Ursprunge bis zu der Reformation, vom 12. bis zum 16. Jahrhundert. — In diese Geschichte ist seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts viel Verwirrung hineingekommen und zwar weit mehr durch die Freunde der Waldenser und die Waldenser selbst, als durch die katholischen Gegner. Es kann hier nicht unsere Aufgabe seyn, alle die Fabeln aufzuführen, womit seit jener Zeit die Geschichte der Waldenser ist ausgeschmückt worden, sondern wir werden später davon reden, sofern sie ein bestimmtes Moment bilden in der Geschichtschreibung über die Waldenser und mit ihrer Geschichte seit der Reformation zusammenhängen. Die Grundlage für diesen ersten Theil der Geschichte der Waldenser sind die katholischen Schriftsteller des Mittelalters, die wir später anführen. Von ihnen muß ausgegangen werden, um die Schriften der Waldenser selbst richtig zu würdigen. Diesen Schriften verbleibt immerhin ihre große Bedeutung, aber ohne sorgfältige Sichtung können sie nur Verwirrung in die Geschichte bringen.

Um die Entstehung der Waldenser zu begreifen, müssen wir auf die Zustände der katholischen Kirche des Mittelalters zurückgehen. Diese Kirche ist im Ausbilden des Römisch-Katholischen aus dem Alt-Katholischen heraus begriffen, eine Arbeit, die erst im Tridentinum zu einigem Abschlusse gelangt. Das Altkatholische ist im Kampfe mit dem Römisch-Katholischen und erliegt demselben. Die romanischen Völker sind es, unter denen das Römisch-Katholische sich ausbildet; sie sind die eigentlichen Väter des römischen Katholicismus (womit schon gesagt ist, daß Rom durchaus nicht die einzige Geburtsstätte desselben sein kann). Nun aber entsteht auch die Opposition gegen den römischen Katholicismus unter den romanischen Völkern. Diese Opposition nimmt, nach Maßgabe der Umstände und der Eigenthümlichkeit derjenigen, die sich dabei betheiligen, sehr verschiedene Gestalten an. Seit dem 11. Jahrhundert geräth sie, sofern sie durch die um sich greifenden Katharer (s. d. Art.) vertreten wird, auf einen wahrhaft sektirerischen und häretischen Abweg. Aber von denselben Katharern geht ein lebendiger Eifer aus, die Schrift in der Volkssprache zu verbreiten, zu lesen, und dadurch erklärt sich einestheils die weite Verbreitung des Katharismus. Der Trieb der Laien, die Schrift zu kennen, mochte Nahrung finden in den damaligen theologischen Bewegungen, die besonders in Frankreich vor sich gingen und viele Fragen anregten. Hinwiederum war mit dem Lesen der Schrift das Streben verbunden, zum ursprünglich Christlichen und Apostolischen zurückzugehen. Mitten in diesen Bewegungen entstanden die Waldenser.

Ihre Geburtsstätte ist Lyon, die ehrwürdige, durch Alterthum, viele Märtyrer, eine treffliche Kathedralschule, ausgezeichnete Bischöfe und Erzbischöfe über andere hervorragende Kirche Galliens *). Wenn hier der reinere altkatholische Typus in Männern wie Agobard und Amolo (s. d. Artt.), den würdigen Nachfolgern des Irenäus, seine Vertreter fand, so sehen wir doch auch das Römisch-Katholische sich hervorthun. So kamen im J. 1140 einige Kanoniker daselbst auf den Einfall, Maria sey auch unsündlich empfangen, und feierten zum Andenken dieses Ereignisses ein Fest. Hingegen wird nirgends gemeldet, daß die Katharer in Lyon Eingang gefunden haben. Weil aber die Waldenser daselbst ihren Anfang genommen, werden sie von den Schriftstellern des Mittelalters daher benannt, theils Leonistae, Leonenses von Leona, Lyon, Lugdunenses, theils pauperes de Lugduno; nach Einigen nannten sie sich selbst so. Ein Bürger

---

Ergänzung, in einigen Punkten zur Berichtigung dient. So ist die Lehre der Waldenser vor der Reformation hauptsächlich aus den katholischen Quellen gezogen. Sodann haben wir, was seit dem Erscheinen jener Schrift von Anderen auf diesem Gebiete zu Tage gefördert worden, sorgfältig benützt. Besonders machen wir aufmerksam auf die in Cambridge wieder entdeckte Morland'sche Sammlung von waldensischen Handschriften und den wichtigen Fund, betreffend das Datum der Nobla Leyczon. Die Nachricht davon haben wir erst erhalten, als der nachfolgende Artikel bereits gesetzt war. Wir haben das Betreffende in den Text einrücken lassen.

*) Vergl. über Lyon die Schrift vom dortigen pasteur Clément de Faye, l'église de Lyon, depuis l'évêque Pothin jusqu' au réformateur P. Viret (152 à 1563). Paris. Lyon. 1859.

dieser Stadt, Waldus (so nennt ihn Alanus), der in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts lebte, ist der eigentliche Stammvater der Waldenser, von welchem sie auch den Namen erhalten haben, nach den Angaben der mehrsten und glaubwürdigsten Schriftsteller jener Zeit, nach den ältesten Geständnissen der Waldenser selbst (bei Moneta S. 402—404), womit die ältesten protestantischen Geschichtsschreiber der Waldenser, Perrin und Gilles, übereinstimmen. Der eigentliche Name des Stifters scheint der genannte zu seyn, der im Mittelaler sehr verbreitet war *). Von einem Vornamen weiß Niemand etwas bis in das 15. Jahrhundert hinein. Der Vorname Peter findet sich zuerst in einem Straßburger Manuskript vom Jahre 1404, darauf bei Pillichdorf, einem deutschen Schriftsteller aus der Mitte desselben Jahrhunderts. Selbst Perrin nennt ihn theils Valdo, theils Peter Valdo, zum deutlichen Zeugnisse, daß die Tradition des Vornamens sogar im 17. Jahrh. sich bei den Waldensern noch nicht ganz festgestellt hatte. Hiebei ist nur das auffallend, daß der Name selbst in so mannichfaltigen Formen vorkommt, außer Waldus, Waldius, Valdesius, Valdisius, Waldensis, Valdensis, Valdeus, Waldis, im Ablativ Valde; dieser Ablativ, so wie die Form Valdesius, Valdeus, Valdensis läßt auf die Form Valdes oder Valdez schließen. Die Endung es und ez findet sich noch jetzt häufig in Südfrankreich und Spanien, zur Bezeichnung der patronymica (s. Reuß, Revue v. Colani. 1851. Juni). In diesem Falle erwartet man einen Vornamen; da dieser sich, wie gesagt, nicht findet, so wird man wieder irre an der patronymischen Bedeutung. Sollte aber eine solche angenommen werden dürfen, so würde es am nächsten liegen, an den schweizerischen Canton Waadt (Vaud) zu denken, der in Dokumenten des 11. Jahrhunderts comitatus, pagus Waldensis genannt wird und dessen Landesherr Dominus Vaudi, Seigneur de Vaut (Vaud) heißt. S. Mémoires et documents publiés par la société d'histoire de la Suisse romande. Tom. VI. 4. VII. p. 2. 78. 102. Mit dem Namen Waldenser wurden von zwei katholischen Schriftstellern am Ende des 12. Jahrhunderts allegorische Spielereien getrieben, die weiter keinen Werth haben. Bernhard Abt Fontis-Calidi sagt: dicti sunt Waldenses, nimirum a Valle densa, eo quod profundis et densis errorum tenebris involvantur, — womit übrigens nicht gesagt ist, daß Bernhard den Namen „Waldenser" nicht von „Waldus" ableitet, da der allegorische Sinn den wörtlichen nicht nothwendig ausschließt. Ebrard von Betunia weiß mehr als alle Schriftsteller seiner Zeit, wenn er sagt, die Waldenser nennten sich selbst Wallenses, eo quod in valle lacrymarum maneant. Auf jeden Fall ist es verfehlt, aus diesen allegorischen Spielereien, die durch so viele andere Zeugnisse als solche erwiesen werden, den Schluß zu ziehen, daß unabhängig von Waldus und vor ihm eine Sekte gleichen Namens existirt habe, mit welcher Waldus in Verbindung gestanden, von welcher er Anregung empfangen, so daß er im Munde des Volkes deren Name erhalten habe. Diese Vermuthung wiederlegt sich durch sich selbst. Denn da kein gleichzeitiger Schriftsteller von einer solchen Sekte etwas weiß, so müßte man annehmen, entweder daß diese Schriftsteller nichts von jener Sekte in Erfahrung bringen konnten, oder daß sie, darum wissend, sie nicht erwähnen wollten. Beide Fälle sind undenkbar. Denn man nimmt ja an, daß jene Sekte der Waldenser den Leuten in Lyon bekannt, daß ihr Name im Munde des Volkes war, daß es diesen Namen dem Waldus gab, weil es dessen Verbindung mit der genannten Sekte kannte oder vermuthete, daß aus demselben Grunde der Erzbischof von Lyon Waldus und seine Anhänger excommunicirte. Wie ist es nun möglich, daß kein einziger Schriftsteller jener Zeit vom Daseyn jener älteren Sekte ein Wörtlein fallen läßt? Sie hatten wahrlich kein Interesse, eine so wichtige Thatsache zu verschweigen. Im Gegentheil, sie mußten sich bewogen fühlen, den leisesten Schein von häretischen Verbindungen des Stifters der Sekte, wenn solche constatirt werden

*) Maitland, facts and documents illustrative of the history, doctrine and rites of the ancient Albigenses and Waldenses. London 1862. p. 108.

konnten, hervorzuheben, um ihren Beschuldigungen größeres Gewicht zu geben. Die mit jener Vermuthung so wie mit jenen allegorischen Spielereien in Verbindung gebrachte Ableitung des Namens der Sekte von val, vallis, ist etymologisch auf keine Weise zu rechtfertigen. In allen Formen, die der Name angenommen, Waldenses, Valdesii, Wadoys, Vaudes, Vaudois, findet sich der Buchstabe d, der jene Ableitung unmöglich macht *).

Der genannte Waldus, ein reicher Bürger von Lyon, empfand bei dem Anhören der evangelischen Lektionen im öffentlichen Gottesdienste den Trieb, zu wissen, was eigentlich darin gesagt sey (audiens evangelia, curiosus intelligere quid dicerent). Er verband sich deswegen mit zwei Priestern und schloß mit ihnen eine Art von Vertrag, so daß der eine, der Grammatiker Stephanus de Ansa, die Evangelien in die romanische Volkssprache übersetzen, der andere, Bernhard von Ydros, der sich mit Abschreiben beschäftigte, der Schreiber des ersten seyn sollte. Auf ähnliche Weise übersetzten sie viele Bücher der Schrift und viele Aussprüche der Heiligen, nach Titeln geordnet, welche sie Sentenzen nannten (auctoritates SS. multas per titulos congregatas). Waldus las die so erworbenen Schriftstücke öfter und prägte sie seinem Herzen ein. So berichtet Stephanus von Borbone, der von Augenzeugen dieß vernommen und jene beiden Priester selbst gekannt hat. Er deckt uns damit den Ursprung der ganzen Bewegung auf; zu Grunde liegt der Trieb, die Schrift kennen zu lernen, der fort und fort in Waldus und den Seinen wirkt, sie immer weiter treibt und zuletzt zur Annahme der Reformation führt. Denn sie sind sich bewußt, daß sie zum Verständniß der Schrift einer gewissen Anleitung bedürfen; diese suchen sie also zuerst bei den Kirchenvätern, aus denen sich Waldus Auszüge machen läßt, nach damaliger Sitte, wie denn schon Amolo, Nachfolger des Agobard, S. Augustini sententiae herausgab (s. Max. bibl. PP. T. XIV. F. 340 sq.). Waldus schließt sich an die katholische Kirche möglichst an, wie denn auch das Unterfangen, die Bibel in die Volkssprache zu übersetzen und zu lesen, damals von der Kirche keineswegs verboten war. Das Neue und Ungewöhnliche ist dieses, daß Waldus bemüht ist, sowohl die Schrift als die Sentenzen der Väter in die Volkssprache übersetzen zu lassen; insofern unterscheidet sich Waldus wesentlich von Franz von Assisi, obschon er sonst, wie wir sogleich sehen werden, einige Aehnlichkeit mit ihm hat.

Waldus nahm zunächst die Evangelien zur Richtschnur seines Lebens; und zwar faßte er unter den Aussprüchen Christi vorzüglich diejenigen in das Auge, wo Christi Armuth erwähnt wird, wo der Herr die Gefahren des Reichthums schildert, die Armen selig preist, und die Dahingabe des Besitzes denjenigen, die ihm nachfolgen wollen, anempfiehlt. Diese Aussprüche Christi machte Waldus in ihrem buchstäblichen Sinne geltend, und leicht war es ihm, bei den Kirchenvätern die Bestätigung dieser Auffassung zu finden. Er gab sein Vermögen dahin, er ergriff die Idee der evangelischen Vollkommenheit in der Art und Weise des Mittelalters, oder vielmehr wurde er von jener Idee ergriffen. Er suchte und fand Genossen, die nach Yvonet zunächst nicht auf das Predigen ausgingen. Je mehr aber Waldus und seine Anhänger sich in dieser Richtung befestigten, desto mehr tauchte in ihnen der Gedanke auf, daß sie in Nachahmung des Lebens Christi und der Apostel noch einen Schritt weiter gehen und auch predigen sollten. Dieser Gedanke wurde ihnen von Anfang an nahe gelegt durch die Vernachlässigung der Predigt von Seiten der Geistlichen, durch die religiöse Unwissenheit des Volkes. So predigten sie denn öffentlich auf den Straßen der Stadt, verbreiteten sich bald in den umliegenden Orten, drangen in die Häuser, predigten selbst in den Kirchen, sey es, daß sie außerhalb der Stunden des Gottesdienstes sich den Eingang

*) Eben so unthunlich ist es, die Benennung pagus Waldensis, pays de Vaud, worauf die Liebhaber jener Ableitung sich berufen, von den Thälern abzuleiten, womit das Land durchschnitten ist. Ruchat abrégé de l'histoire ecclés. du canton de Vaud. p. 111. Ausgabe von 1838, sagt davon: la faute est pardonnable aux étrangers.

zu verschaffen wußten, sey es, daß sie nach der Messe das Wort ergriffen. Männer und Weiber traten predigend auf; daß sie von Seiten des Volkes Widerstand gefunden, wird durchaus nicht gesagt. Im Gegentheil läßt Alles darauf schließen, daß ihnen die Thüre des Wortes überall weit geöffnet wurde. Die ängstlichen Befürchtungen, welche um diese Zeit die Gemüther Vieler erfüllten, als ob furchtbare Katastrophen bald eintreten sollten, als ob die Nähe des Antichrist oder gar der jüngste Tag bevorstünde, mögen auch dazu beigetragen haben, daß die Leute den Ansprachen der Waldenser Gehör gaben. Um so weniger konnten sie der Ungunst der Kirche entgehen. Der Erzbischof von Lyon verbot ihnen das Predigen. Sie hingegen, Waldus an der Spitze, beriefen sich auf das Wort Apgesch. 5, 29: man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen, — Gotte, der den Aposteln geboten: verkündigt das Evangelium aller Creatur. Darauf wurden sie aus Lyon vertrieben; sie wandten sich, Weiber mit sich führend, nach Alanus, besonders nach dem südlichen Frankreich, wo die Katharer und die sprüchwörtlich gewordene Schlechtigkeit der Geistlichen ihnen mächtig vorgearbeitet hatten*). Sie dachten aber so wenig an Trennung von der Kirche und waren sich so wenig einer Differenz mit der Kirche bewußt, daß sie an das 3te lateranensische Concil unter Alexander III. 1179**) appellirten. Nach dem Berichte eines der anwesenden Prälaten (Gualther Mapes) zeigten sie ein in französischer Sprache geschriebenes Buch vor, worin der Text und eine Erklärung (glossa) des Psalters und der meisten Bücher beider Testamente enthalten war. Sie baten sehr dringend um Erlaubniß zum Predigen. Mapes gesteht mit einer gewissen Naivetät, warum sie abgewiesen wurden; er sagt nämlich: wenn wir (die Geistlichen der römischen Kirche) sie zulassen, so werden wir verjagt werden. Sie wurden damals nicht excommunicirt, sondern man ließ sich sogar in theologische Gespräche mit ihnen ein. Mapes hatte auf Geheiß des Pabstes vor vielen Zeugen mit zwei der bedeutendsten Mitglieder der Sekte ein Gespräch, wobei es ihm gelang, ihre ehrliche Unbefangenheit zu überlisten. Nachdem er sie gefragt, ob sie an Gott den Vater und an Gott den Sohn glaubten, fragte er sie, ob sie auch an die Mutter Christi glaubten. Ihre bejahende Antwort rief ein allgemeines Gelächter hervor. Aus der Darstellung desselben Mapes geht hervor, wie sie damals organisirt waren, als eine Art von Predigerorden; ohne feste Wohnsitze, gingen sie je Zwei herum, baarfuß, in wollenen Bußkleidern (laneis), Alles gemein haltend; das sind die späteren perfecti im Unterschied von den credentes, diejenigen, die das Volk die eigentlichen armen Waldenser von Lyon nannte, sich selbst nannten sie Arme im Geiste oder Gedemüthigte (humiliati). Da sie ohne Erlaubniß zu predigen fortfuhren, sprach Lucius III. im Jahre 1184 den Bann über sie aus, der später öfter (zunächst von Innocenz III. auf dem 4ten lateranensischen Concil 1215) über sie ausgesprochen wurde. Durch das Alles ließen sie sich keineswegs abschrecken noch entmuthigen; sie breiteten sich schon bis zum Ende des 12. Jahrhunderts ziemlich weit aus, in Südfrankreich, Oberitalien, wo Mailand ihr Hauptsitz wurde, und selbst bis nach Aragonien, wo König Alphons II. im Jahre 1194 ein sehr scharfes Edikt gegen sie erließ (Hahn S. 705).

Bereits wurde an mehreren Orten gegen sie eingeschritten, doch ohne daß man die äußersten Maßregeln gegen sie ergriffen hätte. Wie sie denn überall unter dem Volke einen Hunger nach dem Worte Gottes anregten, so zeigte sich dieß besonders in der Stadt und Diöcese Metz. Heilsbegierige Laien, Männer und Frauen, ließen sich die Evangelien, die Briefe des Apostels Paulus, die Psalmen, Hiob und mehrere andere Bücher in's Französische übersetzen, erbauten sich daraus in geheimen Zusammenkünften,

*) Die Zeitangaben sind nicht sicher zu ermitteln. Nach Stephanus fand der Ursprung der Sekte statt im J. 1170 unter dem Erzbischof Jean de Belles-Mains; allein nach der histoire du Languedoc III, 47. wurde dieser Mann erst im J. 1181 auf den erzbischöflichen Stuhl von Lyon erhoben. Yvonet nennt das Jahr 1180 als das Jahr, wo Waldus aufgetreten.

**) Dieckhoff S. 34 f. vermuthet ein Concil vom J. 1212.

widersprachen eifrig einigen Priestern, die sie deshalb zur Rede stellten, und zogen sich so von Seiten des Bischofs eine Anklage bei Innocenz III. zu (1199), doch ohne daß er sie geradezu der Irrlehre beschuldigt hätte. Innocenz wollte in seinem Schreiben an den Bischof in Metz das Unterfangen der Erweckten von Metz nicht unbedingt verwerfen, sondern er tadelte zunächst nur die damit verbundene Verachtung der Priester und die Usurpation des Predigtamtes (s. Innoc. III. epist. lib. II. ep. 141), worauf 1200 einige Aebte nach Metz kamen (vielleicht der Cistercienser, die sich damals häufig mit Bekämpfung der Ketzer abgaben), die genannten Bücher, deren sie habhaft werden konnten, verbrennen ließen, gegen die Waldenser predigten und so die Sekte, wie es heißt, daselbst ausrotteten, die aber selbst 1222 noch nicht völlig vertilgt war. Etwas früher veranstaltete Bernhard, Erzbischof von Narbonne (1181—1191), ein Religionsgespräch mit einigen Waldensern vor einer großen Versammlung von Geistlichen und Laien in der Stadt Narbonne selbst. Es wurden ihnen hauptsächlich zwei Vorwürfe gemacht, daß sie der römischen Kirche ungehorsam seyen, daß sie Alle predigen, ohne Rücksicht auf Stand, Alter und Geschlecht, worin sich eben ihr Ungehorsam zeigte; daher die Waldenser sich auf die Rechtfertigung hinsichtlich dieses zweiten Punktes beschränkten. Sie stellten den Satz auf, daß Jeder predigen solle, der das Wort Gottes unter das Volk auszusäen verstehe, und führten theils Bibelsprüche (Jak. 4, 17. Mark. 9, 38. 39. Phil. 1, 15—18. 4 Mos. 11, 29), theils Aussprüche Gregor's des Großen und die von ihm angeführten Beispiele der predigenden Laien Honoratus und Equitius an. Für die den Weibern gestattete Erlaubniß, zu predigen, beriefen sie sich auf Tit. 2, 3. 4. und Luk. 2, 36. Darauf wurde gegen ihre Entschuldigung, daß man Gott mehr als den Menschen gehorchen müsse, protestirt, worauf der bestellte Schiedsrichter, der Priester Raymund von Deventer, sie für Ketzer erklärte in den angeregten Punkten. Von irrigen Lehren wird ihnen von Bernard Abt Fontis Calidi der uns den Bericht über jenes Gespräch gibt, nur dieses angeführt, daß sie die Almosen, Gebete und Messen für die Todten als unnütz verwarfen. Alanus wirft ihnen außer den genannten Punkten noch vor, zu lehren, daß man bloß den guten Prälaten gehorchen müsse, daß die Priesterweihe keine Kraft habe, daß man nicht gehalten sey, dem eigenen Priester zu beichten, Alles dieses im Zusammenhange damit, daß zum Weihen, Binden und Lösen das Verdienst mehr bewirke als der ordo oder die officielle Verpflichtung (quod magis operatur meritum ad consecrandum vel benedicendum, ligandum et solvendum, quam ordo vel officium, C. 8). Dieß ist nicht bloß Consequenzmacherei des Alanus, wie Gieseler meint, sondern entspricht mehr oder weniger der waldensischen Anschauungsweise, wie sie sich auch darin kundgibt, daß Waldus, ehe er als Prediger auftrat, zuerst den Aposteln ähnlich zu werden und zu leben sich bestrebte. Näher sprachen sich die Waldenser darüber so aus, daß derjenige, der geistliche Funktionen ausüben wolle, Christum in sich haben, Christi Gestalt (figura) in reinem, guten Wandel führen müsse, wie auch Moses, ohne Priester zu seyn, auf diese Weise zur Benediktion befähigt worden sey (Alanus ibid.). Dieselbe Anschauungsweise wird ihnen noch am Ende des 15. Jahrhunderts vorgeworfen in dem Satze: quantum quis habet sanctitatem, tantum habet facultatem et potestatem in ecclesia et non ultra extra fidem (rom. Wald. S. 282). Es entsprach dieß einer in der katholischen auch sonst vorkommenden Auffassung, wonach z. B. Gregor VII. verbot, von den der Simonie schuldigen Geistlichen priesterliche Verrichtungen anzunehmen, wodurch er sich den Vorwurf des donatistischen Irrthums zuzog, daß er die Geltung der Sakramente von der subjektiven Beschaffenheit der Administrirenden abhängig mache. Dahin gehört auch die von Urban II. im J. 1096 gegebene Erklärung, daß die Mönche geeigneter seyen zum Beichthören als die Weltgeistlichen, weil sie mehr nach der Weise der Apostel lebten (s. Dieckhoff S. 179). Die genannte Anschauungsweise wurde aber von den Waldensern nicht in aller Strenge festgehalten. So sagten sie bisweilen nur, daß sie eine größere Macht hätten, von der Sünde zu absolviren, als die römischen Priester (rom.

Wald. S. 277); und durch eine ingeniose Wendung wußten sie, wie wir bald sehen werden, die Wirkung der Consekration der Elemente des Abendmahls durch die römischen Priester wenigstens für die würdig Genießenden festzuhalten. Ferner lehrten sie nach demselben Manus, daß jede Lüge Todsünde sey*), daß das Eidschwören durchaus verboten (nach Matth. 5. 34. Jak. 5, 12.), eben so das Tödten eines Menschen (nach Matth. 5, 21. 26, 52. Ezech. 18, 32. 5 Mos. 32, 35), womit das jus gladii der Obrigkeit geläugnet ist, daß die Prediger nicht sollen mit den Händen arbeiten (sie sollten nämlich bloß von den Almosen der Gläubigen leben). Außerdem unterschieden sie sich damals, wenigstens was die predigenden Waldenser betrifft, durch eine besondere Tracht, die derjenigen der Mönche ähnlich war; sie trugen nach der Chronik von Ursperg zum J. 1212 cappas quasi religionis, und oben geöffnete hölzerne Schuhe, obendrein durch ein Kreuz unterschieden von anderen Schuhen; sie erhielten daher, von Sabot, Zabate, Holzschuh, den Namen Sabatati, Xabatenses, Insabbatati, Inzabbatati**). Dabei widersetzten sie sich eifrig den Irrthümern der Katharer, mit denen sie im südlichen Frankreich öfter in denselben Familien zusammentrafen; ihre Schriftkenntniß verwendeten sie zur Bekämpfung der Katharer, daher geschah es, daß katholische Priester sich gegen diese ihrer Hülfe bedienten (s. Guilelmus de Podio-Laurentii f. 666). Manche Priester neigten zu ihnen hin, welcher Umstand den Erzbischof von Narbonne zur Veranstaltung jenes Gespräches bewogen hatte. Auch eifrige Katholiken, wie der Mönch Peter von Vaux Cernay, Ebrard v. Betune u. A. konnten nicht läugnen, daß sie viel weniger schlimm seyen, als andere Häretiker, daß sie in vielen Punkten mit den Katholiken völlig übereinstimmten.

Auf diese Seite der Sache wirft vieles Licht die Stiftung des Vereines der katholischen Armen meistens aus ehemaligen Waldensern bestehend. Während des Religionsgespräches zu Pamiers 1207 zwischen dem Bischof von Osma und seinen Begleitern einerseits und einigen Waldensern andererseits gehalten, war ein gewisser Durandus von Huesca (oder Osca), der bis dahin zu den Waldensern sich gehalten, bewogen worden, von ihnen sich loszusagen und sich wieder mit der Kirche auszusöhnen; dabei wollte er aber nebst mehreren Freunden die strengere Lebensweise, die er als Waldenser angenommen, beibehalten und für die katholische Kirche thätig sein. Er wendete sich deswegen 1209 an den Pabst Innocenz III., der unter bestimmten Bedingungen auf den Vorschlag einging; und so entstand der Verein der katholischen Armen (pauperes catholici), der aber kaum seinen Stifter überlebte. S. Hurter, Innoc. III. 2r Bd. S. 283—287. Innoc. III. Briefe lib. XI. ep. 196. lib. XII. ep. 17. 19. Noch eine andere Gesellschaft, deren Haupt Bernardus primus genannt wird, wurde unter denselben Bedingungen mit der Kirche wieder ausgesöhnt. S. Innoc. lib. XIII. ep. 97. lib. XV. ep. 137. Wir ersehen daraus, daß was die Waldenser von der römischen Kirche trennte, von nicht größerem Belange war, als was wir bis jetzt angeführt haben. Besonders verdient das Beachtung, daß die Genossen des Durandus meistens Priester waren, und fast alle wissenschaftlich gebildet (paene omnes literati), unterrichtet im Worte Gottes und in den Sentenzen der Väter; sie nahmen sich vor, mit Erlaubniß der Diöcesanbischöfe, in ihrer Schule (in schola nostra) das Volk zu unterrichten und die Dissentirenden in den Schooß der römischen Kirche zurückzurufen. Durand begab sich auch nach Mailand, wo er mehrere Waldenser bekehrte; er versprach, noch hundert Waldenser zurückzubringen, wenn man ihnen erlaube, auf einem gewissen Felde ihre zerstörten Schulgebäude wieder aufzurichten und daselbst sich mit den Brüdern und Freunden zu gegenseitiger Ermahnung zu versammeln. Innocenz III. war geneigt, dieses

---

*) Wie denn auch der Lombarde lib. II. dist. 38., auf Grund von Ps. 5. 7: perdes omnes qui mendacium loquuntur, die böswillige Lüge als Todsünde auffaßt.

**) Nach Perrin a. a. O. S. 9 soll diese letzte Benennung daher rühren, daß sie nur den Sonntag feierten, nach Leger II, 329 daher, daß sie einen Hexensabbath feierten. Andere Benennungen s. bei Hahn S. 264.

Zugeständniß zu machen. Lib. XII. ep. 17. Was daraus geworden, weiß man nicht; es erhellt daraus auf's Neue, wie nahe die Waldenser der katholischen Kirche noch standen. Ihr Abscheu vor den Irrthümern der Katharer, die sie geradezu Dämonen nannten, die sie auf das Eifrigste bekämpften, mag viel dazu beigetragen haben, sie zur Aussöhnung mit der katholischen Kirche geneigt zu machen.

Unterdessen hatten die Dinge in Südfrankreich eine furchtbare Wendung genommen. Das von der Ketzerei angesteckte Land war vergebens auf friedlichem Wege durch mehrere Cisterciensermönche, durch Diego, Bischof von Osma, und dessen Begleiter bearbeitet worden. Im Jahre 1209 begannen in Folge des auf Befehl des Pabstes gepredigten Kreuzzuges die verheerenden Religionskriege, die bis 1229 dauerten. In demselben Jahre wurde die Einrichtung der schon vorher wüthenden Inquisition durch das Concil von Toulouse vollendet. Die Dominikaner wurden in den Jahren 1232 u. 1233 von Gregor IX. zu beständigen päbstlichen Inquisitoren ernannt. Weltliche Fürsten, Ludwig IX., Friedrich II., Raymund VII., gaben für die Vollstreckung der Urtheile — weil ecclesia non sitit sanguinem — die nöthigen Gesetze. So wüthete die Inquisition, unterstützt durch alle Mittel und Kräfte der geistlichen und weltlichen Gewalt, in jenen unglücklichen Gegenden. Da die Ketzer durch Verbreitung der Schrift in der Volkssprache so viel wirkten, so wendete die Hierarchie Alles an, um sie den Laien zu entreißen. Das Concil von Toulouse vom J. 1229 verbot den Laien das Lesen der Schrift, gleichviel, ob in lateinischer oder in der Volkssprache. Das Concil von Tarracona vom J. 1234 verbot Allen, Geistlichen wie Laien, das Lesen der Schrift in der romanischen Sprache. Es waren dieß die ersten Bibelverbote.

Alle diese Maßregeln und Verfolgungen trafen die Waldenser ebensowohl wie die Katharer, mit denen sie überdieß öfter verwechselt wurden. So mußte ihre Stellung zur verfolgenden Kirche nothwendig eine etwas andere werden; sie konnten nicht umhin, sich zur Kirche, die sie im J. 1215 auf dem vierten Lateranconcil auf's Neue feierlich verdammt hatte, in eine größere Opposition zu stellen, als vorher. Aber diese ihre Opposition war nach verschiedenen Ländern und Zeiten vor der Reformation verschieden, und dem entsprechend variirten auch nach Zeit und Ort ihre antirömischen Grundsätze. So viel ist gewiß, daß die Angaben der katholischen Schriftsteller über sie, wenn sie auch einen Fortschritt der Waldenser im antirömischen Sinne bekunden, doch nicht in allen Punkten in völlige Uebereinstimmung zu bringen sind.

Zuvörderst sind zu unterscheiden, nach Moneta und Rainerius, zwei Hauptklassen der Waldenser, die französischen, welche der in Italien lebende Rainerius pauperes Ultramontani nennt, und die von denselben abstammenden pauperes Lombardi, worunter wir überhaupt die italienischen Waldenser zu verstehen haben, sofern sie größtentheils in der Lombardei, besonders in Mailand sich ausgebreitet hatten. Daß die pauperes Lombardi ursprünglich von den Arnoldisten abstammen, wie d'Argentré vermuthet, widerspricht der bestimmten Erklärung des ächten Rainerius; sondern das Wahre an der Sache ist dieses, daß die Waldenser der Lombardei nach der Weise des Arnold von Brescia und seiner Anhänger etwas kühner als die anderen aufgetreten sind. Nach jenen beiden Schriftstellern wären die lombardischen Armen in ihrer Opposition gegen Rom und die römischen Dogmen weiter gegangen, als die in Frankreich, insofern sie jedem Gläubigen, der nicht mit Todsünde behaftet sey, erlaubten, das Abendmahl zu consekriren und über die römische Kirche sich schärfer aussprachen. Wohl mag dieser Unterschied auch daher rühren, daß in der Lombardei Kirche und Staat nicht so gewaltig auf die Ketzer drücken konnten, wie dieß in Südfrankreich der Fall war. Allein auch bei den französischen Waldensern finden wir, nach anderen Schriftstellern, eben so scharfe Aussprüche über die römische Kirche, so daß der Unterschied beider Arten noch vor dem Ende des 13. Jahrhunderts verschwunden zu seyn scheint.

Indem wir nun zur Darlegung ihrer Lehren und Gebräuche übergehen, wobei wir besonders die französischen Waldenser in das Auge fassen, über welche ausführlichere

Berichte uns vorliegen, so müssen wir zuerst auf das Verhältniß der Waldenser zur römischen Kirche unser Augenmerk richten. Von der herrschenden Kirche ausgestoßen, sahen sie sich nicht als von der wahren Kirche ausgeschlossen, an. Demnach konnten sie die römische Kirche als solche wenigstens nicht ausschließlich als die wahre Kirche anerkennen. Die mildeste Vorstellungsart darüber bezeichnet Moneta 407 so: „vielleicht würden sie sagen, daß die waldensische Partei und die römische Kirche zusammen die reine, katholische Kirche bilden, aber in zwei Theile geschieden, der eine Theil ist böse (maligna), der andere gut." Beide Arten der Waldenser leiteten das Verderben der Kirche vom Pabste Sylvester ab, der von Constantin Reichthümer und weltliche Herrschaft empfangen habe (Rainerius, Moneta 412). Sie lehrten, daß Sylvester auf Anstiften des Teufels der erste Erbauer der römischen Kirche gewesen sey (Disputat. 1754). Beide behaupteten, die römische Kirche sey die Hure in der Apokalypse Kap. 17. (Rainerius, Stephanus F. 89), nur daß die Lombarden die römische Kirche auch das Thier in der Apokalypse genannt haben sollen; und wenn sie die römische Kirche die Kirche der Bösen (ecclesia malignantium nach Rainerius) nannten, so lehrten die Ultramontanen, sie sey das Haus der Lüge (liber sent. 264). Daran reihen sich Klagen über die Laster, die Habsucht, die Unwürdigkeit der römischen Geistlichen, ihre Abweichung von der evangelischen Wahrheit und von dem apostolischen Leben. Insofern, darauf fußend, die Waldenser die Gültigkeit der über sie verhängten Excommunikation und Strafen läugneten, ergab sich daraus eine Oppositionsstellung gegen die gesammte kirchliche Disciplin. Insofern sie auf die Schrift und die ältere Lehre der Kirche zurückgingen, kamen sie dahin, manche katholische Tradition in Beziehung auf Lehre, Cultus und Leben anzugreifen; das Alles aber konnte nicht geschehen, ohne daß sie sich selbst als die Vertreter der wahren Kirche darstellten, welche sie aus ihrer Entartung und Verderbniß herausreißen, auf ihre ursprüngliche Grundlage zurückführen, bekleidet mit der Autorität, welche die Schule der Apostel hatten. Sie läugneten nicht, daß es immer gottesfürchtige Seelen in der römischen Kirche gegeben, welche das Heil erlangten (Rainerius). Denn sie wollten nicht als eine besondere Kirche betrachtet seyn, sondern als der gesunde Kern der allgemeinen Kirche, um welchen die heilsbedürftigen Seelen sich sammeln sollten. Daher sie die bestehende Lehre in den Punkten bestehen ließen, die nicht mit ihrem Streben nach einer religiös-sittlichen Reformation der Kirche einen Widerspruch bildeten. Daher sie auch, wie viele Zeugnisse beweisen, immerfort, soweit es ihnen gestattet war, am katholischen Gottesdienste Theil nahmen (Yvonet. 1782. 1784. Pseudorainerius c. V. index errorum F. 308. liber sent. F. 254). Denn, wie Moneta f. 406 berichtet, gestanden die Ultramontanen, daß die römische Kirche sieben Sakramente habe und daß sie dieselben gern empfingen, wenn die Katholischen sie ihnen geben wollten. Freilich sieht Yvonet in der Theilnahme am Gottesdienste bloß eine List, um sich den Verfolgungen zu entziehen; das mag bei Vielen der Fall gewesen seyn, allein es hing mit ihrer Stellung zur Kirche zusammen, sowie auch mit der Neigung Vieler, sich mit der Kirche wieder auszusöhnen.

Immerhin machte ihr Streben so wie auch ihre Stellung zur Kirche die Fortdauer und festere Begründung des schon genannten Predigerstandes nöthig, wobei sie jedoch, um den Verfolgungen zu entgehen, ihre unterscheidende Bekleidung aufgaben und vielmehr darauf ausgingen, mittelst der Bekleidung und der ganzen Art des Auftretens allem Verdachte gegen sie vorzubeugen. Die Predigenden hießen perfecti, und lebten nach den evangelischen Rathschlägen in Armuth, sodann aber auch in Ehelosigkeit, so daß also das Lehren der Weiber wenn nicht gänzlich beseitigt wurde, so doch sehr zurücktrat, was nöthig war schon wegen der dadurch entstandenen Verdächtigungen und Verläumdungen. Aber noch Yvonet 1781 und Moneta 442 sprechen davon, daß Weiber in den Versammlungen lehrend auftreten. Sie gingen nun auf der anderen Seite so weit, daß sie denjenigen, die zu ihnen übertraten, sogar erlaubten, ihre Frauen zu entlassen und den Frauen ihre Männer. (Stephanus 89. Disputatio 1756). Darin sind

sie also ganz und gar in den katholischen Vorstellungen befangen. Die perfecti wurden eine Zeit lang vorbereitet und unterrichtet und darauf unter Beobachtung besonderer Gebräuche aufgenommen. Nach einem Straßburger Manuskript vom J. 1404 wurden sie über die Fundamentalartikel des Glaubens, wie sie im apostolischen Symbol enthalten sind, ausgefragt, worin sich die Kampfstellung gegen die Katharer zeigt, darauf über die sieben Sakramente, und der zu Ordinirende muß geloben, Gott gehorsam, keusch zu seyn, in freiwilliger Armuth zu leben; darauf erhält er die Handauflegung. Es gab unter diesen Vollkommenen gewisse hierarchische Unterschiede; nach Moneta 402 und dem liber sent. f. 290 unterschieden sie Bischöfe, Priester und Diakonen, aber nirgends wird angegeben, durch welche Funktionen diese Aemter von einander sich unterschieden. Darauf scheinen sich die Benennungen majoralis, magnus magister, major, minor zu beziehen (Stephanus, lib. sent. 289. 377). Diese hierarchische Gliederung ist um so auffallender, als sie nach anderweitigen Zeugnissen (Stephan. 88) lehrten, daß gute, fromme Laien (boni laici) ohne allen Auftrag von menschlicher Seite das geistliche Amt vollständig verwalten können, daß insbesondere jeder „gute Mann", wenn er nur die rituellen Worte spreche, den Leib Christi in die Hostie herabrufen könne (conficere corpus Christi) — im Allgemeinen, daß alle Guten Priester seyen (Stephanus ibidem). Es ist dieß also nichts den lombardischen Armen Eigenthümliches. Die Sache läßt sich nur so erklären, daß sie diejenigen allein „gute" nannten, die nach der Regel der evangelischen Vollkommenheit lebten, oder daß das geistliche Amt selbst in den Kreisen der Ultramontanen nicht allgemein eingeführt, wenigstens nicht allgemein fest ausgeprägt war.

Die Geistlichen, vorzugsweise boni homines genannt und unter diesem Namen bei ihrem Volke bekannt, waren meistentheils auf Reisen, um die Gläubigen, credentes, im Unterschiede von den perfecti also genannt, zu besuchen, zu belehren, zu stärken und zu befestigen, ihre Beichte zu hören und um ihnen die Sündenvergebung zu ertheilen unter der Bedingung angemessener Genugthuung. Sie wurden, nach dem Vorbilde der 70 Jünger (Luk. 10, 1), je zween ausgesendet, wovon nach späteren Berichten der eine major hieß und dem anderen übergeordnet war. Sie gebrauchten mancherlei Verkleidungen, um der Aufmerksamkeit der Katholiken zu entgehen, selbst manche von denjenigen, an welche sie sich wendeten, erkannten sie nicht als Waldenser (lib. sent. 339); sie traten auf als Kesselflicker, als Colporteure von allerlei Gegenständen, von Messern, Nadeln, die sie öfter den Gläubigen zum Geschenke machten (liber sent. 233. 240). Nach späteren Berichten (s. rom. Wald. S. 278) waren Nadeln die Unterscheidungszeichen der Beichtiger. Sie führten mit sich allerlei Schriften theils zum Vorlesen, theils zum Verkaufen; es waren Abschnitte der heiligen Schriften, in's Romanische übersetzt, oder erbauliche Tractate, wie die früher genannten Sentenzensammlungen, worin die ihren Ansichten entsprechenden Aussprüche der Väter gesammelt waren mit Uebergehung derjenigen, die ihnen entgegenstanden (Yvonet 1780). Es waren von ihnen auch gewisse poetische Stücke (rithmi) verfaßt worden, welche sie die 30 Stufen (Grade) Augustin's nannten (vermuthlich in dreißig Abschnitte eingetheilt, die als Stufenleiter gedacht sind), wodurch sie lehrten die Tugenden erstreben und die Laster fliehen, und worin sie auf geschickte Weise ihre Gebräuche und Häresien einflochten (Yvonet 1771). Derselbe Yvonet meldet, die Waldenser hätten noch manches Andere von derselben Art, d. h. noch andere solche Tractate oder Sentenzensammlungen und Poesien verfaßt. Nach Pseudorainerius hätten sie das ganze A. und N. Testament übersetzt, aber kein anderer Berichterstatter berichtet dasselbe. Daß sie das ganze N. T. übersetzt haben, das ist nicht auffallend, und es liegen die Beispiele davon vor, wovon wir später sprechen werden. Aus dem Allem geht hervor, daß die Waldenser sich aus gebildeten katholischen Priestern rekrutirten, um auf dem Wege schriftlicher Belehrung auf das Volk zu wirken; es war die Fortsetzung des von Waldus gegebenen Impulses. Insbesondere führt uns dieß darauf, daß nicht alle perfecti der Seelsorge oblagen und ein Wanderleben führten; solche Arbeiten, wie

die genannten, lassen das als unmöglich erscheinen. Es muß also solche perfecti gegeben haben, welche ein mehr contemplatives Leben führten, beschäftigt mit Verfertigung von Schriften, mit Abschriften derselben zum Behufe der Vertheilung unter die reisenden Prediger, zum Behufe der Verbreitung unter dem Volke. Oder es kann angenommen werden, daß die perfecti ihre Reisen durch zeitweiligen ständigen Aufenthalt unterbrachen, wo sie sich auf die genannte Weise beschäftigten — in abgelegenen Orten oder Höhlen, ubi habent studia sua (Ivonet 1781).

Wo sie hinkamen, versammelten sie, so weit die Umstände es gestatteten, die Gläubigen, bisweilen in abgelegenen Orten, wohl auch Höhlen (Ivonet 1781), und predigten ihnen (wie es heißt lib. sent. 254. 264) aus den Evangelien und Episteln. Diese Predigt scheinen sie lectio, leyczon genannt zu haben, insofern sie zunächst aus dem Vorlesen eines Abschnittes der Schrift bestand, woran passende Ermahnungen, auch wohl Vorlesen aus den mitgebrachten Tractaten und poetischen Versuchen sich anschlossen. Wo es nicht möglich war, die Gläubigen zu versammeln, besuchten sie die einzelnen Familien. Darauf hörten sie die Beichten der Einzelnen, die eigentliche Ohrenbeichte war und knieend verrichtet wurde. Auf die Beichte folgte die Absolution, nach der formula deprecatoria, im Gegensatze gegen die seit dem 13. Jahrhundert aufgekommene formula indicativa, gemäß dem von den Waldensern sehr hervorgehobenen Grundsatze, daß Gott allein die Sünden vergibt (Steph. 88. lib. sent. 290). Zu Grunde lag aber der Grundsatz, daß sie, weil wahre Nachfolger der Apostel, und in apostolischer Weise lebend, allein die Vollmacht hätten, die Absolution zu ertheilen. (Steph. 88. Ivonet. 1779. Disputatio 1756). Das wurde bisweilen dahin gemildert, daß katholische Geistliche, sofern sie nach apostolischer Weise leben, auch die Absolution ertheilen können, oder dahin, daß sie, die waldenser perfecti, eine größere Macht haben, von den Sünden zu absolviren, als die Priester, welche Macht ihnen durch den treuen Hohenpriester (Christus) verliehen worden sey (rom. Wald. 277). Die Absolution wurde nicht ertheilt ohne Auflegung von satisfaktorischen Werken und Uebungen, welche poenitentia sie melioramentum nannten (lib. sent. 263. in den waldensischen Schriften meiament); sie wurden übrigens, nach älterer Lehrform, z. B. des Theodulf von Orleans in einem Schreiben an die Priester seiner Diöcese vom J. 797 (s. Steitz, das römische Bußsakrament S. 128), in Form eines Rathes (consilium) auferlegt (lib. sent. 290), und bestanden besonders in Gebeten, wozu aber Fasten und Almosen (ib. f. 264. lib. sent. 241) hinzu kamen, auf welches beides die Waldenser großen Werth setzten. Was die auferlegten Gebete betrifft, so war es fast ausschließlich das U. V. Es mußte 80- bis 100mal wiederholt werden (lib. sent. 355) oder so oft der Betende nur konnte (rom. Wald. 280) oder bis er vom Schlafe überfallen wurde (ibid. 278). Aber auch in dieser Hinsicht findet man divergirende Angaben. Nach Steph. 88. und Alanus Kap. 10. lehrten sie nämlich, daß es nicht nöthig sey, einem Menschen zu beichten, daß die Beichte vor Gott genüge, daß die äußerlichen Pönitenzwerke zum Heile nicht nöthig seyen, daß die cordis contritio es eigentlich sey, welche die Sündenvergebung bewirke, daß Gott vor der Beichte, durch die contritio cordis ohne Dienst des Priesters die Schuld erlasse und die Seele innerlich von dem Schmutze der Sünde reinige. In der Wirklichkeit scheinen aber diese geläuterten, gegen die römische Disciplin gerichteten Grundsätze nicht Stand gehalten zu haben. Es wird übrigens nicht gesagt, daß die genannten Beichtiger sich ausschließlich an solche wendeten, die schon der Sekte affiliirt waren. Was wir oben angeführt, zeugt für das Gegentheil. Sie wendeten sich an die Stillen im Lande, an diejenigen, von denen sie am ehesten Zustimmung zu erhalten hofften. Es wurde ihnen daher besonders vorgeworfen (von Pillichdorf Kap. 10), daß sie nicht auf Bekehrung der Sünder ausgingen. In ihren Ansprachen hoben sie hervor und betonten stark, daß es nur zwei Wege gebe, den einen, der in den Himmel, den anderen, der in die Hölle führe; sie beriefen sich dabei auf Pred. 11, 3.: „wie der Baum fällt, so liegt er", und so kamen sie dahin, die Lehre vom Fegefeuer und

Alles, was damit zusammenhing, aufzugeben und zu lehren, daß in diesem Leben allein Raum sey für die Buße, daß in diesem Leben eine Reinigung (purgatorium) von der Sünde vorgenommen werden müsse. Einige Schriftsteller, Alanus, Bernhard, Peter von Vaux-Cernay und selbst Rainerius, wissen zwar noch nichts davon, daß die Waldenser das Fegefeuer aufgegeben, wohl aber Stephanus 88, der codex Claromont. der Summa des Rainerius 56. Yvonet 1779. Pseudorainerius c. V. Pillichdorf c. 14. lib. sent. 201. Sie lehrten, das Fegfeuer bestehe in den Prüfungen und Leiden dieses Lebens, faßten, nach Moneta IV. c. 9. §. 2. den Tag des Herrn 1 Kor. 3, 12. als dies praesentis tribulationis auf, darin übereinstimmend mit Gregor M., der dialog. IV, 39. lehrt, daß die Stelle 1 Kor. 3, 12—15. vom „igne tribulationis in hac nobis vita apposito" verstanden werden könne, und diese Art der Auffassung eigentlich als die richtigere anzusehen scheint. Mit jener Läugnung des Fegefeuers war auch die Verwerfung der Giltigkeit und Wirkung der Gebete, Messen und Almosen für die Todten verbunden (s. die obige Anführung). — An jene mit methodistischer Schärfe vorgetragene Lehre von den zwei Wegen, worauf die Menschen wandeln, schlossen sich Ermahnungen zur Ausübung der christlichen Tugenden und zum Fliehen der Laster an, wie denn Yvonet 1782 sagt: tunc haereticus incipit — multa docere de castitate et humilitate et aliis virtutibus et cavendis vitiis, et verba Christi et apostolorum et aliorum sanctorum proponere. Sie drangen also auf Heiligung des Lebens, und zwar mit rigoristischer Strenge. Derselbe Rigorismus führte sie dahin, die buchstäbliche Befolgung gewisser evangelischer Gebote einzuschärfen. So verboten sie unbedingt alles Eidschwören; sie beschränkten freilich bald dieß Verbot auf die perfecti, indem sie den credentes erlaubten, timore mortis zu schwören (Steph.); sie bestritten mit Berufung auf das Wort: richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet, — das Recht der Obrigkeit, die Uebelthäter zu tödten; ja sie sahen sogar jegliche Lüge als eine Todsünde an (Alan. lib. II. c. 15. 20. 23. Peter v. Vaux-Cernay c. 2. Rainerius 1775. Steph. 88. lib. sent. 207. 263). So bestritten sie das Recht, die von der Kirche Abweichenden zu bestrafen, indem sie sagten, die Kirche sey berufen, Verfolgung zu erleiden, nicht aber selbst zu verfolgen. Christus und seine Apostel hätten Niemanden verfolgt, seyen vielmehr verfolgt worden. S. Moneta 508*). Daher sie lehrten, daß Alle, die in Christo fromm leben wollen, Verfolgung erleiden müssen (Ebrard c. 25), und daraus leiteten sie die Verfolgungen ab, die sie zu leiden hatten. Sie lehrten, daß wenn ein guter Mensch leide, so leide Christus in ihm: quum bonus homo martyrium patitur, illa est vera passio Christi (Stephanus 87). Sie hielten auch den Gläubigen vor, wie viel die Heiligen gelitten hätten (quanta sancti sunt passi), um sie zum geduldigen Tragen des Leidens zu ermuntern. Die Heiligen stellten sie also als Muster der Nachahmung auf, nicht aber als Fürbitter. Sie bestritten die herrschende Heiligenverehrung mit folgenden Sätzen: daß Gott allein anzubeten sey (Steph. 89), (wobei sie ganz richtig die gewöhnliche Anrufung und Verehrung der Heiligen als faktische adoratio betrachteten), daß die Heiligen im Himmel unsere Gebete nicht hören, daß sie nicht für uns beten (Yvonet 1780. 83. Index errorum 307). Ihre Verehrung der Heiligen hing mit ihrer Hochschätzung der freiwilligen Armuth und Virginität zusammen, nicht als ob sie Allen die Befolgung dieser evangelischen Rathschläge zur Pflicht gemacht hätten, aber diejenigen, welche ihr Vermögen nicht hingaben, sollten doch bereit seyn, Almosen zu geben, und besonders für der Prediger leibliche Bedürfnisse sorgen. Was das Verhältniß zu den Sakramenten betrifft, so ist es zuvörderst gewiß, daß die Waldenser ihre Kinder von den katholischen

*) Darin folgten sie einer altkatholischen Tradition, die wenigstens von Todesstrafen der Ketzer nichts wissen wollte. So sprachen sich aus Gregor VII., Wazon, Bischof von Lüttich, † 1048 (s. d. Art.), die heilige Hildegard (s. d. Art.), Bernhard von Clairvaux u. A. Die Verbrennung der Ketzer ging von der Volkswuth aus. Im Jahre 1144 gelang es den Geistlichen von Lüttich, einen Katharer vom Flammentode zu retten. S. Schmidt, histoire des Cathares ou Albigeois II, 219.

Priestern taufen ließen. Bei der Aufnahme in die Sekte ist nirgends die Rede von einer Taufe. Hingegen müssen sie zur Zeit der Reformation durch Anabaptisten beunruhigt worden seyn, wie es denn auch unter den böhmischen Brüdern wiedertäuferisch Gesinnte gab. Daher Bucer in seiner Antwort an G. Morel im J. 1530 es für nöthig erachtet hat, eine lange Erörterung über die Taufe behufs der Abweisung der Wiedertaufe zu geben. Auf der anderen Seite berichtet Rainer von den lombardischen Armen, sie hätten gelehrt, quod infantes salvantur sine baptismo; das mag sich darauf beziehen, daß sie die Lehre von der Erbsünde nicht so entwickelt sich angeeignet hatten, wie es in der katholischen Kirche der Fall war, wovon wir eine Andeutung darin haben, daß G. Morel Oekolampad über die Natur der Erbsünde befragte. Jener Satz konnte auch daher entstehen, daß die Waldenser auf dergleichen Gebräuche überhaupt nicht den überwiegenden Werth setzten, wie die Katholiken es thaten; wenn es ihnen manchmal schwer wurde, die Taufe ihrer Kinder vollziehen zu lassen, wenn so manche Kinder ungetauft starben, so mochten die Prediger auf jene Weise die trauernden Eltern trösten. Was das Abendmahl betrifft, so geht schon aus dem früher Angeführten hervor, daß die Prediger ihre Beichtkinder nicht davon abhielten, das Abendmahl in der katholischen Kirche zu genießen, daß sie mithin ihnen das Abendmahl nicht selbst reichten. Allerdings geschah es seit ihrer Excommunikation hin und wieder, daher die oben angeführten katholischen Armen bei ihrer Aussöhnung mit der Kirche es aussprachen, daß die Schlechtigkeit des Geistlichen dem Sakramente nicht schade, daß nur ein rite ordinirter Priester den Leib Christi bereiten könne, daß, wenn unter ihnen außerhalb der Kirche das Abendmahl gefeiert wurde, es nicht geschehen sey causa praesumptionis (Innoc. III. ep. XIII, 94). Nach Peter von Vaux-Cernay geschah es in necessitate. In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts muß es nach Stephan de Borbone noch hin und wieder vorgekommen seyn. Eigenthümlich ist es, was darüber der Cod. Cadom. der Summa des Rainerius berichtet (vergl. Dieckhoff S. 227). Aber später verwischen sich alle Spuren eigener Verwaltung des heiligen Abendmahles, mit der einzigen von G. Morel angeführten Ausnahme, daß den Geistlichen bei ihrer Aufnahme in den geistlichen Stand das Abendmahl gereicht werde. Sie müssen auch bis zu ihrer Verbindung mit den hussitischen Sekten die katholische Wandlung der Elemente des Abendmahls angenommen haben, aber mit bestimmter Modifikation, nämlich nach Pseudorainerius so, daß der schlechte Priester den Leib Christi nicht bereiten könne, und daß die Wandlung erfolge nicht in der Hand des unwürdig Bereitenden, sondern im Munde des würdig Genießenden. Obschon jene Anführung zunächst deutsche Waldenser betreffen mag, so ist es doch wahrscheinlich, daß sie eben so von den romanischen Waldensern gilt; denn nur so erklärt sich, warum sie überhaupt noch das Abendmahl in der katholischen Kirche empfingen. Als etwas Vereinzeltes betrachten wir die Notiz bei Stephanus, daß einige Waldenser sich zu der tropischen Erklärung der Einsetzungsworte bekannten*); immerhin verdient die Sache Beachtung in Beziehung auf die späteren taboritischen Einwirkungen.

So wie, nach der richtigen Bemerkung von Dieckhoff S. 213, die Consequenz des waldensischen Satzes (von der freien Predigt des Evangeliums) weiter reichte als die nächste Intention der waldensischen Prädikanten, so läßt sich dasselbe überhaupt von dem bewegenden Principe ihres Lebens, sofern sie auf die Schrift zurückgingen, aussagen. Daher sie zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten auch mehr oder weniger vom katholischen Sauerteige aufgaben. Sie stecken, wie wir gesehen haben, was die Heilslehre betrifft, noch ziemlich tief im Katholicismus; und auch da, wo sie von diesem oder jenem katholischen Mißbrauch sich losmachen, haben sie durchaus nicht

---

*) Corpus Christi et sanguinem non credunt vere esse sed tantum panem benedictum, quia in figura quadam dicitur corpus Christi, sicut dicitur, petra autem erat Christus et simile.

immer die ihm entgegengesetzte evangelische Wahrheit erkannt. So erklärt sich auch, daß einige als katholische Arme in die katholische Kirche zurücktraten. Weil aber in ihnen etwas entschieden Antirömisches war, so läßt sich von vorn herein vermuthen, daß sie auch mit anderen Sekten in Verbindung traten.

Dieß ist ein Punkt, der eine nähere Betrachtung erheischt. Halten wir uns an gewisse Berichte, so kommt es so heraus, als ob die Waldenser sich zu allen anderen Sekten in Gegensatz gestellt hätten. Von den vielen Sekten, welche zu Anfange des 13. Jahrhunderts, nach Stephanus, in Mailand ihr Wesen hatten, verdammten die Waldenser geradezu Alle. Wie sehr sie den Katharern sich entgegenstellten, das haben wir schon gesehen. Der deutsche Pillichdorf hebt auch dieses Oppositionsverhältniß gegen die anderen Sekten heraus. In der That mußten sie sich von allen anderen dissentirenden Parteien abgestoßen fühlen, weil diese in ihrer Opposition gegen die katholische Kirche ihnen vielzu weit zu gehen schienen, und das erklärt auch, warum sie ihre eigene Opposition in gewisse Gränzen einschlossen, über die sie selten hinausgingen. Indessen war es nicht anders möglich, als daß sie sich da und dort auch zu anderen Sektenkreisen hingezogen fühlten. Stephanus berichtet, daß sie nach ihrer Excommunikation in der Provence und in der Lombardei sich mit anderen Häretikern vermischten. Er berichtet weiter (88) gewisse Aussagen der Waldenser in Lyon um's J. 1230, die mit den Grundsätzen der Brüder und Schwestern des freien Geistes auf merkwürdige Weise übereinstimmen. Die Sache ist an sich selbst höchst auffallend, da in den sonstigen Grundsätzen der Waldenser nichts lag, was den Uebergang zu solchen pantheistischen Vorstellungen angebahnt hätte. Indessen konnte Stephanus von der Sache genau unterrichtet seyn; er wohnte damals in Lyon und beruft sich auf das Zeugniß der Häupter. So ist also anzunehmen, daß einige Waldenser wieder nach Lyon gekommen — was an sich sehr wohl möglich ist — und sich zu den genannten Irrthümern fortreißen ließen, doch ohne die daraus gefolgerten unsittlichen Grundsätze anzunehmen. Merkwürdigerweise finden sich noch später, ja bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts Spuren davon, daß die Brüder und Schwestern des freien Geistes in einiger Berührung mit den Waldensern geblieben seyen (s. Gieseler, K.-Gesch. II, 2. S. 645 der 4. Aufl.). Nicht minder beachtenswerth ist die Erscheinung, daß die Waldenser in manchen Punkten der Organisation, der Disciplin und in einigen sittlichen Grundsätzen mit den Katharern, von denen sie in Hinsicht des Dogma's sich so streng schieden und die sie im Allgemeinen so gründlich verabscheuten und von sich stießen, übereinstimmten. — Auch die Katharer gingen auf die Schrift zurück, verbreiteten sie in der Volkssprache, regten die Leute zum Lesen derselben an. Die Idee der evangelischen Vollkommenheit und apostolischen Nachfolge haben sie eben so lebhaft ergriffen, wie die Waldenser. Sie stellten sich demnach in dasselbe Verhältniß der Opposition gegen die römische Kirche. Die Armuth und Ehelosigkeit waren bei ihnen noch mehr in Ehren als bei den Waldensern. Sie sind auch die guten Menschen, bons hommes, *κατ᾽ ἐξοχὴν*, und das Volk kennt sie unter diesem Namen. Das Fegefeuer und die Fürbitte der Todten verwarfen sie von demselben Gesichtspunkte wie die Waldenser ausgehend und mit denselben Schriftworten (Predig. 11, 3): „auf welche Seite der Baum fällt, da bleibt er liegen". Bei den Katharern treten die Vollkommenen noch bedeutsamer hervor als bei den Waldensern. Sie kennen nur drei hierarchische Grade, Bischof, Priester und Diakon. Sie haben die Unterscheidung des filius major und minor. So wie es bei den Waldensern auch Frauen gab, die nach den evangelischen Rathschlägen lebten, wie wir sehen werden, so gab es auch bei den Katharern vollkommene Frauen. Das absolute Verbot des Schwörens, des Menschentödtens, die Verwerfung des jus gladii der Obrigkeit, der Satz, daß jede Lüge Todsünde sey, sind auch Theile ihrer Sittenlehre. Der Satz, daß Gott allein die Sünde vergebe, ist bei den Katharern in Ehren. Da wir nun bestimmt wissen, daß sie vor den Waldensern aufgetreten sind, so scheint es ausgemacht, daß diese von jenen Einiges angenommen haben, doch ohne sich deren eigenthümliche Irrthümer und entsprechende Ascetik anzu-

eignen*). Trafen sie doch überall, zumal in Südfrankreich, mit den Katharern zusammen; sie theilten ihre Schicksale, wurden in dieselben Verfolgungen verwickelt. Da die Katharer ihre gröbsten Häresieen nur als esoterische Lehre behandelt zu haben scheinen, so konnten die credentes derselben um so eher den Waldensern sich nähern und mit ihnen verwechselt werden. Daß beide Parteien in denselben Familien zusammentrafen, davon haben wir aus dem Jahre 1207 ein frappantes Beispiel. Die Gemahlin und eine Schwester des Grafen von Foix, auf dessen Schlosse in Pamiers damals ein Religionsgespräch abgehalten wurde, waren Waldenserinnen, indeß die zweite Schwester des Grafen zu den Katharern gehörte. In Südfrankreich wurden die Waldenser eine Zeit lang von den Katharern überflügelt, und erst seit der fast gänzlichen Vertilgung derselben im 14. Jahrhundert konnten die Waldenser in Südfrankreich, besonders in der Provence, Fortschritte bedeutender Art machen.

Dieß leitet über zu der Ausbreitung der Waldenser. Hier kommt zunächst in Betracht ihre Ansiedlung auf den westlichen und östlichen Abhängen und Thälern der cottischen Alpen in der Provence, Dauphiné, Piemont. Aus dem Jahre 1198 haben wir das erste Zeugniß, daß sie in der Diöcese Turin ihre Meinungen auszustreuen begannen. Jakob, Bischof von Turin, erhielt in jenem Jahre von Otto IV. ein Dekret, wodurch er ermächtigt wurde, die Waldenser, qui in Taurinensi dioecesi zizania seminant, auszutreiben (Monast. I, 150, nach den monumenta patriae auf Befehl Karl Albert's herausgegeben III, 488). Es hatten sich also damals die ersten Waldenser in dieser Diöcese gezeigt; die Oertlichkeit ist ganz unbestimmt gelassen, so daß wir gar keine Gewißheit haben, daß die genannten Waldenser in den nachher so genannten Waldenserthälern ihre Lehre auszubreiten gesucht haben. Sie können eben so gut in anderen Gegenden der weitläufigen Turiner Diöcese ihr Wesen getrieben haben. Sind sie aus Frankreich gekommen, so mögen sie in den an das Dauphiné anstoßenden Thälern ihre Lehre ausgebreitet haben, so weit sie nämlich damals bewohnt und bewohnbar waren. Sind sie aus Mailand gekommen, so ist eher an eine andere Oertlichkeit zu denken. Einige Decennien später finden sich Spuren von Waldensern in Pignerol, einer an der Gränze der jetzigen Waldenserthäler gelegenen Stadt. Im J. 1220 legte der Graf Thomas von Savoyen und der Magistrat von Pignerol eine Geldbuße denjenigen auf, welche einen Waldenser oder eine Waldenserin beherbergen würden. Im J. 1297 wurden die Waldenser im jetzigen Waldenserthale von Perosa verfolgt. Im J. 1312 wurde ein Waldenser in denselben Gegenden verbrannt. Bis zum Jahre 1312 hatten sie sich in den Thälern von Luserna und Perosa dermaßen vermehrt, daß ihre Versammlungen per modum capituli oft 500 Mitglieder zählten; wahrscheinlich eine Art von Synoden, an welchen auch Laien Theil nahmen. Dieselben waren aber mit Katharern vermischt, verbunden gegen den gemeinsamen Feind, wie sie denn damals sich gegen den Inquisitor Albert erhoben und den Pfarrer von Angrogne tödteten. (S. Raynald. ad a. 1332 N. 21.). Im J. 1376 haben sie einen Inquisitor getödtet und es wurden seine Mörder verfolgt. (Nach Krone, Fra Dolcino S. 22 und Auszügen aus dem Turiner Archive und dem liber statutorum von Pignerol). Im J. 1403 besuchte der berühmte Prediger Vincentius Ferrerius die Waldenser in der Lombardei, im Montferrat, in der Diöcese Turin, besonders im Thale von Angrogne, wo er scholae Waldensium distinctae, eine Art von Gemeinden vorfand. Es waren nämlich die Einwohner dieser abgelegenen Gegenden von der katholischen Geistlichkeit auffallend vernachlässigt; seit 30 Jahren waren sie nur durch waldensische Prediger besucht worden, die zweimal des Jahres aus Apulien zu ihnen zu kommen pflegten. Das sieht beinahe wie eine Kriegslist der Waldenser aus, wodurch sie ihre Prediger vor Verfolgung

*) Hahn II, 298 irrt sich, wenn er auf Grund der Darstellung des Yvonet von vermischten Waldensern spricht, z. B. von solchen, welche sich mit den Manichäern vermischt hätten. — Hahn irrt sich, wenn er die pauperes de Lugduno geradezu als manichäische Fraktion der gallischen Waldenser ansieht, II, 354.

zu schützen suchten. Viele derselben führte Vincentius in den Schooß der katholischen Kirche zurück (s. Raynaldus ad a. 1403 N. 24). Doch das betraf nur die Waldenser des Thales von Angrogne. Die treu gebliebenen wurden im Jahre 1475 auf Befehl der Herzogin Jolanta von Savoyen heftig verfolgt und einige Jahre später auf Befehl Innocenz VIII. durch den Legaten Albert de Capitaneis an der Spitze von 10,000 Mann bekriegt, gegen welche die Waldenser sich tapfer wehrten, bis Herzog Philipp VII. ihre Privilegien erneuerte und sie seines Schutzes versicherte. Aber noch im Jahre 1500 verfolgte die Marquisin von Saluzzo ihre waldensischen Unterthanen. Von den Waldensern auf den westlichen Abhängen der cottischen Alpen, in Dauphiné und Provence, wohin sie theils aus Lyon und den westlich gelegenen Gegenden, theils aus Piemont kamen, haben wir die erste Nachricht aus dem Jahre 1335, wo Benedikt XII. die Bischöfe von Valence und Vienne auffordert, die Ueberbleibsel jenes Uebels auszurotten (Raynaldus ad a. 1335 N. 63); es war nämlich vorher in Südfrankreich eine furchtbare razzia gegen die Waldenser und Katharer unternommen worden. Im J. 1360 kamen, nach der lugubris narratio des Camerarius, eine Menge Waldenser aus Piemont nach der Provence und siedelten sich in Cabrieres, Merindol und den benachbarten Orten an; sie erhielten das Land zur Urbarmachung. Im J. 1373 verschafften die bischöflichen Officialen sogar die Befreiuung der durch die Inquisitoren gefänglich eingezogenen Waldenser; auch der Adel der Dauphiné schützte die Häretiker; im J. 1375 klagt Gregor XI. sehr bitter über das Wachsen der Ketzerei und fordert die Erzbischöfe von Vienne, Arles, Tarantaise und Embrun zum Einschreiten auf (Rayn. ad a. 1375 N. 26). Eine neue Verfolgung hatte Statt 1380, wobei viele Waldenser und andere Häretiker aus den Thälern Pute, Argentière und Fraissinière theils in Grenoble, theils in Embrun verbrannt wurden. Von dieser Zeit an scheint die Verfolgung bis 1460 aufgehört zu haben. In diesen Jahren wüthete der Franziskaner Borelli gegen die Waldenser. Später wendeten sich die Bewohner der Thäler Loyse, Fraissinère und Argentiére an Ludwig XII., der sie, da sie sich äußerlich zur katholischen Kirche hielten, in seinen Schutz nahm durch ein Edikt vom 18. Mai 1478 (Hahn II, 725). Insbesondere verordnete er, daß nur derjenige als Häretiker erklärt werden dürfe, der hartnäckig antikatholische Sätze festhalte. Dadurch fand der Erzbischof von Embrun denn doch Anlaß, gegen diese und jene einzuschreiten (worüber vergl. rom. Wald. 277—283). Der neue Erzbischof scheint 1497 die Absicht gehabt zu haben, der Sache eine größere Ausdehnung zu geben. Er excommunicirte sämmtliche Einwohner des Thales Fraissinière, verweigerte ihnen alle Sakramente, nahm aus den Kirchen die Kleinodien hinweg, stellte sie also unter eine Art von Interdikt, — bis sie sich von dem Verdacht der Ketzerei rein gewaschen hätten. Sie wendeten sich an den König, und die Folge davon war, daß apostolische Commissäre mit königlicher Vollmacht in's Land geschickt wurden, welche nach einigen mit den Einwohnern angestellten Verhören sie absolvirten. Ludwig XII. bestätigte 1502 diese Entscheidung, und Alexander VI., dem es darum zu thun war, seinem Sohne den Titel eines Herzogs von Valentinois, wozu Fraissinière gehörte, zu verschaffen, gab auch seine Sanktion (s. rom. Wald. 283—285). Ueber den religiös-sittlichen Zustand, die Einrichtungen und die religiösen Ueberzeugungen dieser Waldenser erhalten wir ausführlichen Bericht theils aus den angeführten Verhören, theils und hauptsächlich aus den im J. 1530 mit den Reformatoren gepflogenen Unterhandlungen.

Allein weit entfernt, daß die Waldenser sich auf die bisher genannten Gegenden beschränkten, ihre Gemeinschaft dehnte ihre Verzweigungen weithin aus. Da in Folge der Unterdrückung, die sie in der Lombardei und in Südfrankreich zu bestehen hatten, ihre Anhäufung bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts auf den Abhängen der cottischen Alpen, in den Diöcesen von Embrun und Turin sehr groß wurde (nach einer nicht genau verbürgten Nachricht stieg ihre Zahl bis auf 50,000. Monastier I, 163), so dachten sie an Auswanderung. Sie warfen ihre Augen auf das Königreich Neapel,

schickten einige der Ihrigen dahin, um das Land zu erforschen; diese brachten die besten Erkundigungen zurück, betreffend die Fruchtbarkeit des Landes und die günstigen Bedingungen, unter welchen die Landesherren sie aufnehmen wollten. So ergriffen denn eine Menge Waldenser den Wanderstab. Sie gründeten in Calabrien, in der Nähe von Montalto, das Borgo d'Oltramontani, die Flecken St. Sixt, Argentina, La Rocca, Vaccarisso, endlich Guardia. Im Jahre 1400 geschah eine neue Auswanderung nach Süditalien, und zwar nach Apulien, wo sie die Flecken Monlione, Montanato, Faito, La Cella und La Motta gründeten. Außerdem hatten die Waldenserprediger Häuser in Florenz, Genua, Venedig. So erzählen die waldensischen Geschichtschreiber nach der Sage ihres Volkes. Wahrscheinlich ist Einiges davon zu streichen. Die Thatsache selbst, daß in jenen Gegenden Süditaliens mehrere waldensische Niederlassungen gegründet worden, steht fest. Aber höchst unwahrscheinlich ist es, daß sie alle von den cottischen Alpen herkamen; sondern es waren zum Theil Eingeborene, die sich heimlich um Waldenserprediger sammelten. Nur so erklärt es sich, daß sie, sonst überall verfolgt, bis über die Mitte des 16. Jahrhunderts keine Verfolgung zu erdulden hatten.

Weiterhin finden wir schon 1230 Waldenser in Straßburg in eigenthümlicher Vermischung mit den Brüdern des freien Geistes (s. Schmidt in Ilgen's Zeitschrift 1840. III, 54). Indessen könnte dieß auf ungenauen Berichten oder geradezu unwahren Aussagen beruhen. Bei den **Winkelern** in Straßburg gegen Ende des 14. Jahrhunderts erinnert Manches an Waldenser; doch s. den Art. nebst den darin angeführten Quellen. Entschieden nichtwaldensisch sind die Gottesfreunde (s. d. Art.)*). Zu Ende des 14. Jahrh. zeigten sich auch Waldenser in der Schweiz. Im J. 1399 wurden über 130 Personen als Waldenser, Männer und Frauen, Angesehene, Reiche und Arme, in Bern entdeckt. Sobald man anfing, gegen sie einzuschreiten, fiel ihr Lehrer ab, theilte den Inquisitoren die Lehrsätze der Sekte mit, worauf Alle abschworen und mit einer schweren Geldbuße davonkamen. Zu derselben Zeit wurden in Freiburg 53 Waldenser entdeckt, welche ebenfalls alsobald sich zur Abschwörung entschlossen und darauf für unschuldig erklärt wurden. Die Regierung von Bern erließ 1400 „des Unglaubens der Sekte Waldensium, des daherigen großen Kummers willen im verflossenen Jahr", eine jährlich am Tage der Gemeindewahlen auf den Kanzeln zu lesende Verordnung, laut welcher Ungläubige nie wieder zu Ehren noch zu Aemtern gelangen, nie über Andere urtheilen noch zeugen dürfen. Es scheint allerdings, daß diese Leute Waldenser waren, d. h. Freiburger und Berner Bürger und Einwohner, die waldensische Lehren angenommen hatten. In der That bemerken wir in ihnen die Eigenthümlichkeit der waldensischen Sekte: es sind Leute, welche einige Gebrechen der römischen Kirche erkennen und bekämpfen, doch die Grundlage des christlichen Glaubens völlig unangetastet lassen, so sehr man sie auch mit dem Namen „Ungläubige" brandmarkt. Gegenüber der römischen Kirche nehmen sie durchaus nicht in allen Dingen eine Oppositionsstellung ein; sie verwerfen zwar manches Katholische, darin übereinstimmend mit den Waldensern, wie wir sie bisher kennen gelernt haben, aber der tiefere Einblick in die Irrthümer der katholischen Heilslehre war ihnen nicht gegeben. Ihr Pönitenzwesen hat einen entschieden katholisirenden Anstrich. Sie scheinen die römische Kirche reformiren zu wollen, ohne sich deutlich bewußt zu seyn, wie weit die beabsichtigte Reformation reichen solle, und besonders, ohne sich gehörige Rechenschaft über den Ausgangspunkt einer solchen Reformation zu geben. Dabei vermißt man in den ihnen schuld gegebenen Lehrsätzen die altwaldensischen Grundsätze von der Armuth, Keuschheit, vom Gehorsam gegen Gott. Es fällt auch auf, daß die heil. Schrift und ihre Autorität mit keinem Worte Erwähnung findet. Es ist überhaupt auch in diesen schweizerischen Waldensern etwas

*) Schmidt, der in der Beilage zu seiner Schrift über Tauler die Vermuthung aufgestellt hatte, daß ein Theil der Gottesfreunde als Waldenser anzusehen seyen, vertritt sie nicht mehr in dem genannten Artikel. In der That erinnert in den Gottesfreunden, namentlich in Nikolaus von Basel, nichts an den christlich-nüchternen Geist der Waldenser.

Unfertiges, Unentschiedenes, nicht Abgeschlossenes, woraus ihre so schnell und leicht erfolgende Abschwörung sich erklären läßt, so wie sie denn von sich aus die Gemeinschaft mit der bestehenden Kirche keineswegs aufgegeben hatten. — Was die Quellen betrifft, so sind sie im Artikel „Schweiz", Bd. XIV. S. 103. Anmerkung, angegeben worden.

Die Waldenser verbreiteten sich aber noch weiter hinaus in Ländern deutscher Zunge. Konrad von Marburg (s. d. Art.), als vom Pabst ernannter Generalinquisitor (1231—1233), muß auch Waldenser verfolgt haben; wo? ist nicht gesagt; der Erzbischof von Mainz in seinem Berichte an den Pabst über das entsetzliche Verfahren dieses unsinnigen Wütherichs (im Jahre 1233) sagt nur: M. Conradus contra Pauperum Lugdunensium astutias zelo fidei armatus (s. Gieseler a. angef. O. S. 597). Die Beschuldigung der astutiae bezieht sich auf die uns bekannte Theilnahme der Waldenser am katholischen Gottesdienste, wodurch sie sich den Verfolgungen zu entziehen suchten. Um das Jahr 1265 sind sie in der Gegend von Regensburg (s. Gieseler a. angef. O. S. 641). Sodann müssen sie im 13. Jahrhundert in der Diöcese von Passau Vereine gehabt haben; darauf beziehen sich die Angaben in der von Gretser edirten Summa des Rainerius (s. Gieseler commentatio p. 18. 19). In einigen Stücken tritt in dem, was der Fortsetzer der Rainer'schen Summa von diesen Waldensern sagt, die Opposition gegen die katholische Kirche schärfer hervor als in den bisherigen Berichten, obwohl vieles Altwaldensische darin sichtbar ist, so daß diese deutschen Waldenser nur als ein weiter vorgerückter Zweig der alten romanischen Waldenser erscheinen. Sie verwarfen den Zehnten, die Mönchsregeln als pharisäische Ueberlieferungen, die Kindertaufe, den Exorcismus, das Sakrament der Confirmation; sie communicirten täglich und lehrten, es könne der Leib des Herrn auf einem gewöhnlichen Tische bereitet werden; denn sie nahmen die Transsubstantiation an, lehrten aber, daß ein Priester, der in Todsünde lebe, den Leib des Herrn nicht bereiten könne, und daß, wie bevorwortet, die Wandlung nicht geschehe in der Hand des unwürdig Bereitenden, sondern im Munde des würdig Genießenden. Sie verwarfen die Messe, worunter wohl das Meßopfer verstanden wird. Wenn es heißt, daß sie das Sakrament der Ehe verwarfen, insofern sie sagten (mit Justin M. 1. Apologie c. 37. und dem Buche Tobiä), daß die Ehegatten eine Todsünde begehen, wenn sie ohne Hoffnung auf Nachkommenschaft den Beischlaf vollziehen, so scheint das eine arge Verdrehung ihrer Ansicht zu seyn, — was auch daraus erhellt, daß sie lehrten, die römische Kirche sey in Irrthum gerathen, indem sie den Geistlichen die Ehe verboten (darin gibt sich eine wesentliche Abweichung von den romanischen Waldensern kund). — Sie hielten Alles für Fabeln, was nicht durch den Text der Bibel bewiesen wird. Sie wußten das Neue Testament auswendig, eben so einen großen Theil des Alten in der Volkssprache. Sie verwarfen die Dekretalen und Dekreta und die Aussprüche der Heiligen auch darin verschieden von den romanischen Waldensern. Daher fällt nun nicht auf, daß ihnen die Verwerfung aller Heiligenverehrung und Alles dessen, was dahin gehört, der Kanonisation, der Vigilien der Heiligen, der Legenden und Wunder und Reliquien vorgeworfen wird, eben so die Verwerfung des Kreuzes und des Bekreuzens, aller Gebräuche der Kirche, welche sie nicht in den Evangelien lasen, des Festes der Lichter, der Anbetung des Kreuzes am Charfreitag u. s. w. Allein es wird ihnen sogar die Verwerfung des Osterfestes und anderer Feste zugeschrieben, indem sie sagten, daß ein Tag wie der andere sey. Sie verlachten die Kirchengebäude und nannten sie „Steinhaus", wollten auch nichts wissen vom Kirchenschmucke. Sie lehrten, alle Sünde sey Todsünde, keine sey an sich läßlich.— Die böhmischen Unruhen waren sehr geeignet, allerlei Dissentirende in das Land zu locken und ihren Lehren in der herrschenden Gährung der Gemüther Eingang zu verschaffen. Schon im Januar 1418 sprach sich die Universität von Prag mit Bedauern darüber aus, daß nach vielfältigen Gerüchten verschiedene Sektirer in das Land gekommen und zur Zerstörung des Glaubens lehrten, es gebe kein Fegefeuer, man müsse für die Todten nicht beten. Eine etwas später verfaßte Chronik nennt besonders die Waldenser, die

zuerst im Verborgenen ihre Irrthümer ausgestreut und bald darauf offener hervorgetreten und die Anderen (die Taboriten) zu sich herüber gelockt hätten (s. Gieseler, Kirchengesch. II, 4. 432). So erkannten denn auch die böhmischen Brüder, daß sie, was sie Gutes bei den Waldensern fanden, von ihnen entlehnt und in ihre Kirchen verpflanzt hätten (rom. Wald. 290).

Hiermit sind wir bei einem wichtigen Wendepunkte der Geschichte der Waldenser angelangt, bei ihren Beziehungen zu den böhmischen Brüdern. Ueber die genannten waldensisch Gesinnten in Böhmen erfahren wir weiter nichts; sie scheinen sich mit den Brüdern völlig verschmolzen zu haben. Diese kamen aber doch noch mit Waldensern in Berührung, so besonders um das J. 1467 mit einer an der österreichischen Gränze gelegenen Waldensergemeinde, an die sie, auf die Kunde von ihrer Existenz, zwei von den Ihrigen abordneten, behufs einer einzuleitenden Verbindung. Sie fanden bei diesen Waldensern dieselben Accommodationen, die diese sich, wie wir gesehen, überall erlaubten. Obwohl nun die Brüder ihren Tadel darüber ohne Rückhalt aussprachen, daß sie im Widerspruche mit ihrer reineren Ueberzeugung an den katholischen Sakramenten Theil nahmen, so wollten sie doch, da die Waldenser bekannten, daß sie an Besserung in dieser Hinsicht dächten, mit denselben eine Verbindung eingehen. Allein die den Waldensern befreundeten katholischen Priester erfuhren die Sache, hielten den Waldensern die Gefahr einer solchen Verbindung vor, und so zerfiel die Sache (s. rom. Wald. S. 290—292, nach Joa. Camer. l. c. p. 104). Dieß machte einen üblen Eindruck auf die Brüder, und sie kamen bei späteren Erklärungen darauf zurück, indem sie zugleich den ihnen gegebenen Namen „Waldenser" so gut wie den Namen „Picarden", der zunächst eine schwärmerische und unsittliche Sekte bezeichnet (s. d. Art.) von sich ablehnten. Um dieselbe Zeit machten übrigens die Brüder mit Waldensern in der Mark bessere Erfahrungen. Diese märkischen Waldenser, die zum Theil aus Oesterreich eingewandert waren, litten auch in der Mark schwere Verfolgungen. Auf die Einladung der Brüder, welche von böhmischen Baronen Wohnsitze in einigen Bezirken erhalten hatten, wanderten viele von diesen märkischen Waldensern nach Böhmen und siedelten sich in den Städten Landiscrona, Fulneccium und Hraniczium an. Sie wurden in die Gemeinschaft der Brüder aufgenommen, und fortan gab es in Böhmen und Mähren keine Waldensergemeinden mehr (Joa. Camerar. l. c. p. 116). Davon, daß die Brüder sich von einem waldensischen Bischof Stephanus die Ordination holten, ist die Rede Bd. II. dieser Encykl. S. 390. Erst 1497*) kamen die Brüder mit den Waldensern in Piemont in Berührung. In diesem Jahre nämlich schickten sie zwei Männer, Lukas von Prag, einen Prager Baccalaureus, der an ihrer Spitze stand, einen gebildeten Mann und sehr fruchtbaren Schriftsteller, unter Anderem Verfasser des böhmischen Katechismus, und Thomas von Landskron (Germanus) nach Italien und Frankreich, um Gleichgesinnte aufzusuchen. Die Geldmittel verschafften ihnen einige reiche Barone, und der König selbst gab ihnen Empfehlungsbriefe an die christlichen Könige, Fürsten und Obrigkeiten. In Italien, selbst in Rom, fanden sie vereinzelte Waldenser, viele in Gallia togata, damals Romania genannt (dem heutigen Piemont). Sie freuten sich sehr, daß die Waldenser so große Kenntniß der Wahrheit erlangt hätten, sie verkehrten viel mit ihnen und kamen ihnen auch mit Ermahnungen zu Hülfe. Sie brachten Briefe von ihnen mit, in lateinischer Sprache geschrieben, den einen, der im Namen der Brüder dem König Wenceslaus übergeben werden sollte; er war an ihn und seine Barone adressirt, das andere Schreiben war an die utraquistischen Priester gerichtet, aufgesetzt von Thomas de fonte citiculae. Die Brüder nämlich setzten einen Werth darauf, vor ihrem Könige, dessen damalige Sympathieen für die von der römischen Kirche Abgefallenen bekannt sind, und vor den Utraquisten als Solche zu erscheinen, die auch auswärts Glaubensgenossen

*) Camerarius nennt das J. 1489; allein Gindely, 1r Band, a. a. O. S. 88 nennt 1497 als Jahr der Abreise, was dadurch bestätigt wird, daß die Brüder in Florenz die Hinrichtung des Savonarola (1498) sahen. Derselbe gibt nähere Nachrichten über Lukas von Prag.

hätten; das scheint in den Worten zu liegen, daß sie jenes erste Schreiben in ihrem eigenen Namen dem Könige übergeben sollten (Joa. Cam. l. c.). Gindely l. c. spricht sogar von vier mitgebrachten Briefen.

Dieß ist also die Geschichte der Waldenser vor der Reformation. Am Ende des Zeitraumes gab es Waldensergemeinden nur noch auf beiden Abhängen der cottischen Alpen und im Königreich Neapel, aber an diesen verschiedenen Orten ziemlich zahlreich. Insbesondere muß es in der Provence in der Umgegend von Cabrieres und Merindol über 20 Orte gegeben haben, von Waldensern bewohnt. Alle hielten äußerlich zur römischen Kirche, und sie waren, wie sich bald aus den Geständnissen G. Morel's ergeben wird, in einem religiös-sittlich etwas gesunkenen Zustande. Das Verderben, welches das Ende des 15. Jahrhunderts überhaupt kennzeichnet, hatte sich auch in die abgelegenen Waldenserthäler eingeschlichen.

Die Waldenser haben, wie wir gesehen, von Anfang ihres Entstehens an eine kleine Literatur gehabt. Ja, es gibt keine Sekte im Mittelalter, deren schriftstellerische Thätigkeit zugleich fast der erste Pulsschlag ihres Lebens im Geiste ihres Stifters wäre, wie dieses bei den Waldensern der Fall ist. So gibt es auch, außer den böhmischen und mährischen Brüdern keine Sekte des Mittelalters, von der uns so viele schriftliche Dokumente aufbehalten worden sind, und zwar unterscheiden sich die waldenser Dokumente von denen der Brüder dadurch, daß sie, wenigstens einem Theile nach, weit älter sind als die Schriften derselben, was die Bibelübersetzungen betrifft, in's 14., wohl auch in das 13. Jahrhundert hinaufreichen. Es gab eine Zeit, die freilich für die Waldenser selbst noch nicht abgelaufen ist, wo mittelst der vorhandenen waldensischen Litteratur ihre ältere Geschichte in völlige Unordnung gebracht wurde. Es sind nämlich verschiedene Schichten in dieser Litteratur unverkennbar für Solche, die sie mit einiger Unbefangenheit und Sachkenntniß betrachten. Die einen Schriften sind viel späteren Alters, und das sind gerade diejenigen, die man lange Zeit hindurch als die ältesten angesehen hat, älter als Waldus selbst, so daß auf diese Schriften die Behauptung von der Entstehung der Sekte lange vor Waldus gegründet wurde. Man hat der neuesten Zeit die waldensische Literatur zum Gegenstand eingehender Forschung gemacht, und die verschiedenen Schichten derselben sind aufgedeckt worden. Es kann hier nur das Wesentliche jener Forschungen dargelegt werden, wobei wir für das Einzelne theils auf das Werk von Dieckhoff, theils auf unsere Schrift über die romanischen Waldenser, theils aber auch auf die Resultate der neuen Entdeckung der Morland'schen Manuskripte verweisen.

Die waldensischen Handschriften finden sich hauptsächlich in Genf, Cambridge und Dublin, an welchen letzteren Ort sie aus der Bibliothek des gelehrten Ußher (s. d. Art.) gekommen sind. An anderen Orten, wie Grenoble, Zürich und Paris, finden sich vereinzelte Schriften. In Oxford, wo doch so viele provençalische Dokumente sich finden, sind, nach Aussage des Bibliothekars der Bodlejana, keine waldensischen; allein es müßte der handschriftliche Befund dieser Bibliothek noch genauer erforscht werden, als es bisher geschehen ist, um über jene Frage zur Gewißheit zu kommen. In die Universitätsbibliothek von Cambridge waren im J. 1658 durch Morland viele waldensische Handschriften gekommen, die er aus Piemont, wohin er durch Cromwell abgesendet worden war, mitgebracht hatte. Allein diese Schriften galten schon längst für verloren. Man vermuthete sogar, sie seyen schon einige Monate, nachdem Morland sie in Cambridge niedergelegt, wieder verschwunden (s. British Magazine 1840, S. 606). Die Bibliothekare und ihre Assistenten, welche sich mit der Revision der Bibliothek beschäftigten, meinten, es seyen spanische Bücher ohne alle Wichtigkeit, — allerdings waren es wenigstens spanische Dörfer für diese Herren. Im Februar 1862 entdeckte Herr Bradshaw, Fellow vom Kings College in Cambridge, die Morland'schen Manuskripte, sechs an der Zahl, durch die Buchstaben A—F bezeichnet, A—D aus dem 15. Jahrh., E aus dem 16., F aus dem Ende des 14. Jahrh. Bradshaw gab eine Beschreibung dieser Manuskripte und den Inhalt derselben an, der mit dem von Leger I. 21. Monastier II, 235.

angegebenen nicht völlig übereinstimmt. S. in den Veröffentlichungen der Cambridge Antiquarian Society, 10 March 1862. Nr. XVIII. On the recovery of the long lost Waldensian Manuscripts by Henry Bradshaw, M. A. F. S. A. und den Artikel vom Kanonikus Groome im christian Advocate and review Nr. 23. January 1863. S. 19. The long lost Waldensian Manuscripts. Unter diesen Morland'schen Manuskripten finden sich manche desselben Inhalts in Genf und Dublin, aber auch manche, welche an diesen beiden Orten sich nicht finden. Es finden sich außerdem in Cambridge ungedruckte Schriften über die Waldenser, deren älteste bis in die letzten Decennien des 15. Jahrh. hinaufreichen. Die anderwärts vorhandenen Handschriften der Waldenser sind meistens dem 16. Jahrh. oder noch späterer Zeit angehörig. Nur von zweien, Nro. 206, 207 in Genf, kann mit Gewißheit gesagt werden, daß sie dem 15. Jahrh. angehören. Dazu kommen nun die angeführten Morland'schen Manuskripte. Daß um deswillen die darin enthaltenen Schriften nicht so jungen Alters seyn müssen, das bedarf keines Beweises. In allen diesen Schriften, mit alleiniger Ausnahme einiger weniger, herrscht dieselbe Sprache, die romanische oder provencalische, es ist aber ein eigenes Idiom, welches sich von der Sprache der Troubadours, sowie auch von derjenigen, worin das katharische Neue Testament und Consolamentum geschrieben, sehr deutlich unterscheidet, ebenso deutlich von dem jetzigen Idiom der Waldenserthäler Piemonts *). Bis jetzt sind keine andere Schriften als den Waldensern angehörige in diesem Idiom zum Vorschein gekommen, woraus mit Sicherheit zu schließen ist, daß dieses Idiom eine bestimmte geographische Abgränzung hatte, indem es kaum denkbar ist, daß die Waldenser anderer Orte eine von den übrigen Einwohnern verschiedene Sprache gesprochen haben. Wo ist nun aber das waldensische Idiom zu suchen? Höchst wahrscheinlich auf der Westseite der cottischen Alpen, in den Alpenthälern der Provence und Dauphiné. Die bald zu besprechenden Mémoires von Georg Morel, der aus Fraissimères in Dauphiné gebürtig, bei den Waldensern von Merindol und Cabrieres und anderen Orten der Provence geistliche Funktionen verrichtet, sind in demselben Idiome wie die waldensischen Schriften geschrieben; es hat zwar zum Theil einen mehr französirenden Anstrich, allein es ist wesentlich dasselbe Idiom, während die Beschlüsse der Synode von Angrogne im Jahre 1532 in einer, dem Italienischen sich sehr annähernden Sprache geschrieben sind; überdieß berichtet Leger I, 213, daß bis 1630 in den Thälern Piemonts die italienische Sprache (wobei freilich an toskanische Reinheit so wenig wie bei den übrigen Piemontesen zu denken ist) die herrschende gewesen sey. Nun aber zeigt sich die auffallende Erscheinung, daß die Sprache jener Schriften von der Sprache Georg Morel's im J. 1530 sich wenig unterscheidet. Davon gibt Gieseler in seiner Anzeige meiner Schrift folgende, wie mir scheint, zutreffende Erklärung: Waldus bereitete sich zu seinen Predigten dadurch vor, daß er sich die Evangelien und Sprüche der Väter übersetzen ließ und sie auswendig lernte. Aus Morel's Berichte sehen wir, daß diese Methode zur Bildung der Prediger unverändert bis in's 16. Jahrhundert fortdauerte. Die jungen Männer, welche in die Predigergenossenschaft einzutreten wünschten, hatten sich bis dahin nur mit Viehzucht und Ackerbau beschäftigt und lernten selber erst lesen und schreiben, und mußten alsdann mehrere biblische Bücher auswendig lernen: die anderen Lehrschriften lernten sie entweder bloß fertig lesen, um sie in der Versammlung vorzulesen, oder lernten sie auch auswendig. Davon war die natürliche Folge, daß die Sprache der Bibelübersetzung und der ältesten Lehrschriften die bleibende Lehrsprache der Parthei wurde, wie sich ja auch anderswo nach den ältesten einer Landessprache angehörenden Schriften eine von der Gemeindesprache verschiedene Kirchensprache gebildet hat**).

---

*) Ueber die ältere waldensische Sprache s. besonders die Abhandlung von Grützmacher in L. Herrig's Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Litteraturen, 10. Jahrg. 16. Band. 1854. S. 369—407.

**) Wenn, wie sogleich gezeigt werden soll, die Jahrzahl 1400 für die Nobla Leyczon fest steht, so müßte freilich die ganze waldensische Literatur mit wenigen Ausnahmen nicht höher hinaufgerückt werden können, so daß in diesem Falle jene Erklärung Gieseler's weniger nöthig scheint.

Daraus, daß die Waldenser ein eigenes Idiom haben, daß in diesem Idiom keine andere Schriften geschrieben sind, als waldensische, ergibt sich mit Sicherheit, daß alle vorhandenen Schriften wirklich den Waldensern angehören und nicht von anderen Sekten herrühren; man müßte denn annehmen, daß die Waldenser solche ihrem Idiom conform gemacht hätten, was allerdings an sich nicht unmöglich ist. Nun aber gibt es außer den Katharern und böhmischen Brüdern kaum eine Sekte, die eine eigene Literatur besäße. Wir werden nun bald sehen, daß die Waldenser sich taboritische Schriften angeeignet haben. Was die Katharer betrifft, welche von den Waldensern verabscheut wurden, so ist es höchst unwahrscheinlich, daß diese sich Schriften jener angeeignet haben, und sollten andere Sekten eine Literatur gehabt haben, so ist es ebenso unwahrscheinlich, daß die Waldenser von ihnen Schriften entlehnt haben, aus demselben Grunde, weil sie diese anderen Sekten auch verabscheuten. Wir haben zwar gesehen, daß eine theilweise Vermischung der Waldenser und der Sekte des freien Geistes stattfand; aber wir finden unter den waldensischen Schriften keine, worin die leiseste Spur der Irrthümer, die man jener Sekte Schuld gab, anzutreffen wäre. Uebrigens wissen auch die katholischen Schriftsteller, welche die waldensische Literatur ziemlich kennen, nichts davon, daß sie von anderen Sekten Schriften entlehnt haben, — ein Umstand, der um so mehr Beachtung verdient, als es gewiß nicht im katholischen Interesse lag, ihn zu verschweigen.

Die katholischen Schriftsteller berichten, wie wir gesehen haben, von zweierlei Schriften, die Waldus verfertigen ließ, zuerst von Uebersetzungen vieler biblischen Bücher, theils des Neuen Testaments, aber auch des Alten Testaments; die Bibelfreunde in Metz erbauten sich aus den Evangelien, den Briefen Pauli, dem Psalter und Buche Hiob und mehreren anderen Schriften des Alten Testaments. (Der spätere Pseudo-Rainerius meldet, daß Einige das ganze Neue Testament und einen Theil des Alten auswendig wußten; namentlich konnte ein ungebildeter Landmann das Buch Hiob Wort für Wort hersagen). So finden wir denn, daß sie auch seit der Zeit, da sie in die Alpenthäler der Dauphiné sich zurückzogen, sich mit Bibelübersetzungen abgaben. Es sind mehrere Exemplare ihrer Uebersetzung des Neuen Testaments vorhanden, worüber vergleiche den Artikel von Reuß: „romanische Bibelübersetzungen," Bd. XIII. S. 94, 95 und „die romanischen Waldenser" S. 55—57. 61. 62. 99—108. Wenn Reuß in dem Ausdrucke filh de la vergena, Sohn der Jungfrau, statt des Menschen Sohn, einen Anklang an dualistische Ideen findet, so müssen wir das entschieden in Abrede stellen; jener Ausdruck ist vielmehr dem katharischen Dualismus entgegengesetzt und soll die wahre Menschheit Christi erhärten, wie ich das in den romanischen Waldensern S. 216 aus der Genferischen Schrift glosa pater noster in Nro. 206 nachgewiesen habe. Allerdings aber fällt es auf, daß die Ausdrücke Schöpfung, Schaffen vermieden und an deren Stelle die Ausdrücke Anordnung, Erbauung gesetzt werden. Wenn wir aber bedenken, daß in der katharischen Uebersetzung (vergl. Reuß, ibid.) gerade diese dualistisch klingenden Ausdrücke nicht vorkommen, so verliert jene Instanz, welche Reuß geltend macht, Vieles von ihrem Gewichte. Wenn im Vorwort zum Evangelium Johannis die Jungfräulichkeit des Apostels Johannes rühmend hervorgehoben wird (wie auch in der Schrift Vertucz Dublin Nr. 3), so ist darin weiter nichts zu sehen, als der Ausdruck der ächt katholischen Anschauung vom jungfräulichen Apostel. — Was das Alte Testament betrifft, so ist nur die Uebersetzung der fünf libri sapientiales (Sprüche, Prediger, Hohes Lied, Weisheit Salomos, Jesus Sirach) vorhanden.

Die katholischen Schriftsteller berichten auch, daß Waldus auctoritates Sanctorum per titulos congregatas, quas Sententias vocabant in die Volkssprache übersetzen ließ, worin eine geflissentliche Vermeidung des Häretischen und möglichste Anschließung an die katholische Tradition sich kund gibt. Die Waldenser der späteren Zeit blieben dem gegebenen Impulse treu. Yvonet meldet, daß sie Aussprüche von Augustin, Hieronymus, Gregor, Ambrosius, Chrysostomus, die ihrer Lehre günstig waren und soweit sie ihnen günstig waren, gesammelt, um ihre Sekte mit den schönen Worten der Heiligen zu

schmücken. Yvonet bemerkt insbesondere, daß sie diese Aussprüche sich einprägen, damit sie Andere unterrichten können. Eine solche Sammlung findet sich ganz augenscheinlich unter den Schriften der Waldenser; es ist der Vergier de Consollacion, Garten des Trostes. Der Verfasser geht davon aus, daß die heiligen Männer auf Eingebung des Geistes Gottes geredet haben und daß, was die Prediger aussagen, durch die Aussprüche der Heiligen bestätigt werden müsse. Daher er dieses Werk aufgesetzt habe zum Nutzen Aller, besonders Derjenigen, welche Anderen das Wort Gottes vortragen sollen. Denn es finde sich in diesem kleinen Werke eine große Fülle von Auktoritäten (grant habundancia d'auctoritas, welche er aus den Büchern einiger Weisen (es sind die Kirchenlehrer und Kirchenväter gemeint) gepflückt habe. Diese so ganz katholisch gehaltene Schrift benützt sehr geschickt die Worte der Kirchenväter und Kirchenlehrer, um die waldensischen Grundsätze zu bestätigen, so daß man vollkommen begreift, wie Yvonet jenen Vorwurf erheben konnte. Von solchem Gebrauche der katholischen Lehrer finden wir in anderen Schriften ebenso deutliche Beispiele. So wird die Vorstellung von einem Mittelzustande nach dem Tode mit Worten des Hieronymus widerlegt. Yvonet berichtet auch von poetischen Versuchen der Waldenser, wodurch sie lehren gleichsam die Tugenden ausüben und die Laster fliehen, und worin sie geschickt ihre Gebräuche und Häresieen einflechten; in dieser Beziehung nennt er insbesondere rithmos, quos vocant triginta gradus Augustini. Von diesem gereimten Tractate ist die Schrift Vertucz vielleicht die prosaische Umsetzung in das waldensische Idiom. Es sind nämlich darin dreißig Tugenden beschrieben, die als ebenso viele Stufen (escallons, entsprechend dem lateinischen gradus) einer Leiter dargestellt werden, auf welcher der Christ zur Versammlung der Heiligen und in die Gesellschaft der Engel aufsteigen soll, daher das Ganze auch scala de las vertucz, Stufenleiter der Tugenden genannt wird. Die letzte Tugend ist die perseverancza, welche gar sehr an Augustin's Lehrbegriff erinnert. Auf jeden Fall gehören die noch vorhandenen Gedichte in die Kategorie der von Yvonet erwähnten poetischen Schriftstücke.

Unter jenen Gedichten ist das bekannteste und wohl auch bedeutendste die Nobla Leyczon, von den Worten des Anfanges später so genannt. Leyczon oder leiczon, das lateinische lectio, war ein von den Waldensern viel gebrauchtes Wort (siehe mein Programm S. 6) und bedeutet Abschnitt der Schrift, der vorgelesen wurde, und auch Vortrag, der auf einen Schriftabschnitt sich bezog, daher die Waldenser ihre Vorträge überhaupt Leyczons nannten, waren es doch Vorlesungen aus den mitgebrachten Schriften, ja, sie nennen, wie die Nobla Leyczon beweist, selbst ihre Gedichte Leyczons. Dieser Ausdruck war den katholischen Gegnern wohl bekannt. Daher das Concil von Tarracona 1242 beschloß: suspectus de haeresi potest dici qui audit praedicationem vel lectionem Inzabbatorum (d'Argentré, collectio judiciorum I, 102). Hier können wir sogleich einem Einwurfe begegnen, der von Dieckhoff gegen den waldensischen Ursprung des Gedichtes erhoben worden ist, daß nämlich das Institut der Prediger mit seinen eigenthümlichen Lebensformen darin nicht weiter erwähnt werde. Es konnte nämlich nicht die Absicht des Dichters seyn, davon zu reden, sondern er wollte eine Leyczon, eine Predigt an seine Genossen halten, wobei vernünftigerweise vom Institut der Prediger und seinen Lebensformen nicht die Rede seyn konnte, so wenig wie wir in den Predigten vom geistlichen Amte und seinen Lebensformen zu sprechen pflegen.

Das eigentliche Thema des Dichters ist eine Aufforderung zur Buße, zur Besserung des Lebens, zur Ausübung der christlichen Tugenden, zur Verrichtung von guten Werken, im Hinblick auf die Kürze des Lebens, auf die zukünftige Belohnung oder Bestrafung, und mit sorgfältiger Abwehr der verkehrten Art, wodurch die Kirche die Gewissen beruhigt. Die Aufforderung zur Buße ist in das Gewand der Geschichte eingekleidet. Es wird die Geschichte des Alten Testaments, des Neuen Testaments kürzlich dargelegt und auf die Entwicklung der Kirche seit der apostolischen Zeit das Augenmerk hingeleitet. Der Kampf des Guten und des Bösen, oder vielmehr der Guten und der

Bösen, wird an diesem geschichtlichen Faden beschrieben, wobei die Leiden der Guten und Frommen und die Strafen der Gottlosen erwähnt werden. Dabei ist von den drei Gesetzen die Rede, die Gott den Menschen gegeben: das Gesetz der Natur, welches in der patriarchalischen Zeit obwaltete, das mosaische Gesetz und das Gesetz des neuen Bundes in Christo, dessen Hauptinhalt dargelegt wird. Auffallend ist es, daß Leiden und Tod Christi bloß aus dem Gesichtspunkte aufgefaßt sind, daß der Fromme und Heilige von den Bösen verfolgt wurde; das erlösende und versöhnende Moment des Todes Christi wird mit Stillschweigen übergangen. Die Unvollständigkeit der christlichen Erkenntniß der Waldenser wird dadurch deutlicher bezeugt, als in allen Berichten der katholischen Gegner. Auch sind die Leute, an die der Dichter sich wendet, offenbar von der herrschenden Kirche nicht getrennt, sie werden aber von den Häuptern derselben verfolgt und getödtet, was damit zusammengestellt wird, daß von den ältesten Zeiten an die Guten von den Bösen verfolgt werden. Bei dieser Gelegenheit wird gesagt, daß „nach den Aposteln einige Lehrer aufgetreten sind, welche den Weg Christi zeigten", nämlich seine sittlichen Gebote geltend machten; „es finden sich aber solche auch in der gegenwärtigen Zeit, welche weniger unter dem Volke offenbar sind; sie werden aber so sehr verfolgt, daß sie das kaum thun können." — „Aber die Schrift sagt, und wir können es sehen, daß, wenn es einen Guten gibt, der Christum liebt und fürchtet, der nicht fluchen, noch schwören, noch lügen, ehebrechen, tödten will, noch den Nächsten bestehlen, noch sich an seinen Feinden rächen, so sagen sie, er sey ein Vaudes, und würdig, Strafe zu leiden", V. 355—372. Vaudes, wovon Waldenser die Uebersetzung ist, war ein Uebername, ein Ketzername, der bald eine sehr üble Nebenbedeutung erhielt. Es ist, wie man sieht, in keiner Weise gesagt, daß Diejenigen, die man Vaudes nennt, sich von der Kirche trennen. Und so beklagt sich denn der Dichter auch, daß die Hirten diese Vaudes verfolgen, daß sie ihre Pflicht nicht erfüllen, die Schafe nur lieben um der Wolle willen und um Geld die Absolution gewähren. Dagegen hält er den Pastoren vor, was sie thun sollen, oft dem Volke predigen, dasselbe mit göttlicher Lehre nähren, in Zucht halten, zur Buße anhalten, daß sie rechte Beichte ablegen und hiernach Buße thun, mit Fasten, Almosen und inbrünstigem Gebet; denn dadurch werden die Leute das Heil erlangen, V. 414—422. Im Verlaufe des Gedichtes werden die altwaldensischen Grundsätze ausgesprochen, betreffend die geistliche, die freiwillige Armuth, V. 273, 274, 277—279, 433, die Keuschheit, will sagen Virginität V. 243, 434, die Verwerfung des Eidschwörens V. 244—246, die Verwerfung des jus gladii der Obrigkeit V. 247—260, wohl auch die Bestrafung der in der Religion Dissentirenden, die Verwerfung der Lüge als Todsünde, mit Todschlag und Ehebruch zusammengestellt V. 369, 379, die zwei Wege, worauf die Menschen wandeln, die Verwerfung eines Mittelzustandes nach dem Tode V. 19, 21, 375, 376, der Fürbitten und Messen für die Todten und der um Geld erkauften Absolutionen V. 384—407, durch den Satz, daß Gott allein die Sünde vergebe V. 413. — In V. 342—344 haben wir sogar eine Andeutung, daß die Weiber predigten. So führt uns Alles, die Sprache sowohl, als der Inhalt darauf, daß das Gedicht aus der Mitte der Waldenser hervorgegangen ist. Wenn wir überdieß bedenken, daß die Fundamentalartikel des christlichen Glaubens gelehrt und zwar im geraden Gegensatze gegen die Lehre der Katharer, so kann man sich nicht genug wundern, wie Charvaz a. a. O. S. 253, 256, 257 dazu kommt, dreimal zu behaupten, das Gedicht sey katharischen Ursprungs. Die Vermuthung, daß das Gedicht unter den böhmischen Brüdern entstanden sey, scheint Dieckhoff gegenwärtig nicht mehr vertreten zu wollen.

Was die Zeit der Abfassung des Gedichtes betrifft, so kann sie nicht vor den Beginn der großen Verfolgungen des 13. Jahrhunderts gesetzt werden. Denn es ist von schweren Verfolgungen der Guten und Frommen, die sogar getödtet werden V. 363, die Rede. Ja, Alles führt darauf, daß diese Verfolgungen schon eine Zeitlang im Gange sind. Nehmen wir überdieß Rücksicht auf die Sprache, so setzt das Gedicht die

Ansiedelung der Waldenser in der Provence und Dauphiné voraus. Dem steht freilich entgegen die bekannte Zeitbestimmung am Anfange des Gedichts. V. 6, 7: „wohl hat sie (die Welt) tausend und ein hundert Jahre vollständig erfüllt, seit geschrieben ward die Stunde; denn wir sind in der letzten Zeit, oder: daß wir in der letzten Zeit sind." *) Daraus schließt man, das Gedicht sey zu Anfang des 12. Jahrhunderts geschrieben; allein es ist ja in dieser Stelle nicht die Rede von der Entstehung des Christenthums, sondern von der Zeit, da aufgezeichnet wurde, daß wir in der letzten Stunde leben. So sonderbar dieß ausgedrückt ist, so ist doch offenbar, daß nur von der Zeit der schriftlichen Abfassung des Neuen Testaments die Rede seyn kann, und das würde immerhin gegen das Ende des 12. Jahrhunderts führen. Sodann kann das Gedicht um deswillen nicht zu Anfang des 12. Jahrhunderts entstanden seyn, weil es ja damals keine Sekte gab, die den Namen Vaudes trug. Hier wird entgegnet: daß es eine solche gab, ersehen wir eben aus diesem Gedicht, wo der Name Vaudes vorkommt. Dieser Einwurf hätte einigen Schein der Wahrheit für sich, wenn Vaudes ein Name wäre, den sich die Waldenser selber gegeben hätten, aber das ist ja nicht der Fall; Vaudes ist ein Uebername, ein beschimpfender Pseudoübername, der zum ersten Male vorkommt in den Synodalstatuten Odo's, des Bischofs von Toul im Jahre 1192 (und zwar in der Form Wadoy's. S. Martene et Durand. thes. nov. IV. 1782.).

Es ist also hier derselbe Fall, wie wenn eine Schrift, die mit der Jahreszahl 1600 versehen ist, den Ausdruck Pietisten enthielte, oder eine Schrift, mit der Jahrzahl 1400 geschmückt, von Lutheranern und Calvinisten redete; daraus würde unabweisbar folgen, daß entweder die ganze Schrift späteren Ursprungs ist, als die Jahrzahlen angeben, oder daß jene Stellen spätere Interpolationen sind. Doch wie gesagt, führt ja jene Zeitbestimmung in V. 6 u. 7 keineswegs auf den Anfang des 12. Jahrh.; allein wir können, aus den angegebenen Gründen, auch das nicht annehmen, daß das Gedicht noch aus dem 12. Jahrhundert stamme. Und so muß man der Vermuthung Raum geben, daß jene Stelle, welche die Zeitbestimmung enthält, eine spätere Interpolation ist. Die Stelle findet sich zwar in den Handschriften von Genf und Dublin, und muß auch in den von Leger benützten vorhanden gewesen seyn. Hingegen beweist die Vergleichung jener Handschriften unter sich und mit der von Leger benützten, daß mit dem Texte allerlei Manipulationen vorgenommen worden sind. In jenen beiden Handschriften fehlt die Stelle, wo der Beichtvater dem Sterbenden die Stiftung von Messen empfiehlt, bei Raynouard V. 400, 401. Im Dublinertext fehlt die Anführung von Silvester V. 409, was von Bedeutung ist u. a. dgl. Sodann führt Mehreres darauf, daß die Verse 437—453 wahrscheinlich eine spätere Interpolation sind (s. roman. Waldenser S. 78, 79); somit ist es eine gegründete Vermuthung, daß jene Zeitbestimmung eine spätere Interpolation ist, aus der Zeit, da unter den Waldensern die Meinung sich bildete, daß sie aus dem Anfange des 12. Jahrhunderts stammten, welche Meinung G. Morel im Jahre 1530 ausspricht, wenn er sagt, daß die Waldenser vor mehr denn 400 Jahren entstanden seyen; es ist dieß dieselbe Zeit, in welche, wie wir später sehen werden, mehrere Schriften der Waldenser, der Katechismus, das Glaubensbekenntniß, die Schriften vom Fegefeuer u. a. versetzt wurden.

Dieß war bereits geschrieben, als ich jene oben angeführte, wichtige Mittheilung über die wiederaufgefundenen Morland'schen Manuscripte erhielt. Nun ist die Sache entschieden. Im Bande B. jener Manuscripte steht die Nobla Leyczon zwar mit der genannten Jahrzahl

ben ha mil e * cent an compli entierament

aber vor dem Wort cent ist etwas ausradirt, und bei näherer Ansicht zeigt sich die

---

*) Ben ha mil e cent anez compli entierament
Que fo scripta l'ora car sen al dernier temp,
car heißt unzählige Male que: daß.

arabische Zahl 4, von derselben Gestalt, wie sie öfter in demselben Bande vorkömmt.*) Wir können keinen Zweifel darüber haben, da im Bande C derselben Sammlung in einem Fragment aus demselben Gedichte zu lesen ist:

Ben ha mil e CCCC anz compli enticrament**).

Somit fällt das Gedicht in das 15. Jahrhundert: ein sehr wichtiges Resultat, da, wenn die Nobla Leyczon so spät geschrieben ist, kein Grund obwaltet, andere Gedichte und Schriften in frühere Zeit zu versetzen. Wenn gleich durch den neuen Fund meine Meinung eine Berichtigung erhält, so ersehe ich doch daraus, daß ich insofern Recht hatte, als ich die Feststellung der Zeit der Abfassung nicht von der gegebenen Zeitbestimmung abhängen lassen wollte und annahm, daß diese Zeitbestimmung nicht authentisch sey. Dabei bleibt das feststehen, daß wenn nicht die Interpolation, wie ich bis dahin meinte, so doch die Ausradirung der Zahl 4 zu einer Zeit erfolgte, als die Meinung, die G. Morel ausspricht, sich zu bilden anfing, daß die Waldenser zu Anfang des 12. Jahrhunderts ihren Anfang genommen. Dieser Meinung gemäß liest man in den Handschriften von Genf aus dem Ende des 15., von Dublin aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts die Zeitbestimmung: mil e cent.

Was die übrigen Gedichte betrifft, so ist lo payre eternal eine erhabene Lobpreisung der Dreieinigkeit und ihrer Werke, mit indirekter Abweisung der Irrthümer der Katharer, verfaßt von einem Dichter, der, wie es scheint, eine Zeitlang ihre Irrthümer getheilt hatte. Die übrigen Gedichte la barca, lo novel confort, lo despreczi del mont, l'avangeli de li quatre semencz sind moralischen Inhaltes, enthalten Ermahnungen zum sittlichen Leben, zum Fliehen der Laster und Lüste und Freuden der Welt, untermischt mit Beschreibungen der Nichtigkeit aller irdischen Dinge, der Unseligkeit der Gottlosen und der Seligkeit der Frommen im anderen Leben. Das Waldensische zeigt sich darin nicht sehr stark, besonders in der Beziehung, daß viel von den Leiden und Verfolgungen der Guten und Frommen die Rede ist, die als die kleine Heerde (petit tropel) Christi geschildert werden. Die Lehre von einem Mittelzustande nach dem Tode wird im Gedichte l'avangeli u. s. w. verworfen V. 143 u. a. dgl. Im payre eternal, worin auch geredet wird von den Verfolgungen des Volkes Gottes V. 110, deutet der Dichter auf die katholischen Kundschafter, die sich in die Versammlungen der Waldenser einschlichen, V. 125.

Die übrigen prosaischen Schriften, die vor der Verbindung der Waldenser mit den Hussiten geschrieben sind, bestehen aus einzelnen Tractaten, Predigten, Auslegungen von Schriftstücken. Wie Waldus damit anfing, Auszüge aus den Vätern in die romanische Sprache übersetzen zu lassen, so mögen auch diese Schriftstücke zum Theil Uebersetzungen katholischer Schriften seyn, welche die Waldenser ihren Ansichten conform fanden, wie z. B. in der Schrift glosa pater die Lehre von der Wandlung vorgetragen wird, in andere flochten sie in freier Ueberarbeitung von dem Eigenen ein. In dieser Beziehung verdient die Auslegung des Hohen Liedes, Cantica genannt, in Nr. 206 der Genfer Handschriften, besondere Beachtung (s. die romanischen Waldenser passim und Niedner's Zeitschrift für historische Theologie, 1861, 4tes Heft, wo die Uebersetzung der ganzen Schrift mit Parallelstellen aus anderen mittelalterlichen Auslegungen des Hohen Liedes steht). Offenbar liegt eine katholische Schrift zu Grunde, aber das Waldensische tritt sehr stark und deutlich hervor an sehr vielen Stellen.

---

*) . . . . an erasure before cent, where by the aid of a glass, the arabic nummer 4 is visible of the same shape as those frequently used in this volume. Bradshaw. l. c.

**) Daß Morland in seinem Werke über die Waldenser (sowie auch Leger, der die Morland'schen Manuskripte kannte) von dieser Jahrzahl nichts weiß, daß er die Jahrzahl 1100 festhält, daß er seine Manuskripte in das 11. bis 13. Jahrhundert verlegt, das gibt keinen guten Begriff von seiner Genauigkeit und wissenschaftlichen Redlichkeit. Das Falsum 1100 statt 1400 hat übrigens nichts Auffallendes, wenn man es mit manchen anderen Manipulationen, die mit den waldensischen Manuskripten vorgenommen wurden (s. rom. Wald. S. 405—416) zusammenstellt. Es ist in dieser Sache aus Parteiinteresse viel gesündigt werden.

Weit verschieden von dieser ersten Klasse waldensischer Schriften sind diejenigen, die unter taboritischem Einflusse theils entstanden, theils umgeändert, theils geradezu von den Taboriten entlehnt sind. Sie sind sämmtlich nur in Handschriften des 16. Jahrhunderts vorhanden, wie denn vor dem Jahre 1497 von solchen Schriften nicht die Rede seyn kann; denn erst in diesem Jahre traten die Brüder mit den Waldensern Piemonts in Verbindung. Zuerst kommt hier in Betracht ein Cyklus von drei untereinander sehr verwandten Schriften. Die erste ist die waldensische Uebersetzung jenes lateinisch geschriebenen Briefes, welchen die Waldenser den Abgesandten der Brüder für ihren König mitgaben. Es wird darin gesagt, daß die Waldenser von jetzt an (outra d'aiczo) die katholischen Kirchen nicht mehr betreten werden, daß sie übrigens die sieben katholischen Sakramente annehmen. Die zweite Schrift trägt keine Adresse; sie fängt mit den Worten an: „dieß ist die Ursache der Trennung von der römischen Kirche;" — diese Ursache oder Ursachen werden angegeben; es wird vorausgesetzt, daß die Laien den Kelch empfangen und daß die Geistlichen in der Armuth leben. Dabei wird die Schrift des Laurentius Valla über die Schenkung Constantins erwähnt und auf ein Ereigniß aus dem Jahre 1466 angespielt, als sich Matthias, König von Ungarn, vom Pabste das Königreich Böhmen schenken ließ. Ist das etwa die zweite jener Schriften, adressirt an die utraquistischen Priester, aufgesetzt von Thomas de fonte citiculae, welche die Waldenser 1489 den Abgesandten der Brüder mitgaben? — Durchaus demselben Kreise gehört die Schrift vom Antichrist an, worin die Ursachen der Trennnng von der katholischen Kirche noch viel weitläufiger entwickelt werden und worin gesagt ist, daß die Redenden sich von der katholischen Kirche innerlich und äußerlich trennen. In den Ansichten und in den Ausdrücken zeigt sich eine auffallende Uebereinstimmung mit den beiden früheren Schriften, nur daß die Schrift vom Antichrist den Gegensatz gegen die katholische Kirche weit schärfer faßt, die Adoration der Hostie sogar als Werk des Antichrist hinstellt; doch ist darin keine Spur von der Rechtfertigung durch den Glauben, von der Verwerfung der sieben Sakramente, und es wird auch vorausgesetzt, daß die Geistlichen in der Armuth leben. Demnach scheint auch diese Schrift vor der Annahme der Reformation durch die Waldenser geschrieben zu seyn. Aber wie läßt sich die in dieser, wie in den beiden früheren Schriften gemachte Ankündigung der Trennung von der römischen Kirche mit der bestimmten Thatsache vereinbaren, daß die Waldenser bis zum Jahre 1532 und manche darüber hinaus die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche festhielten? Sie müssen durch die Brüder damals zu einer Erklärung fortgerissen worden seyn, die über ihre Praxis und ihren Erkenntnißstand hinausging. Es hat übrigens gewiß schon damals Einige unter ihnen gegeben, welche mit Schmerz das päbstliche Joch trugen und den Augenblick ersehnten, wo sie es abwerfen könnten.

Daneben gibt es eine Reihe von Schriften, die gewissen, uns erhaltenen Schriften der Taboriten entsprechen, lediglich von denselben übersetzt oder frei nach denselben bearbeitet sind, so daß die Waldenser ihre eigenen Grundsätze hineingetragen oder aus verschiedenen Bestandtheilen taboritischer Schriften eigene Schriften zusammengesetzt haben. Das Alles kann erst dem 16. Jahrhundert angehören, scheint aber noch vor der Zeit geschehen zu seyn, ehe die Waldenser die Reformation annahmen. Es kommen hier hauptsächlich auf taboritischer Seite die confessio Taboritarum vom Jahre 1431 bei Lydius, Waldensia, Roterdam 1616, Tomus I. p. 4 etc., auf waldensischer Seite folgende Tractate in Betracht: 1) der Tractat über die Sakramente. Vom Sakrament wird die von Wicliffe im Trialogus Bd. IV. Kap. 1. adoptirte Definition Augustin's aufgenommen, daß es sey Zeichen einer heiligen Sache und sichtbare Form einer unsichtbaren Gnade. Die sieben Sakramente werden stehen gelassen, doch so, daß sie der Kritik unterworfen werden; so wird die katholische letzte Oelung, — nicht aber überhaupt die Salbung der Kranken mit Oel verworfen. Aus Thomas von Aquin wird beigebracht, daß es allein Gott zukomme, ein neues Sakrament einzusetzen. Ueber die Eucharistie läßt sich der waldensische Tractat viel weitläufiger aus, als der tabori=

tische; er lehrt eine geistliche Genießung des Leibes und Blutes Christi, die nur Diejenigen, welche in Christo sind, vollziehen können, in Uebereinstimmung mit dem taboritischen Tractate. Eigenthümliche Zusätze werden zu den Sakramenten der Priesterweihe und der Ehe gemacht. Ordo heiße nach Hieronymus so viel, als nach dem Evangelium leben — im Stande der Armuth, verachtend die Welt u. s. w.; darauf erst kommt das eigentliche geistliche Amt, das Einigen verliehen wird, um im Unterschiede von den Laien in sakramentlicher Weise der Kirche zu dienen. — Die Ehe wird als Befehl Gottes dargestellt, „ausgenommen (von diesem Befehl) sind Diejenigen, welche Gott ein Gelübde gethan haben, ihre Keuschheit zu bewahren.“ 2) Im Tractat Auslegung der zehn Gebote wird die Verehrung der Bilder scharf angegriffen, aber die katholische Zählung beibehalten, wonach die zwei ersten Gebote zusammengeworfen und das zehnte in zwei auseinander gerissen wird. 3) Im Tractat vom Fegefeuer wird nicht nur das milleloquium des Augustinus Triumphus, † 1328, erwähnt, sondern auch Johannes Huß, als mestre Johan de sancta memoria, während im taboritischen Tractate Joh. Huß sanctae memoriae steht: es werden Worte von ihm angeführt, s. Dieckhoff a. a. O. S. 389, roman. Waldenser S. 437, namentlich wird von ihm angeführt, daß die Bücher der Makkabäer, worauf die Katholiken die Bitten für die Todten gründen, nicht zum jüdischen Kanon gehören. 4) Der Tractat über die Anrufungen der Heiligen ist aus verschiedenen taboritischen Stellen zusammengezogen, bildet aber ein wohlgeordnetes Ganze, worin diese Anrufung so bestimmt verworfen ist, wie sonst nirgends in den früheren waldensischen Schriften. 5) Im Tractat von den Fasten wird das leibliche Fasten mehr betont, als im taboritischen Texte und mit dem Almosengeben in Verbindung gebracht.

Als Fortsetzung derselben Schrift, welche diese Tractate enthält, gibt sich der Tractat von der den Stellvertretern Christi gegebenen Gewalt, der aber nicht aus Lydius gezogen, sondern lediglich eine Uebersetzung ist des 10. Kapitels des tractatus de ecclesia von Joh. Huß (s. Historia et monumenta Pars I. f. 223). Der waldensische Katechismus, las interrogacions menors (s. roman. Waldenser S. 438) ist von dem im 16. Jahrhundert entstandenen böhmischen Katechismus abhängig, hat aber eigenthümliche Züge, die sechs Gebote Christi, eine Zusammenfassung der ältesten waldensischen Grundsätze, und die Bemerkung, daß nur zwei Sakramente nöthig und allen gemeinsam, die anderen aber nicht von so großer Nothwendigkeit sind.

Um diese Uebersicht zu vervollständigen, sey hier noch bemerkt, daß die Waldenser auch ältere eigene Schriften im taboritischen Sinne überarbeiteten. So haben wir eine ältere Auslegung des Unser Vater (in Genf Nr. 206), worin die Lehre von der Wandlung vorgetragen wird; von derselben Schrift liegt eine spätere Gestalt vor, worin die Stelle, die vom Abendmahle handelt, ausgelassen oder vielmehr durch eine andere ersetzt ist, die ganz und gar die Lehrart des Wikliffe wiedergibt und ausdrücklich die Lehre der Wandlung verwirft (in Genf Nr. 209. S. rom. Wald. S. 68—70. 215 ff. 325 ff.).

Ueberblicken wir dieses ganze Gebiet der Verhältnisse zwischen den Waldensern und den böhmischen Brüdern, so ergeben sich folgende feststehende Resultate: 1) den Waldensern wurde der Gedanke einer völligen Trennung von der römischen Kirche nahe gelegt. 2) Das biblische Princip, „daß das Gesetz Christi hinlänglich sey, ohne die Ceremonien des alten Gesetzes und ohne die Gebräuche und Dekrete, welche menschlicherweise hinzugethan sind und das Gesetz Christi vermindern und hindern,“ dieses biblische Princip wurde schärfer ausgeprägt. 3) Die Lehre von der Wandlung im Abendmahle verlor für die Waldenser ihre Wahrheit, womit auch die Lehre vom versöhnenden Meßopfer dahinfiel. 4) Die Lehre, daß es sieben Sakramente gebe, wurde wankend gemacht und die damit verbundenen Menschensatzungen bekämpft. 5) Die Anrufung der Heiligen und 6) die Lehre vom Fegefeuer wurde auf so scharfe Weise, als der Schrift und dem geläuterten, christlichen Bewußtseyn zuwiderlaufend, hingestellt, wie in keiner der früheren

Schriften der Waldenser, womit selbstverständlich nicht gesagt ist, daß alle romanischen Waldenser sich diese geläuterten Anschauungen aneigneten. Genug, daß sie bei Einigen Eingang fanden.

Wir führen hier die Hauptquellen an für diese ganze Periode der Geschichte der Waldenser: Bernhard, Abbas Fontis Calidi (Font-Caude) † c. 1193, adversus Waldensium sectam, in der Max. Bibl. Tom. XXIV. f. 1585 sq. Alanus ab Insulis (Alain de Lille) † c. 1202, Summa quadripartita adversus haereticos, Waldenses, Iudaeos et paganos, wovon die zwei ersten Bücher edirt sind von de Visch. Antwerpen 1654. Ebrard von Bethunia in der Provinz Artois, dem Ende des 12. Jahrhunderts und Anfang des 13. Jahrhunderts angehörig, liber antihaeresis besonders gegen die Katharer gerichtet zuerst unter dem falschen Titel contra Waldenses herausgegeben in der Trias scriptorum c. Wald. Ingolst. 1614, dann in der Maxima Biblioth. Tom. XXIV. Gualter Mapes, Archidiakonus in Oxford, de secta Waldensium in Usserius, de christianae ecclesiae successione etc. London 1687 und bei Hahn S. 257. Petrus monachus Vallium Cernaji (de Vaux Cernay) † c. 1218, historia Albigensium (vom Jahre 1206 — 1217) in Duchesne, historiae Franciae scriptores. 1649. Tom. V. f. 554 sq. Der Dominikaner Stephanus de Borbone (Etienne de Bourbon) oder de bella villa, der gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts schrieb librum de septem donis spiritus sancti, noch nicht edirt; was die Waldenser darin betrifft, ist aufgenommen in d'Argentré collectio judiciorum I, 85—91. Der Dominikaner Rainerius Sacchonus, Summa de Catharis et Leonistis seu pauperibus de Lugduno, um das Jahr 1250 geschrieben, — in Martene et Durandus, thesaurus novus anecdotorum. Paris 1717. Tom. V. f. 1759 sq. Diese Summa hat mehrfache Umarbeitung erlitten und Zusätze erhalten; diejenige Summa, die in Max. Bibl. XXV. f. 262 vorliegt, rührt, was die Zusätze betrifft, von einem späteren Schriftsteller her, der deutsche Waldenser im Auge hat, Gieseler nennt ihn Pseudo-Rainerius, s. darüber Gieseler, de Rainerii Sacchoni Summa de Catharis et Leonistis Commentatio critica. Programma Paschale. Goettingen 1834 und dessen Lehrbuch der Kirchengeschichte, 4. Ausgabe, Band II. 2. S. 613. Der Tractatus de haeresi Pauperum de Lugduno bei Martene et Durand thes. novus anecdot. Tom. V. f. 1778, ist nach d'Argentré I, 95. von Yvonet, einem zur Zeit Gregor's X. lebenden Dominikaner verfaßt. — Moneta von Cremona, ebenfalls Dominikaner, adversus Catharos et Waldenses libri quinque c. 1240 geschrieben, edirt in Rom 1743. Es kommt noch in Betracht die disputatio inter Catholicum et Paterinum haereticum, sowie der index errorum Waldensium bei Mart. et Dur. Tom. V. f. 1755 sq. Ferner: doctrina de modo procedendi contra haereticos, geschrieben unter Gregor X. (forma abjurationis); bei Mart. et Durand Tom. V. f. 1799, — die Ursbergische Chronik, um das Jahr 1230 geschrieben, edirt Straßburg 1609. Liber sententiarum Inquisitionis Tolosanae (die Urtheile vom Jahre 1307 — 1323 umfassend) in Limborch's historia Inquisitionis. Amsterdam 1692. Peter von Pillichdorf, c. 1444, contra haeresin Waldensium in Max. Bibl. XXV. f. 277 sq. Ueber Alanus, Ebrard, Stephanus de Borbone, Rainerius, s. die betr. Artikel in dieser Encyklopädie. Joachim Camerarius, historica narratio de fratrum orthodoxorum ecclesiis. Heidelb. 1605, Frankf. 1625. Lasitius, historia de origine et rebus gestis fratrum Bohemorum liber octavus, mit Auszügen aus den sieben ersten Büchern, von A. Comenius, edirt Amsterdam 1660, s. darüber Diedhoff S. 32. Gindely, Geschichte der böhmischen Brüder, erster Band, 1857. Außerdem machen wir hier aufmerksam auf die gegenwärtig unter der Presse in Erlangen befindliche Schrift von Prof. Dr. Zeschwitz: „Die Katechismen der Waldenser und der böhmischen Brüder, kritisch bearbeitet, mit einer Abhandlung über das Verwandtschaftsverhältniß beider Religionsgemeinschaften und ihrer Schriften."

II. **Die Reformation bei den Waldensern und die darauf folgende Geschichte bis zu unserer Zeit.** — Die Reformation des 16. Jahrhunderts, die ganz Europa erschütterte, drang auch in die abgelegenen Waldenserthäler, deren Einwohner darauf vorbereitet waren, theils durch ihre Berührung mit den böhmischen Brüdern, theils durch das bewegende Princip ihres Lebens. Waldus war von dem Triebe, das Wort Gottes kennen zu lernen und darnach sein Leben einzurichten, ausgegangen. Die Waldenser des 16. Jahrhunderts waren sich auch bewußt, daß ihre Schriftkenntniß noch sehr lückenhaft und daß Manches in ihrem Leben, in ihren Einrichtungen nicht schriftgemäß sey.

Es waren, wie wir gesehen haben, zwei unausgesöhnte und unaussöhnbare Richtungen in den Waldensern vereinigt, die katholische und die protestantische. Daher kam es, daß viele bis zur Reformation sich mit der katholischen Kirche wieder vereinigten, wofür wir als Beispiele anführen die katholischen Armen, die glänzenden Erfolge des Vincenz Ferrer zu Anfang des 15. Jahrhunderts, die Aussöhnung vieler Waldenser des Delphinats mit der katholischen Kirche zu Anfang des 16. Jahrhunderts. Anderntheils fühlten sie sich, vermöge des protestantischen Principes, das sie in sich trugen, auch zu den dissentirenden Parteien hingezogen. Diese zwischen zwei entgegengesetzten Punkten hin und her schwankende Bewegung erreichte in der Reformation ihren Ruhepunkt.

Die Kunde von der Reformation brachte unter den Waldensern, wie zu erwarten, eine große Erregung hervor. Wie sehr mußte es sie überraschen und erfreuen, daß sie plötzlich so mächtige und so zahlreiche, besonders solche an Geist und Bildung hervorragende Bundesgenossen erhalten! Zunächst reiste der Pastor Martin von Luserna in Piemont nach Deutschland und brachte eine Anzahl von Schriften der Reformatoren mit. Doch der entscheidende Schritt ging von den Waldensern der Provence und der Dauphiné, von den französischen Waldensern aus. In Frankreich war ursprünglich die Religionsgemeinschaft der Waldenser entstanden, von Frankreich ging auch die Reformation derselben aus. Jene Waldenser also auf der westlichen Seite der cottischen Alpen angesiedelt, schickten im Jahre 1530 zwei aus ihrer Mitte, Georg Morel aus Fraissinières im Delphinat, Pastor in Merindol in der Provence und Peter Masson *) zu den Reformatoren in der Schweiz und Deutschland, um ihnen eine deutliche und ausführliche Beschreibung ihrer Zustände in sittlich-religiöser Beziehung zu machen und um sie über alle Dinge, worüber sie noch im Unklaren waren, auszufragen. Die beiden Gesandten kamen zuerst nach Neuenburg, Murten und Bern; von ihren dortigen Verhandlungen ist uns nichts aufbewahrt worden. Darauf wandten sie sich nach Basel an Oekolampad, nach Straßburg an Bucer und Capito, und pflogen an beiden Orten mit den genannten Männern weitläufige Unterhandlungen. Wir sind so glücklich, sehr ausführliche Aktenstücke dafür benützen zu können, worunter eines neulich im Straßburger Archiv aufgefunden, was ich in meiner Schrift über die romanischen Waldenser noch nicht benutzen konnte. Die Aktenstücke sind folgende: 1) Schreiben des G. Morel an Oekolampad und dessen Antwort an G. Morel bei Scultetus in seinen Annalen S. 295—315, bei Dieckhoff S. 364—415. 2) In DD. Joa. Oecol. et Huldr. Zwinglii epistolarum libri IV. Bas. 1536. sind noch zwei andere Briefe Oekolampad's; im einen vom 17. Oktbr. 1530, fol. 198. b, empfiehlt er die waldensischen Abgeordneten Bucern und Capito, im anderen, an G. Morel adressirten, gibt er diesem nachträglich Auskunft über einige Punkte, welche bei Scultetus nicht erwähnt sind. Es ist der 4te Brief jener Sammlung: fratribus N. ohne Datum und nähere Angabe der Adressaten. 3) Martini Buceri responsiones ad questiones a Georgio Morello et Petro Lathomo Valdensium provincialium ablegatis, de religione rebusque ecclesiasticis propositas MD. XXX. als

*) Nach Gilles u. A. hieß dieser zweite Abgesandte Masson; nach dem gleich anzuführenden Manuscripte von Bucer hieß er Lathomus.

Manuskript befindlich auf der Universitätsbibliothek zu Straßburg, von Prof. Cunitz abgeschrieben und dem Verfasser dieses Artikels gütigst mitgetheilt. Als ich meine Schrift über die romanischen Waldenser schrieb, erkundigte ich mich in Straßburg darnach, ob von den Verhandlungen mit Bucer sich nichts vorfinde, erhielt aber eine durchaus verneinende Antwort. Es wäre sehr zu wünschen, daß dieses Manuskript durch den Druck veröffentlicht würde. Es verdiente den Druck eben so gut wie Oekolampad's bereits erwähnte Briefe. 4) Die Memoiren von G. Morel, in waldensischer Sprache handschriftlich vorhanden in Dublin (s. romanische Waldenser S. 57, 355), ein sehr wichtiges Dokument, insofern wir daraus die Fragen G. Morel's an Bucer kennen lernen; es enthält aber auch die Antworten Oekolampad's und Bucer's, und gibt uns Anleitung, die späteren Corruptionen der waldensischen Literatur deutlich zu erkennen und augenscheinlich darzulegen. Durch die Auffindung von Nro. 3 hat es allerdings den einen Theil seines Werthes verloren, der andere Theil aber bleibt ihm unbestritten.

Die Beschreibung der sittlich-religiösen Zustände, wie die beigefügten Fragen, geben eine merkwürdige Bestätigung der katholischen Berichte aus dem Mittelalter, stimmen dem Inhalte nach mit den waldensischen Schriften überein nnd lassen auch die aus dem hussitischen Sektenkreise gewonnenen Anregungen durchblicken.

G. Morel gibt ein Bekenntniß des Glaubens der Waldenser, worin sich taboritischer Einfluß zeigt und worauf wir hier das Augenmerk richten, wegen der sonderbaren Schicksale, die dieses Glaubensbekenntniß gehabt hat. Morel bezeugt, in Uebereinstimmung mit den älteren articles de la fe, seinen Glauben an die 12 Artikel des apostolischen Symbols, an die Dreieinigkeit, an Christus als Gottmenschen; er verwirft alle Anrufung der Heiligen, da es nur Einen Mittler, Christum, gebe; er verwirft das Fegefeuer, — alle von Menschen erfundenen Dinge, Feste und Vigilien der Heiligen, das Weihwasser, die Fasten und vorzüglich die Messen; die Sakramente definirt er als Zeichen einer heiligen Sache oder als sichtbares Abbild einer unsichtbaren Gnade; es sey gut und nützlich, daß die Gläubigen bisweilen die Sakramente gebrauchen, wenn es anders geschehen könne. Zuletzt wird noch die Ohrenbeichte als nützlich empfohlen. Aus den angehängten 47 Fragen können wir noch deutlicher ersehen, wie der Bekenntnißstand der Waldenser damals beschaffen war. Morel frägt den Bucer, „ob es mehr als zwei Sakramente gebe," da die Papisten sagen, es gebe deren sieben, und dem Oekolampad sagt er: „darin sind wir, wie ich höre, im Irrthum gewesen, daß wir mehr als zwei Sakramente annahmen." Was die Messen betrifft, so scheint Morel darüber nicht so sehr hinaus und im Klaren zu seyn, als es nach dem angeführten Glaubensbekenntnisse scheinen könnte. Er frägt, ob das Leiden Christi nur für die Erbsünde gelte. So lehrten katholische Theologen, um der Messe die Bedeutung zu vindiziren, daß sie die Vergebung der täglichen Sünden bewirke. So lesen wir auch in der waldensischen Auslegung des Hohen Liedes 6, 4., daß Christus vom Himmel auf die Erde heruntergestiegen, auf daß er uns von der Erbsünde erlösete (que el reymes nos del pecca original). Ebenso bezeichnend ist es, wenn Morel frägt, welche Bücher in der heiligen Schrift für kanonische und welche für nicht kanonische zu halten seyen. Es ist durch taboritische Anregung die richtige Erkenntniß darüber im Keimen begriffen. Ebenso zeigt sich ein Unbehagen an der allegorischen Auslegung der Schrift, welche dem Katholicismus so sehr zur Stütze diente, in der Frage, ob diese Auslegung nützlich sey; die Wichtigkeit dieser Frage erhellt daraus, daß in den waldensischen Schriften ein sehr weitläufiger Gebrauch von jener Art der Auslegung gemacht ist. Die Losreißung von der katholischen Ascetik kündigt sich an in der Frage, ob es einige Aussprüche Christi gebe, die Gebote, andere, die Rathschläge genannt werden können, — und ob es erlaubt sey, daß die Diener des Wortes in der Ehelosigkeit leben, — wozu auch dieses gehört, daß, weil es noch immer vollkommene Frauen gab, d. h. Frauen in der Ehelosigkeit lebend, an abgesonderten Orten zusammen wohnend und mit Dienstleistungen gegen die Prediger und die auf das Predigtamt sich Vorbereitenden, beschäftigt, Morel frägt, ob Solches zulässig sey.

Das gesammte Verhältniß zur katholischen Kirche, wie es sich noch immer durch Theilnahme an den katholischen Sakramenten kund gab, kommt auch in Verhandlung. Morel sagt darüber: „Die Zeichen der Sakramente ertheilen nicht wir, sondern die Diener des Antichrist unserem Volke. Doch eröffnen wir den Unseren, so viel an uns ist, was die Sakramente bedeuten, und daß sie in keiner Weise auf die antichristlichen Ceremonien ihr Vertrauen setzen und bitten sollen, es möge ihnen nicht als Sünde zugerechnet werden, wenn sie gezwungen werden, die Greuel des Antichrist zu hören, und es möge solcher Greuel schnell beschämt werden, die Wahrheit Raum gewinnen." Weiterhin frägt Morel: „Ob es nützlich sey, daß die Diener des Wortes die Gebräuche und Ceremonien der Sakramente verwalten, wenn sie dieß thun können." Auffallend ist diese Zurückhaltung. Morel scheint durchaus nicht der Ansicht zu seyn, daß die Waldenser sich aller Theilnahme am katholischen Gottesdienst enthalten sollen. Es handelt sich für ihn bloß um einzelne Ausnahmefälle und auch darüber ist er im Ungewissen. Ferner ergibt sich aus den Mittheilungen Morel's, die an die 27ste Frage angehängt werden, daß die Waldenser zu seiner Zeit über die Rechtfertigung durch den Glauben noch durchaus nicht im Klaren waren. Ebenso zeigt sich, daß Morel und andere Waldenser des Erasmus Schrift de libero arbitrio und Luther's Schrift de servo arbitrio gelesen haben und dadurch in große Verlegenheit gerathen sind, insofern sie offenbar weit mehr auf des Erasmus Seite stehen.

Wenn wir in dem, was über die Organisation des Predigerstandes gesagt wird, die Angaben der katholischen Berichte vollkommen bestätigt finden, so zeigt sich dagegen, daß das sittliche Bewußtseyn der Waldenser einige Einbußen erlitten hatte, z. B. wenn Morel fragt, ob es den Frauen erlaubt sey, von den Gütern ihrer Männer etwas zu entwenden. Ebenso war nicht mehr die Rede vom gänzlichen Aufgeben der Rache, vom absoluten Verbot des Menschentödtens, sondern Morel frägt an, ob es erlaubt sey, die katholischen Kundschafter zu tödten. So beichteten, kann man sagen, die Waldenser den Reformatoren, und zwar mit einer Lauterkeit und Offenheit, welche selbst die ungünstigsten Seiten der waldensischen Zustände nicht verdeckte, noch beschönigte, und worin zugleich die sicherste Bürgschaft einer gründlichen Reformation lag. Oekolampad und Bucer beantworteten weitläufig die an sie gestellten Fragen im Sinne der evangelischen Reformation. Vor Allem drang namentlich Oekolampad in sehr starken Ausdrücken auf gänzliches Aufgeben aller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Die Reformatoren gaben auf alle ihnen vorgelegten Fragen die Antworten, die man von ihren geläuterten Ansichten und evangelischer Gesinnung erwarten konnte, — und überdieß bei der Abreise eine Anzahl Bücher.

Auf der Rückreise wurde Peter Masson in Dijon gefangen genommen und hingerichtet. G. Morel kam glücklich nach Merindol zurück. Er erstattete einen genauen Bericht über seine Mission und die erhaltenen Antworten; er übersetzte in das Waldensische alle Fragen, die er an Oekolampad und Bucer gerichtet, und fügte jeder sogleich die Antwort oder die Antworten bei; aus dieser Arbeit sind die vorhin genannten Memoiren entstanden. Zugleich erklärte er der Gemeinde, „in wie vielen und wie großen Irrthümern sie sich befänden, in welche sie ihre alten Geistliche verleitet und von dem rechten Wege der Frömmigkeit abgeführt hätten." Diese Erklärung erregte lebhaft die Gemüther. Es wurde beschlossen, aus Apulien und Calabrien die erfahrensten und angesehensten Glaubensgenossen herbeizurufen und in Gemeinschaft mit ihnen die wichtige Angelegenheit der Reformation zu behandeln, vorher aber eine neue Gesandtschaft nach der Schweiz zu schicken, mit dem Auftrage, die schweizerische Kirche zur Absendung von einigen Theologen zu bewegen, welche an der zu veranstaltenden Versammlung Antheil nehmen sollten. Sogleich machten sich Einige nach der Schweiz auf den Weg und wendeten sich an Farel, der eine geistliche Versammlung nach Grandson berief, um über diese Sache einen Beschluß zu fassen. Farel und Pastor Saunier wurden beauftragt, zu den Waldensern sich zu begeben.

Die waldensische Synode fand Statt im Flecken Chanforans im Thale von Angrogne, zu den Thälern Piemonts gehörig, am 12. Sept. 1532 und den fünf darauf folgenden Tagen. Es waren auch viele Laien anwesend. Nach dem ältesten, unverfälschten, in Dublin aufbewahrten Dokumente, wurden nachstehende Beschlüsse gefaßt und zwar in folgender Ordnung: 1) Der Christ darf bei dem Namen Gottes schwören. 2) Kein Werk ist gut zu nennen, außer demjenigen, was Gott geboten hat. Kein Werk ist böse zu nennen, ausgenommen dasjenige, was Gott verboten hat. Was die äußeren Werke betrifft, welche Gott nicht verboten, so kann der Mensch sie verrichten oder nicht verrichten, ohne Sünde zu begehen. 3) Die Ohrenbeichte ist nicht von Gott geboten. Gemäß der heil. Schrift, besteht die wahre Beichte darin, Gott allein zu beichten. 4) Das Ablassen von der Arbeit am Sonntage ist den Christen von Gott nicht verboten. 5) Das äußere Wort ist nicht nöthig, noch das Gebet mit gebogenen Knieen, noch bestimmte Stunden, noch Neigung des Hauptes. Im Manuskript, woraus wir schöpfen, sind die drei folgenden Thesen ausgelassen, und zu dieser fünften These ist hinzugesetzt, daß die Verehrung Gottes nicht anders geschehen könne, als im Geist und in der Wahrheit, nach Joh. 4, 24. 9) Die Auflegung der Hände ist nicht nöthig. 10) Es ist dem Christen nicht erlaubt, sich in irgend einer Weise an seinem Feinde zu rächen. 11) Der Christ darf ein obrigkeitliches Amt ausüben über die Christen, die sich eines Verbrechens schuldig gemacht haben. 12) Der Christ ist nicht verbunden, zu bestimmten Zeiten zu fasten. 13) Die Ehe ist Niemanden verboten. 14) Welche die Ehe Denjenigen verbieten, die Lust dazu haben, lehren eine teuflische Lehre. 15) Einen mit Ehre umgebenen Stand der Virginität anordnen, ist teuflische Lehre. 16) Wer die Gabe der Enthaltung nicht hat, ist zur Ehe verpflichtet. 17) Nicht alles Zinsnehmen ist von Gott verboten. 18) Die Worte, die in St. Lukas sich finden, sind nicht vom Wucher zu verstehen (die Angabe der Stelle ist nicht deutlich). 19) Alle, welche die Seligkeit erlangen werden, sind vor Erschaffung der Welt erwählt. 20) Welche selig werden, können nicht anders denn selig werden. 21) Wer den freien Willen aufstellt, verläugnet gänzlich die Prädestination und Gnade Gottes. 22) Die Diener des Wortes sollen den Ort nicht wechseln, es sey denn zu großem Nutzen der Kirche. — Was die Materie der Sakramente betrifft, so ist beschlossen, daß wir nur zwei sakramentliche Zeichen haben, welche Christus uns gelassen hat; das eine ist die Taufe, das andere die Eucharistie, welche (nämlich die Eucharistie) wir gebrauchen zur Bezeugung unserer Beharrlichkeit bis an das Ende, wofür wir in der Taufe die Verheißung haben, daß wir Kinder seyen, auch noch zum Andenken jener großen Wohlthat, welche Christus uns erwiesen hat, indem er für unsere Erlösung starb und uns mit seinem kostbaren Blute reinigte." — Am Schluße kommt eine Erklärung: „Da so viele Brüder mittelst Gottes Hülfe einig geworden sind, haben wir die vorliegenden Sätze unterschrieben, die nicht von Menschen, sondern vom heiligen Geiste geboten sind. Wir bitten Gott, daß wir, nachdem wir von einander geschieden, nicht zwieträchtig seyn mögen in dem Vortrage und der Vertheidigung der genannten Sätze, noch in der Auslegung der heiligen Schrift."

Wie deutlich gibt sich doch in diesen Worten das Bewußtseyn kund, daß jene Sätze inmitten von Meinungsverschiedenheiten sanktionirt wurden und daß man sogar einige Besorgniß hegte, es möchten solche auch später hervortreten! Was die Sätze selbst betrifft, so ist darin das Aufgeben der altwaldensischen Eigenthümlichkeit ausgesprochen und den Instruktionen Oekolampad's und Bucer's Folge geleistet. Die Sätze über die Prädestination und den freien Willen sind wahrscheinlich auf den anwesenden Farel zurückzuführen. Man wundert sich aber, daß außer diesen Sätzen und der Anführung der zwei Sakramente keine weiteren dogmatischen Sätze aufgestellt werden. Es zeigt sich darin noch ein Rest jener Scheu vor eigentlichen Glaubensbekenntnissen, welche die böhmischen Brüder den Waldensern vorwarfen. So fällt es auch auf, daß keine These aufgestellt wird, betreffend das Aufgeben der Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Nach Gilles S. 30 wurde zwar von der Synode ein dahin zielender Beschluß gefaßt. Es scheint aber, daß man in Betracht der großen Schwierigkeit und Gefahren, die damit verbunden

waren, sowie um Uneinigkeit zu vermeiden, jenem Beschlusse keinen schriftlichen Ausdruck geben wollte. Wahrscheinlich wurde kein förmlicher Beschluß gefaßt, der bindend seyn sollte, sondern, wie aus dem Folgenden erhellen wird, verabredete man sich, bei schicklicher Gelegenheit, das römische Joch abzuwerfen. G. Morel hätte wohl sehr gerne ein eigentliches Glaubensbekenntniß aufgestellt, aber er mußte Rücksicht nehmen auf die Stimmung der Mehrheit. Wurde doch, wie gesagt, nicht einmal der wichtige Punkt zu Protokoll gebracht, daß man fernerhin alle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche meiden wolle.

Die neue Periode, die sich für die Waldenser eröffnet hatte, trägt folgende karakteristische Merkmale: die Waldenser vollziehen, wenn auch nicht sogleich, so doch binnen einiger Zeit, ihre Lostrennung von der römischen Kirche. Dadurch ziehen sie sich blutige Verfolgungen zu, wobei Viele umkommen, Viele in andere Länder auswandern und daselbst bleibend sich ansiedeln. Die Waldenser geben das frühere Princip der widerstandslosen Ertragung der Verfolgung auf und gestützt auf die Behauptung, daß ihre Väter seit undenklichen Zeiten dieselben Wohnsitze inne gehabt, erheben sie sich gegen die sie verfolgenden Landesherrn und führen mit ihnen eigentliche Kriege, die, nach dem formellen Rechte beurtheilt, nicht mehr und nicht minder unrechtmäßig sind, als die Erhebung des schmalkaldischen Bundes gegen Karl V., der deutschen Protestanten des 17. Jahrhunderts gegen Ferdinand II., der französischen Reformirten gegen ihre Könige. Abgesehen vom Kriege, in dem auch die Waldenser Grausamkeiten begehen, lassen sie sich im Einzelnen zu Verletzungen der bestehenden Verträge, selbst zu Gewaltthätigkeiten hinreißen, die aber von gegnerischer Seite um das Hundertfache überboten werden. Ihre Landesherrn brechen namentlich oft das gegebene Wort auf die schändlichste Weise und verfahren mit ebenso vieler List und Betrügerei, als Grausamkeit. Doch sind die Landesherren in sehr vielen Fällen vorwärts getrieben, nicht durch den eigenen Fanatismus, sondern theils durch die katholische Hierarchie, theils durch die französischen Könige, in deren Abhängigkeit sie sich befinden und welche die savoyischen Herzöge geradezu als Vasallen behandeln. So werden die Schicksale der Waldenser in die großen Verwicklungen der Zeit hineingezogen und dadurch bedingt. Dieselben Verwicklungen, die den Waldensern so viele Leiden bereiten, führen auch zu merkwürdigen Rettungen, und in der neuesten Zeit ist in Folge des politischen Umschwunges in Italien eine durchgreifende, ungeahnte Besserung ihrer Lage eingetreten. Was die waldensische Literatur und Geschichtschreibung betrifft, so erfuhren sie beide seit Beginn des Kampfes mit dem katholischen Staate und der katholischen Hierarchie wesentliche Veränderungen; sowie die waldensische Religionsgemeinschaft die Reformation angenommen hatte, so wurde auch die waldensische Literatur dieser Reformation gleichförmig gemacht, vermittelst augenscheinlicher Verfälschung; auch ihre ältere Geschichte wurde umgestaltet und zum Theil geradezu verfälscht, im Interesse der angenommenen Reformation, und die protestantische Geschichtschreibung über die Waldenser folgte bis in die Neuzeit diesem Zuge.

In dieser langen Periode können wir als ersten Abschnitt unterscheiden den Zeitraum, der sich von der Synode von Angrogne, im Jahre 1532, bis zur sogenannten „Union der Thäler," im Jahre 1571, erstreckt, innerhalb welches Zeitraumes die in Angrogne angebahnte Reformation vollständig durchgeführt wird *). Denn es läßt sich von vorn herein erwarten, daß es dazu einiger Zeit bedurfte, da die Reformation mehr oder weniger ein Bruch war mit der Vergangenheit und die Waldenser mit neuen Gefahren bedrohte. Daher denn schon auf der Synode von Angrogne eine dissentirende Minorität sich hervorthat, welche auf jenes Beides aufmerksam machte, und als man keine Rücksicht darauf nahm, verließen die Häupter der Opposition, zwei Geistliche der französischen Waldenser, unwillig die Versammlung und reisten nach Böhmen zu einer

---

*) Die Annahme der Reformation 1532 ließe sich auch zu dieser ersten Unterperiode schlagen, als Zeit der Annahme und Durchführung der Reformation, 1532—1571.

Berathung mit den dortigen Brüdern. Ueber diese Reise und deren Erfolge sind zwei verschiedene Berichte bei Gilles einerseits, bei Camerarius und Lasitius andererseits vorhanden, die sich auf folgende Weise vereinigen lassen*): die beiden Opponenten erklärten ihren Genossen, daß sie noch Böhmen reisen wollten, um sich bei den dortigen Brüdern über die neuen Beschlüsse zu berathen und ihren Zustand zu erforschen. Die Waldenser konnten und wollten das nicht wehren, da sie ja von den böhmischen Brüdern Zustimmung erhalten konnten. Sie ließen also jene Beiden abreisen, doch ohne ihnen eine eigentliche Mission zu geben, wozu man gewiß nicht gerade solche Opponenten gewählt hätte. Die Beiden gaben sich aber für Abgesandte der Waldenser aus und entschuldigten sich, daß sie keine Briefe mitgebracht hätten, mit den Gefahren der Reise. Sie mußten aber bald wahrnehmen, daß bei der Mehrzahl der Brüder für ihre Sache Nichts zu gewinnen sey; bei den Allermeisten fanden sie entschiedene Neigung zu der Vereinigung mit den deutschen Protestanten, die sie, als im Wesentlichen mit den Reformirten einig, ansahen, da bei ihnen der Abendmahlsstreit keine Abneigung gegen die Schweizer bewirkt hatte. So brachten sie also jene Vereinigung bei der Majorität gar nicht zur Sprache, sondern beschränkten sich auf die Frage, ob die Geistlichen der Brüder in der Ehe lebten und gebrauchten diese Frage als Vorwand ihrer Reise. Hingegen fanden sie unter den Hussiten auch Einige, welche an ihren alten Zuständen ebenso hingen, wie sie an den ihrigen; es waren dieselben, die noch im Jahre 1573 sich der Vereinigung der Brüder, der reformirten und der lutherischen Calixtiner widersetzten und welche Comenius (ed. Buddeus p. 41) als Pseudohussitas bezeichnet und welche sich selbst allein als ächte Hussiten bezeichneten. Diesen also erzählten sie, wie die Ihrigen sich mit den Reformatoren in's Vernehmen gesetzt, wie sie auf der Synode von Angrogne unter ihrer Mitwirkung und Anleitung gewaltige Neuerungen beschlossen hätten; sie ersuchten diese Pseudohussiten ihnen ein abmahnendes Schreiben mitzugeben, wozu diese natürlich gerne bereit waren. In diesem Schreiben war den Waldensern der Vorwurf gemacht, daß sie fremden Lehrern ihr Ohr geliehen und dem Worte Gottes zuwiderlaufende Neuerungen eingeführt hätten; zugleich war darin die Aufforderung enthalten, Alles nach dem Worte Gottes zu prüfen und sich zu hüten, daß sie nicht von Denjenigen betrogen würden, welche das Wort Gottes nach Belieben verkehren. Dieser Brief veranlaßte eine neue Versammlung im Thale St. Martin im J. 1533; nachdem der genannte Brief vorgelesen worden, beschloß man, eine derb und entschieden abweichende Antwort darauf zu geben, zugleich wurden die Beschlüsse von Angrogne bestätigt, worauf jene beiden Opponenten sich in das Privatleben zurückzogen.

Darauf wurde zur Durchführung der Reformation geschritten. Am schnellsten ging die Sache vor sich bei den französischen Waldensern, und zwar zunächst in der Provence, wo bis zum Jahre 1535 die Zahl der von der römischen Kirche Getrennten bereits zu einigen Tausenden angewachsen war, die ihrem Könige Franz I. ein völlig reformirtes Glaubensbekenntniß übergaben. Die schreckliche Verfolgung von 1545, wobei 22 Ortschaften niedergebrannt und über 4000 Menschen jeglichen Alters und Geschlechtes gemordet wurden, zerstörte diese Gemeinden; 4000 gelang es, zu entkommen, die später zum Theil zurückkehrten und sich in ihren alten Wohnsitzen freilich in sehr kümmerlichem Zustande bis jetzt erhalten haben. Im Delphinat erreichte die im Jahre 1560 begonnene Verfolgung schnell ein Ende. In den Thälern auf der Ostseite der cottischen Alpen, die durch den Frieden von Crespy 1544 unter französische Herrschaft kamen, ging die Reformation bei Weitem nicht so schnell vorwärts. Erst im Jahre 1555 begann hier die freie, öffentliche Predigt des Evangeliums. Viele Geistliche und Laien meinten zwar, man solle noch auf bessere Zeiten warten; aber das Volk wollte davon nichts wissen und unter Anrufung des Namens Gottes wurde die Sache in das Werk

*) Diese Aufhellung verdanke ich Gieseler in seiner Anzeige der romanischen Waldenser. S. Göttinger gelehrte Anzeigen 1854. 60stes Stück. S. 588.

gesetzt; so lange die französische Herrschaft dauerte, wurden die Waldenser geschont, und es kamen nur einzelne Hinrichtungen vor: so wurde ein französischer Buchhändler, Bartholomäus Hector, 1555, bei Turin verbrannt, ebenso im Jahre 1557 in Turin selbst der Barbe Gottfried Varaille, ein ehemaliger Mönch, der als Ketzerbekehrer, als er gefangene Waldenser unterrichten und widerlegen wollte, von ihnen auf den Weg der Wahrheit geführt, zu ihnen übergetreten und einer ihrer Geistlichen geworden war. Emanuel Philibert, der durch den Frieden von Chateau-Cambresis im Jahre 1559 von Frankreich die Waldenserthäler zurückerhalten hatte, erließ im Jahre 1560 ein Verbot, andere als katholische Prediger zu hören. Auf die Supplik der Waldenser, sie bei dem Glauben ihrer Väter und Urväter aus den ältesten Zeiten zu lassen, folgten Bekehrungsversuche, und als diese nichts fruchteten, militärische Exekutionen, — denen die Waldenser bewaffneten und siegreichen Widerstand leisteten. Im Frieden von Cavour, 1561, gewährte ihnen der Herzog freie Religionsübung innerhalb bestimmter Gränzen. Da aber immer neue Neckereien erfolgten, schlossen die Waldenser unter sich, um die Schwankenden zu beseitigen, eine Art von Vertrag, die Union der Thäler, im November 1571, durch welche sie sich zum treuen Festhalten der reformirten Religion verpflichteten. — Die Reformation erstreckte ihren Einfluß auch bis in die Waldensergemeinden von Calabrien. Sobald sie erfuhren, daß ihre Glaubensbrüder die Gemeinschaft mit der römischen Kirche aufgegeben hätten, baten sie dieselben um evangelische Prediger. Zwei, Stephan Negrin und Ludwig Pascal, übernahmen diese gefährliche Mission. Die Einführung der Reformation führte im Jahre 1560 unter unmenschlichen Grausamkeiten die gänzliche Ausrottung dieser blühenden Gemeinden herbei; die wenigen Uebriggebliebenen wurden auf die spanischen Galeeren geschickt, die Weiber und Kinder als Sklaven verkauft; die Allerwenigsten traten zur katholischen Kirche über. L. Pascal starb in Rom auf dem Scheiterhaufen. — So hatte die Aufforderung der Reformatoren, die römische Kirche zu verlassen, überall freudigen Anklang gefunden, aber auch überall Verfolgungen herbeigeführt und einigen Gemeinden gänzlichen Untergang bereitet. Doch war das gänzliche Brechen mit der römischen Kirche, das Aufgeben aller bisherigen Accommodationen, das Abstreifen der katholischen Ueberbleibsel die einzige Bedingung des Fortbestehens der waldensischen Religionsgemeinschaft. Da im 16. Jahrhundert alle Gegensätze sich schärfer ausprägten, so war den Waldensern nur die Wahl gelassen, entweder ganz katholisch oder ganz protestantisch zu werden.

Indem sie das Letztere wählten und ihrem Beschlusse unerschütterlich treu blieben, blieben sie noch Jahrhunderte lang Verfolgungen und Bedrückungen ausgesetzt. Wir können also einen zweiten Abschnitt dieser Periode unterscheiden, der von der Durchführung der Reformation bis zur Besitznahme Piemonts durch Frankreich, in Folge des Sieges bei Marengo, im Jahre 1800, reicht. Aus diesem langen Zeitraum heben wir folgende Punkte heraus. 1) Was die inneren Verhältnisse betrifft, so gab das Jahr 1630 das Zeichen zu bedeutenden Veränderungen. Die durch die fremden Truppen in Piemont eingeführte Pest raffte in den Waldenserthälern von Mai 1630 bis Juli 1631 mehr als 10,000 Mann, mehr als die Hälfte der ganzen waldensischen Bevölkerung hin. Von den Geistlichen blieben nur zwei am Leben, wovon der eine, Gilles, Pfarrer von Latour, der Geschichtschreiber der Waldenser wurde. Man berief neue Prediger aus der französischen Schweiz, und da sie das waldensische Idiom nicht verstanden, so blieb nichts Anderes übrig, als die französische Sprache bei dem Gottesdienste einzuführen. Dieß war bei den an Frankreich angränzenden Thälern mit weniger Schwierigkeiten verbunden, den anderen Gemeinden gab man jene zwei übriggebliebenen Pfarrer, und gewöhnte sie unterdessen an den Gebrauch der französischen Sprache. Seitdem verschwand der Gebrauch des waldensischen Idioms aus dem Gottesdienste, und es wurde der Gottesdienst selbst in allen Stücken dem französisch-reformirten conform gemacht. Die schweizerischen Prediger führten den Gebrauch der Liturgien ihrer angestammten Kirchen, d. h. der Genfer, Lausanner und Neuenburger Liturgien ein, und es hörten

damit ältere Gebräuche auf; statt des ungesäuerten Brodes gebrauchte man im Abendmahl gesäuertes, und unterließ es, dasselbe, wie früher, in drei Stücke zu zerbrechen. Auch der Name Barbe (Onkel) für die Geistlichen, woraus die Gegner für die Waldenser überhaupt den Namen Barbets (Pudelhunde) machten, wurde beseitigt und ersetzt durch Messer (Herr). Auch die Strenge der Kirchenzucht wurde gemildert. Die neuen Geistlichen sträubten sich gegen eine Prüfung durch ihre Aeltesten und gegen die Verpflichtung einer jährlichen, strengen Visitation ihrer Gemeinden. Auch drangen sie darauf, daß ihre bei den monatlichen Unterredungen gehaltenen Predigten nicht mehr, wie früher, der Beurtheilung der ganzen Gemeinde, sondern nur der Kritik der Geistlichen und Aeltesten unterworfen würden. Bald hatten die Waldenser einige Geistliche, die aus ihrer Mitte hervorgegangen und die unterstützt durch die für sie in der Schweiz gestifteten Stipendien, in Genf, Lausanne, Bern und Basel Theologie studirten. 2) Es versteht sich, daß diese lange Zeit von mehr als zwei Jahrhunderten nicht von ununterbrochenen Verfolgungen angefüllt war. Den Waldensern wurden innerhalb bestimmter Landesgränzen einige, wenn auch sehr eingeschränkte Rechte gestattet; diese Rechte wechselten je nach den Fürsten, je nach dem Einflusse Frankreichs, je nach den Kriegsereignissen. Im Jahre 1603 erhielten sie nicht nur freie Religionsübung im ganzen Umfange der drei Thäler (St. Martin, Perosa, Luserna), sondern auch das Recht, öffentliche Aemter zu bekleiden; sie leisteten darauf dem Herzog wesentliche Dienste, und der Lohn dafür waren neue Bedrückungen nach Abschluß des Friedens. Es geschah etwa, daß sie nach geleisteten Diensten auf kurze Zeit eine bessere Behandlung erfuhren, so 1694 und 1703; aber bald waren alle geleisteten Dienste wieder vergessen und der alte Zustand der Bedrückung trat wieder ein, so 1723, als Victor Amadeus das drückende Landrecht gab, ebenso nach der Schlacht von Assiette 1747. Unter vielen Verfolgungen heben wir nur die von 1655 heraus, die an Schrecklichkeit Alles überbietet, was bis dahin in der Christenheit vorgekommen war. Cromwell verwendete sich damals mit Eifer und Erfolg für die Waldenser. Noch 1799 war die Lage der Waldenser eine sehr traurige, wie aus den damals von Pfarrer Appia dem Grafen Neipperg, dem Commandanten der österreich. Avantgarde gemachten Mittheilungen hervorgeht: „die Waldenser dürfen, sagte Appia, keine Advokaten und Richter ihrer Religion haben, erst seit zwei Jahren dürfen sie eigene Aerzte haben; jede Gemeinde hat drei bis fünf Vorsteher, wovon die Mehrzahl aus Katholiken bestehen muß; die Waldenser dürfen in benachbarten katholischen Ortschaften kein Grundeigenthum besitzen. An manchen Orten, wo Waldenser wohnen und wohin ihr Geistlicher nicht kommen darf, müssen die Kinder zur Taufe drei bis vier Meilen weit getragen werden. Noch nie konnte ein Waldenser in der Armee einen höheren Grad erreichen, als den eines Fähndrich; sie dürfen überhaupt keine Aemter bekleiden. Das Kloster von Pignerol bemächtigt sich der Kinder, um sie im katholischen Glauben zu erziehen. Im Jahre 1794 erließ der durch die Franzosen bedrängte und der Waldenser bedürfende König eine Verordnung, welche die gewaltsame Entziehung der Kinder verbot, natürlich blieben aber den Pfaffen noch viele Mittel, um arme Kinder anzulocken und herüberzuziehen. Die Waldenser dürfen an den katholischen Festtagen nicht arbeiten, und mußten lange an die katholischen Geistlichen den Zehnten entrichten." 3) Ein sehr wichtiger Punkt sind die Auswanderungen der Waldenser in Folge der Bedrückungen. Im J. 1601 ließ der Herzog von Savoyen den Waldensern der Markgrafschaft Saluzzo die Wahl zwischen der Messe und der Auswanderung; 500 Familien ergriffen den Wanderstab. Die bedeutendste Auswanderung fand Statt, als Victor Amadeus II., zwar höchst ungern, nur auf inständiges Dringen und selbst Drohen Ludwig's XIV., im Jahre 1686 den Waldensern die Wahl ließ zwischen der Messe und der Auswanderung. Die Waldenser fehlten darin, daß sie gegen den Rath ihrer Geistlichen sich entschlossen, zu bleiben und zu widerstehen. Mit Hülfe französischer Truppen wurden sie zu Paaren getrieben. Viele traten zu der katholischen Kirche über und wurden aus den Thälern vertrieben und in dem Distrikt Vercelli confinirt, um sie vor neuer Ansteckung zu be-

wahren. Viele kamen um in den Gefechten, theils in den Gefängnissen, theils auf der Flucht. Auf Verwendung der evangelischen Kantone der Schweiz erlaubte der Herzog den Uebriggebliebenen, auch vielen Gefangenen, die Auswanderung. Bis Februar 1687 waren bereits etwa 2600 Waldenser nach Genf gekommen, die Ueberreste von 46,000, nachher kamen noch mehrere; sie wurden in der Schweiz vertheilt, ein Theil wanderte nach Deutschland; der große Kurfürst erklärte sich bereit, 2000 aufzunehmen; — im Ganzen wanderten 884 in Kurbrandenburg ein; Andere fanden Unterkommen in Würtemberg, in der Pfalz, Hessen, Nassau-Schaumburg. Doch die Liebe zu den heimatlichen Thälern trieb 800 bis 900 Waldenser, unter der Anführung von Pfarrer Arnaud, im Jahre 1689, im Monat August, in ihre Thäler zurück; mit bewaffneter Hand bahnten sie sich unter mancherlei Gefahren den Weg, und waren, ungeachtet öfterer, wunderbarer Rettungen auf das Aeußerste gebracht, als ihr Landesherr 1690 mit ihnen Frieden schloß und sie nun alsobald brauchte, um die Franzosen aus dem Lande zu jagen, dieselben Franzosen, mittelst deren er sie bekriegt hatte. „Andere waren die Ursache eueres Unglücks," sagte Victor Amadeus II. zu den Waldensern.*) Er war der großen Coalition gegen Frankreich beigetreten. Allein die Waldenser erfuhren auch dießmal, daß es nicht gut ist, sich auf Fürsten zu verlassen. In Folge eines neuen Bündnisses mit Frankreich, im Jahre 1696, erfolgten 1698 neue Bedrückungen und neue Auswanderungen. Viele zogen nach Würtemberg und erhielten daselbst durch den herzoglichen Concessionsbrief vom Jahre 1699 Freiheit und Privilegien. Es entstanden zuerst drei Gemeinden, Großvillars, Dürmenz, Schönberg, jede mit mehreren Filialen, wozu später noch sechs andere hinzukamen. Wie gewöhnlich, hatten die Theologen allein sich den Regungen christlichen Mitleidens verschlossen, indem sie dem Herzog aus allerlei alten Dokumenten bewiesen, daß er diese Calvinisten nicht in sein Land aufnehmen dürfe (s. Bender a. a. O. S. 281. 333). Hier, als Pfarrer in Schönberg, verbrachte Arnaud seinen Lebensabend, da er als geborener Franzose nicht Geistlicher der Waldenser in Piemont bleiben durfte. Er starb 1721. Um die Gemeinde Neuhengstett, eine der zuletzt angelegten Gemeinden, erwarb sich der schweizerische Geistliche, Andreas Keller (gestorben als Antistes der Schaffhauser Kirche), während seiner Amtsführung von 1784—1794, wesentliche Verdienste. Er ist auch Verfasser des Buches: „Kurzer Abriß der Geschichte der würtembergischen Waldenser," Tübingen 1796. Denselben Gegenstand, sowie die Kolonien der Waldenser in Deutschland überhaupt, behandelt die Schrift von Moser, „Aktenmäßige Geschichte der Waldenser" u. s. w. — und „ihre Aufnahme und Anbau im Herzogthum Würtemberg insbesondere." Mit Urkunden und Beilagen. Zürich 1798. Ueber die Waldenser in Brandenburg und ihre übrigen Kolonien in Deutschland hat Dieterici geschrieben: „Die Waldenser und ihre Verhältnisse zum Brandenburgischen Staate." Berlin 1831. Mit vielen Beilagen und einer Karte der Thäler.

Mit dem ersten Jahre des 19. Jahrhunderts beginnt der dritte Abschnitt in der neueren Geschichte der Waldenser. Es ist die Zeit der äußeren Befreiung und des inneren Aufschwungs, der inneren Erneuerung und zuletzt der siegreich vorwärts dringenden Propaganda in Italien. Napoleon nahm lebendigen Antheil an diesem tapferen Völkchen, ordnete ihre Kirchenverfassung, indem er, wie in Frankreich, für die Reformirten, so auch bei den Waldensern die alte Synodalverfassung durch die Consistorialverfassung ersetzte und die Geistlichen der Waldenser anständig besoldete. Der Sturz Napoleons und die Wiederauf-

*) Siehe darüber die neue, 1845 in Neuenburg erschienene Ausgabe der histoire de la glorieuse rentrée des Vaudois dans leurs vallées etc. 1710. Die Schrift ist nicht von Arnaud, der darin (S. 65) zélé et fameux conducteur genannt und von dem gesagt wird, er habe avec grande dévotion gebetet (S. 87), un beau sermon gehalten (S. 95), une belle prière (S. 109. 207), une prédication si touchante etc. (S. 185). Arnaud besorgte die erste Ausgabe der Schrift, die Andere verfaßt hatten und schrieb die Vorrede; seitdem gilt er bei manchen Waldensern ohne Widerrede als der Verfasser.

richtung des Königreichs beider Sicilien, gaben das Zeichen zu einer bigott katholischen Reaktion, die auf die Verhältnisse der Waldenser drückend einwirkte. Sogleich nach seinem Einzuge in Turin, am 20. Mai 1814, erließ Victor Emanuel, welchem sein Bruder Karl Emanuel schon 1801 die Krone abgetreten hatte, ein Edikt, wodurch die alten beschränkenden Verordnungen wieder in Kraft gesetzt wurden. Auf Verwendung von England und Preußen erließ jedoch der König bereits am 7. Febr. 1816 ein milderes Edikt, wodurch den Geistlichen eine Besoldung von 500 Franks aus der Staatskasse bewilligt, den Waldensern erlaubt wurde, Chirurgen, Pharmaceuten, Architekten, Geometer u. s. w. zu werden und sie nur von den Stellen, zu welchen die Doktorwürde nöthig ist, ausgeschlossen wurden. Neckereien von Seiten der katholischen Geistlichen, besonders von Seiten des Bischofs von Pignerol, Kinderentziehungen ziehen sich durch diese und die folgenden Regierungen hindurch. Unter Karl Felix (1821—1831) wurden jedoch jene Milderungen nicht zurückgenommen und den Waldensern gestattet, ein eigenes Spital zu errichten — mit Hülfe von Beiträgen aus verschiedenen protestantischen Ländern, selbst vom Kaiser Alexander I. von Rußland. Unter Karl Albert (1831 bis 1849), der bekanntlich Anfangs seiner Regierung entschiedener Reaktionär war, ging es den Waldensern zunächst nicht besonders gut: auf Antrieb der Jesuiten war bereits das Dekret ausgefertigt, welches sie in ihre alten Gränzen zurückwies; auf dringende Einsprache von Holland und Preußen wurde es zurückgenommen und sogar in Turin eine, in Verbindung mit dem preußischen Gesandtschaftshotel stehende, protestantische Kapelle errichtet, deren Prediger gewöhnlich ein Waldenser ist; später kam ein Spital hinzu. Besondere Verdienste erwarben sich um sie in der Neuzeit drei nunmehr heimgegangene Männer, D. Gilly, Pfarrer in Norham, der Mehreres über die Waldenser schrieb, sie öfters besuchte, der preußische Gesandte in Turin, Graf von Waldburg-Truchseß († 1844) und der Oberst Beckwith, welcher Letztere durch Gilly's Schriften über die Waldenser angeregt, lange Jahre hindurch besonders für die Hebung des Schulwesens arbeitete und wirkte. Im J. 1839 wurde die Kirchenverfassung neu geordnet durch eine im April in St. Jean abgehaltene Synode: die alleinigen Glaubensquellen sind die Lehren des Alten und Neuen Testaments. Das im J. 1655 von der Synode in Angrogne aufgestellte Glaubensbekenntniß (bei Hahn S. 668), welches den Typus der calvinischen Lehre in der Prädestination und in der Lehre vom Abendmahle an sich trägt, wird bezeichnet als der wahrste Inbegriff und die reinste Auslegung der Grundlehren der heil. Schrift und soll als Richtschnur dienen beim Religionsunterrichte und in den Predigten, ist mithin das Symbol der waldensischen Kirche. Die Geistlichen werden von den Familienvätern der Gemeinde gewählt und von der Synode bestätigt. Die Synode, welche sich alle fünf Jahre versammelt, besteht aus allen angestellten Geistlichen, aus je zwei Laien jeder Gemeinde, die zusammen Eine Stimme haben, aus den emeritirten Geistlichen mit berathender Stimme, und aus den Candidaten der Theologie, die das Recht haben, Vorschläge zu machen. Der Ort der Versammlung wechselt zwischen den Thälern St. Martin, Perosa, Luserna: sie ist die oberste gesetzgebende Behörde. Exekutive Behörde ist die Tafel (table), bestehend aus dem Moderator, der Präsident der Synode ist, dem Vicemoderator oder Adjunkt, dem Sekretär und zwei weltlichen Mitgliedern, alle von der Synode gewählt für die Dauer einer Synodalperiode, aber alle wieder wählbar. Jede Gemeinde hat ihren Kirchenrath oder Consistoire, bestehend aus dem Geistlichen und den Aeltesten der Quartiere, worin jede Gemeinde abgetheilt ist.*) — Dieselbe Synode sanktionirte die auf Betrieb des englischen Geistlichen Gilly abgefaßte Liturgie, die durchaus reformirten Typus trägt. Noch ist zu bemerken, daß dieselbe Synode verordnete, alle Theologen sollten fortan nur in den Thälern selbst die

---

*) Siehe über die Kirchenverfassung von 1690 bis 1828 die Schrift von Pfarrer Weiß, die Kirchenverfassung der piementesischen Waldensergemeinden aus ihren Synodalprotokollen von 1690 bis 1828 — zusammengestellt. Zürich 1844.

Consekration erhalten. Die Studien machten sie, wie vordem, in der Schweiz; Friedrich Wilhelm III. stiftete zwei Stipendien für zwei Waldenser, wenn sie in Berlin studierten; 1833 trafen dort die ersten Waldenserstudierenden ein. Doch wurde seitdem eine eigene theologische Schule in Latour errichtet.

Das Jahr 1848 eröffnete sich für die Waldenser mit den günstigsten Aussichten. Wenige Tage nach Verkündigung der Constitution unterzeichnete Karl Albert einen königlichen Patentbrief, folgenden Inhalts: „Die Waldenser sind berechtigt, alle bürgerlichen und politischen Rechte unserer Unterthanen zu genießen, die Schulen innerhalb und außerhalb der Universitäten zu besuchen und akademische Würden zu erlangen. In Bezug auf die Ausübung ihres Gottesdienstes und die von ihnen geleiteten Schulen findet keine Neuerung Statt.“ Am Nationaldankfest für die Ertheilung der Constitution, am 27. Februar, wurde den 600 Waldensern, die sich in Turin eingefunden, der Ehrenplatz an der Spitze der städtischen Körperschaften eingeräumt; an der Stelle, wo früher Manche auf dem Scheiterhaufen gestanden, tönte ihnen der Ruf entgegen: „Es leben die waldensischen Brüder! Es lebe die Emancipation der Waldenser.“ — Seitdem hat sich ihre Lage immer mehr gebessert. Im Jahre 1854 wurde zu Turin eine neue geräumige Kirche der Waldenser eingeweiht, an vielen Orten Piemonts, sodann auch außerhalb Piemonts, sind in Folge der eingeführten Religionsfreiheit kleine waldensische Gemeinden oder Stationen, im Ganzen bis jetzt 23 (nach Nitzsch a. angef. Orte) entstanden. Nach Florenz haben sie seit zwei Jahren ihre theologische Schule verlegt. Ihr Streben geht nämlich dahin, das Evangelium in Italien auszubreiten und den auf vielen Punkten sich kundgebenden christlichen Regungen einen Halt, einen Vereinigungspunkt zu gewähren. Sie erstreben im Kirchlichen eine ähnliche Stellung, wie Piemont unter Victor Emanuel im Politischen, nur mit dem Unterschiede, daß sie mit den Waffen des Geistes fechten. So wie aber im Politischen die Centralisation und Unifikation Italiens auf bedeutende, um nicht zu sagen, unüberwindliche Hindernisse gestoßen, so auch der kirchlich-religiöse Centralisationstrieb der Waldenser. In Genua, in Florenz und anderswo haben sich neben den waldensischen Gemeinden solche gebildet, welche nicht unter der waldensischen Synode und Tafel stehen, sondern völlig unabhängig sind, und namentlich bis jetzt kein festgeordnetes Ministerium haben. S. darüber Leopold Witte, das Evangelium in Italien, ein zeitgeschichtlicher Versuch. Gotha 1861. Nitzsch, die evangelische Bewegung in Italien. Berlin 1863. Siehe auch den Bericht über die in St. Jean im Mai 1862 abgehaltene, jährliche Synode der Waldenser in der Neuen Evangelischen Kirchenzeitung 1862. Nr. 30. S. 475.

Hier ist der Ort, auf die waldensische Literatur zurückzukommen, zugleich die Richtung, welche die neuere protestantische Geschichtschreibung in Betreff der Waldenser genommen, zu karakterisiren und die Hauptwerke zu nennen. Den Waldensern kam es, seit Annahme der Reformation, darauf an, die Behauptung durchzuführen, daß sie mit Annahme der Reformation sich nicht wesentlich verändert hätten und daß sie darum den gleichen Anspruch auf Duldung, wie früher von Seiten des Staates, machen könnten. Daher eben in der Union der Thäler vom J. 1571 die seitdem constant gewordene Formel von der von den Vätern ererbten Lehre. Weil man sie aus ihren Thälern vertreiben wollte, so beriefen sie sich, um ihren Widerstand zu rechtfertigen, bald darauf, daß sie seit undenklichen Zeiten diese Thäler inne gehabt hätten. Auf diese Weise wurde eine Aenderung in ihrer Literatur und in den Angaben über ihre ganze Geschichte eingeleitet. Die Literatur und die Geschichte der Waldenser wurden, wie bevorwortet, der angenommenen Reformation gleichförmig gemacht und zugleich der Ursprung der Waldenser und ihrer Literatur in ein höheres Alterthum hinaufgerückt und in die piemontesischen Thäler verlegt. Denn, nachdem das Völkchen im Ganzen sich in die Reformation hineingelebt hatte, vergaß es bald die Accommodationen, deren sich die Väter bedient, die katholischen Anhängsel, womit sie noch behangen waren; es sah nur auf das, was die Väter von Rom trennte, was ihnen die Verfolgung zugezogen und machte in leicht begreiflichem,

optischem Irrthum aus dem halben Protestantismus der älteren Waldenser einen völlig durchgeführten; wenn nun Gelehrte auftraten und ihnen sogenannte ältere Dokumente als Zeugnisse der reinen Lehre ihrer Väter vorwiesen, so war das Volk nicht im Stande, diese Dokumente kritisch zu prüfen und am Wenigsten dazu geneigt, das Alter derselben in Zweifel zu ziehen, da jene Dokumente sein Stolz, sein Ruhm, ja, seine Rechtfertigung, gegenüber den Feinden, wurden. Die Männer selbst, welche seine Dokumente vorbrachten, ermangelten der gehörigen geschichtlichen Kenntnisse, um solche Dinge richtig anzusehen und zu beurtheilen. So bildete sich eine mythische Ansicht von der waldensischen Litteratur und Geschichte, welche wir die neuwaldensische Ansicht nennen können.

Vor der Reformation finden wir aus leicht begreiflicher Ursache nur geringe Spuren von der Behauptung eines über Waldus hinaufreichenden Ursprunges. Die Waldenser behaupteten, sich an die kleine Zahl von Lehren anzuschließen, die unter allerlei Verfolgungen seit der Apostelzeit den Weg Christi gezeigt hätten (Nobla Leyczon v. 353 ff.). Sie sahen sich an als Nachfolger der ersten Kirche, sie behaupteten, daß ihre Richtung vor Waldus begonnen habe, wie sie zu Moneta Fol. 402, in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, sprachen; sie verstanden dieß geistig, wie wir auch sagen, daß es vor Luther Protestanten gegeben habe. So bildete sich bei Einigen die Sage, daß die Sekte aus der Zeit des Pabstes Silvester datire, also aus der Zeit, wo, nach der mittelalterlichen Tradition, die Kirche sich zu bereichern und weltliche Herrschaft zu besitzen anfing. Siehe Conrad Justinger in seiner Berner Chronik, um 1420 geschrieben, Claudius Seyssel, adversus Waldenses disputationes 1517. Georg Morel schreibt den Waldensern einestheils nur ein 400jähriges Alter zu, anderntheils behauptet er, daß sie von den Zeiten der Apostel her immer denselben Glauben wie die Reformatoren des 16. Jahrh. bekannt hätten; indem er erstens damit jener früheren Aussage eines 400jährigen Alters widerspricht, und sodann noch andere Aussagen, wonach die Waldenser den Unterschied der kanonischen und apokryphischen Bücher nicht kennen, mehr als zwei Sakramente annehmen u. a. dgl., macht, so ist der Schluß gerechtfertigt, daß er mit jener Behauptung mehr einer sich bildenden Volksmeinung folgt, als daß er die eigene Ueberzeugung ausspricht. Indessen macht sich nun diese Volksmeinung nach und nach geltend, obschon noch **Perrin***) und **Gilles****) im 17. Jahrh. die Waldenser von Waldus ableiten. Aber Gilles setzt hinzu, daß Waldus, als er mit den Seinen in die piemontesischen Thäler sich zurückzog, daselbst Gesinnungsgenossen angetroffen habe, woraus hervorgehe, daß die wahre apostolische Lehre in jenen Thälern immerfort unversehrt erhalten worden sey. Leger ist es, der am Meisten die Ansicht eingebürgert hat, daß die Waldenser bis zu den Aposteln hinaufreichen, daß ihr Name von den Thälern, die sie bewohnen, herzuleiten sey, — alle Gründe, die er dafür vorbringt, sind so beschaffen, daß sie die ernste Geschichtsforschung niemals hätte billigen sollen. Doch hat die Ansicht des Leger, ungeachtet der gegründeten Ausstellungen des **Jakob Basnage** (in seiner Kirchengeschichte, Theil II., Fol. 1434) die protestantische Geschichtschreibung in Frankreich, England und Deutschland, bis vor wenigen Jahrzehnten beherrscht.

Es zeigte sich, daß je später herab, die Tradition immer mehr anschwoll. So weiß der Pastor **Brez*****), daß der Apostel Paulus auf seiner Reise nach Spanien, anstatt den Seeweg zu nehmen, ein neuer Hannibal, über die Alpen gezogen und während dieses Ueberganges Gemeinden gestiftet hat. Dem Petrus in Rom steht Paulus als Stifter der Waldenser gegenüber. Mit diesem Hinaufrücken des Ursprunges der Waldenser in das graue Alterthum ging Hand in Hand die Transformation ihrer Lehre, wie uns schon die angeführte Aussage des G. Morel gezeigt hat. Das erste historische

---

*) Histoire des Vaudois. Genf 1619.

**) Histoire ecclésiastique des églises réformées recueillies en quelques vallées de Piémont. Genf 1648.

***) Histoire des Vaudois ou des habitants des vallées occidentales du Piémont. Paris 1796. 2 Vol.

Dokument, worin die Transformation, resp. Verfälschung der Lehre zu Tage tritt, ist die Union der Thäler vom Jahre 1571 (bei Hahn S. 727), worin der Unterschied der kanonischen und apokryphischen Bücher anerkannt und nur zwei vom Herrn eingesetzte Sakramente, Taufe und Abendmahl, erwähnt werden. Die historia breve et vera degli affari dei Valdesi delle valle vom Jahre 1587 (in Cambridge handschriftlich vorhanden, bei Hahn Bd. II. S. 135 ff.) nennt außerdem als Lehre der alten Waldenser die Rechtfertigung durch den Glauben, die Rechtmäßigkeit der Priesterehe. In dieser Zeit wurden mit den alten Schriften der Waldenser allerlei Manipulationen vorgenommen, um sie dem weiter vorgeschrittenen Bildungsstande der Sekte conform zu machen. So wurden namentlich die Memoiren des G. Morel von mehreren Händen durchcorrigirt, wie die Dubliner Handschrift es beweist. Aus der Beschreibung, die G. Morel von den Einrichtungen der Waldenser zu seiner Zeit machte, wird Einiges ausgemerzt, was einen zu scharfen Contrast gegen die späteren Zustände bildet, so namentlich, was er vom Cölibat der Geistlichen sagt. Besonders heben wir folgende Aenderung heraus. Die Antworten Bucers auf Morel's Anfragen sind gewöhnlich so kenntlich gemacht: R. (responsio) Busseri. Dieß steht auch vor der Antwort Bucer's auf die Frage, wie viel Sakramente es gebe, welche Antwort in romanischer Uebersetzung also lautet: „Nos non haven conegu autre Sacrament que lo baptisme e la eucharistia." Die vorgesetzten Worte R. Busseri sind durchgestrichen, um die Leser glauben zu machen, nicht von Bucer, sondern von Morel rühre die Aussage her. — Die Verfälschung ist ein wahrer non-sense; der Verfälscher hat sich auch gar nicht die Mühe genommen, die Worte gehörig durchzustreichen; es ist bloß ein dünner Strich durch sie gezogen, so daß die Worte noch vollkommen lesbar sind. Ich vermuthete sogleich das Perfectum haven conegu sey fehlerhafte Uebersetzung von novimus; diese Vermuthung fand ich bestätigt in dem seither aufgefundenen, oben angeführten Straßburger Original der Antworten Bucers: Sacramenta, sagt dieser, praeter Baptismum et Eucharistiam nulla novimus.*)

Die genannten Verfälschungen der Literatur der Waldenser fanden zuerst Eingang in das Werk von Perrin vom J. 1619. Er gibt als eine alte confession de foy des Vaudois das Glaubensbekenntniß, welches Morel dem Oekolampad und Bucer vorlegte, indem er einige Antworten Oekolampad's und Bucer's einschaltete; so die Aufführung der kanonischen Bücher der Schrift und die so eben angeführte Stelle von den zwei Sakramenten. In dem Texte des Katechismus hat er dieselbe Lehre von den zwei Sakramenten. Wenn in dem älteren Exemplare die Antwort auf die Frage nach der Zahl der Sakramente also lautete: dui son necessaris e commun a tuit, li autre non son de tanta necessita, so liest man bei Perrin: dui, ezo es lo batisme e la eucharistia. Aehnliche Verfälschungen nimmt er mit anderen Schriften vor. Aus dem Tractat von den Sakramenten läßt er die Anführungen von Wiclef und Jakob de Misa aus, um das jüngere Alter des Tractates nicht zu verrathen. In der Erklärung der 10 Gebote befolgt er die reformirte Zählung, indeß das ältere Manuskript noch die katholische Zählung hat. Den Tractat vom Antichrist hat er zwar nicht verfälscht, er weist ihm aber ein hohes Alter an, — das J. 1101, die Zeit, da Heinrich v. Bruys in Languedoc lehrte. Bloß dieser Schrift weist er ein bestimmtes Alter an; sonst begnügt er sich im Allgemeinen mit der Behauptung eines sehr hohen Alters. Den Beschlüssen der Synode von Angrogne vom J. 1532, die er in alterirter Ordnung gibt, setzt er einen neuen Eingang voraus, als ob die Beschlüsse der von den Vätern ererbten Lehre entsprächen, da sie doch, im Verhältniß zu dieser Lehre betrachtet, Neuerungen sind. Im Werke von Leger**) haben

*) Bucer setzt hinzu, was G. Morel in seiner Uebersetzung ausgelassen: Quam forte manuum impositionem et unctionem, utraque celebris etiam apostolis videtur, sed non tantum quantum priora duo.

**) Histoire générale des églises évangéliques des vallées de Piémont ou Vaudois. Leyden 1669. 2 Tom.

nun alle diese Verfälschungen einen größeren Maaßstab angenommen. Alle die genannten Schriften und andere erhalten jetzt erst ihre bestimmten Jahreszahlen, und diese sind meistens von Leger selbst gemacht. Der Katechismus ist angeblich geschrieben im Jahre 1100, das Buch vom Antichrist, die Tractate vom Fegefeuer und von den Anrufnngen der Heiligen, das genannte Glaubensbekenntniß im J. 1120. Darin findet sich die genannte Stelle von den zwei Sakramenten, nämlich die oben angeführte Antwort Bucer's: nos non haven conegu autre sacrament que lo batisme e la eucharistia. So ging denn diese Antwort Bucer's als Bestandtheil eines Dokumentes vom J. 1120 in unzählige Werke über. Bucer ahndete wohl nicht, als er jene Antwort schrieb, daß man ihr die Ehre anthun würde, sie noch dazu in fehlerhafter Uebersetzung in das Jahr 1120 zu verlegen, um mittelst derselben mehrere Jahrhunderte lang die protestantische Welt zu mystificiren. Durch diese und andere Künste wurde die so unbequeme Reformation der Waldenser völlig beseitigt. Leger (Bd. I, 132) behauptet, daß die Reformatoren des 16. Jahrhunderts ihr Licht an der alten Lampe der waldensischen Kirche angezündet haben, und Brez (Bd. I, 43): „unsere Kirchen sind die Mutterkirchen aller reformirten Kirchen". Er meint auch, die Waldenser hätten von den Reformatoren nichts gelernt, als einige dogmatische Spitzfindigkeiten. Muston hat in seinem ersten Werke*) dieser neuwaldensischen Ansicht mehr gefröhnt, als in seinem zweiten**), womit so viel gesagt ist, daß er sie auch in diesem durchaus nicht uberwunden hat. Auch Monastier***) führt den Ursprung der Waldenser bis in die ersten Jahrhunderte des Christenthums zurück, und übt in Beurtheilung der waldensischen Literatur noch weniger Kritik als Muston. Er geht darin um keine Linie über den durchaus unkritischen Leger hinaus. Der Standpunkt Hahn's†) ist schwankend, wie wir in unserer Recension dieses Werkes in den Stud. u. Krit. 1851 gezeigt haben. Hingegen hat er sich sehr verdient gemacht durch Herausgabe vieler Schriften der Waldenser, vieler Edikte u. s. w., sie betreffend. Ganz anderer Art ist das Werk von Dieckhoff††), dem wir in unserem Buche das gebührende Lob ertheilt haben. Nicht außer Acht zu lassen ist eine Abhandlung von Prof. Cunitz in Straßburg in der von Colani redigirten Revue de théologie et de philosophie chrétienne 1852, Augustheft; diese Abhandlung gehört zu dem Besten, was in der Neuzeit über die Waldenser geschrieben worden ist. Noch erlaubt sich der Verfasser seine eigenen Arbeiten zu erwähnen 1) das Hallische Weihnachtsprogramm von 1848: de origine et pristino statu Waldensium secundum antiquissima eorum scripta cum libris catholicorum ejusdem aevi collata; 2) die romanischen Waldenser ꝛc. Halle 1853. Von dieser Schrift hat nebst vielen anderen Männern auch Dieckhoff eine kritische Anzeige gegeben in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1858. Stück 13 — 19. 25. Januar bis 4. Februar, und diese Anzeige besonders abdrucken lassen. Darauf habe ich geantwortet in der Darmstädter Allgemeinen Kirchenzeitung. 1858. 7. August. So möge das gelehrte Publikum selbst sich ein Urtheil bilden über Dieckhoff's Ausstellungen gegen meine Schrift†††). Die genannten Geschichtswerke von Perrin, Gilles, Leger, Brez, Muston,

---

*) Histoire des Vaudois des Vallées du Piémont et de leurs colonies. Paris 1834.

**) L'Israel des Alpes, première histoire complète des Vaudois. Paris 1851.

***) Histoire de l'église vaudoise depuis son origine et des Vaudois du Piémont jusqu' à nos jours. Lausanne 1847. 2 Tom.

†) Geschichte der Ketzer im Mittelalter. 2r Bd. 1847.

††) Die Waldenser im Mittelalter. Zwei historische Untersuchungen. Göttg. 1851.

†††) Dieckhoff begnügt sich nicht mit wissenschaftlichen Ausstellungen gegen meine Schrift. Um den Lesern einen Begriff zu geben von der Art seiner Polemik gegen mich, will ich nur den Einen Punkt herausheben: Dieckhoff behauptet (S. 173), daß ich nur ganz im Vorübergehen an einem einzelnen Punkte im dritten Buche von seiner Entdeckung des taboritischen Ursprunges mehrerer waldensischen Schriften spreche. Er stellt die Sache so dar, als ob ich seine Entdeckung nirgends sonst erwähnt habe und als ob ich mir den Ruhm dieser Entdeckung zueignen wolle. Das ist eine baare Unwahrheit. Schon S. 11 meines Buches sage ich, Dieckhoff habe die wichtige Entdeckung gemacht, daß die Confessionen der böhmischen Brüder oder der Taboriten

Monastier, Hahn sind für die neuere Geschichte der Waldenser seit der Reformation meistens sehr reichhaltig. Als für deutsche Leser in dieser Hinsicht besonders brauchbar führen wir an die Geschichte der Waldenser von Ferdinand Bender, großherz. hess. Hofprediger in Darmstadt. Ulm 1850. Einen Theil der weitläufigen Literatur über die Waldenser gibt Hahn in seinem Geschichtswerke an. Die englische Literatur, die sich auf mehr denn hundert Bände beläuft, beginnt mit dem Werke von Morland, den Cromwell 1655 nach Turin und in die Thäler geschickt hatte: the history of the evangelical churches of the valleys of Piemont etc. London 1858. Alle Werke der Engländer, die von Morland, von Allix, Gilly u. A. bis auf die neueste Zeit sind im Sinne der neuwaldensischen Ansicht geschrieben. Derselben trat in England zuerst Maitland entgegen in dem weiter oben angeführten Werke. Ihm folgte Dr. Todd in seinen discourses on the prophecies relating to antichrist, Dublin 1840, und in seiner Beschreibung der waldensischen Handschriften in Dublin (im British-Magazine, 1841, April-, Mai- und Juniheft), worauf auch Gilly in seiner Ausgabe des waldensischen Textes des Ev. Johannis, 1848, insoweit seine Ansicht modificirte, als er die Authenticität der Jahrzahlen aufgab, womit nach Leger die früher genannten waldensischen Schriften versehen sind. Was die katholische Schriftstellerei über die Waldenser betrifft, so wollen wir nur dieses anführen, daß schon Bossuet in seiner histoire des variations des églises protestantes, libre XI. auf die Unsicherheit der waldensischen Literatur aufmerksam gemacht und noch andere Bemerkungen hat einfließen lassen, die von protestantischer Seite größere Beachtung verdient hätten, als ihnen zu Theil geworden ist. Dasselbe gilt von dem Werke von Charvaz, früher Bischof von Pignerol, jetzt Erzbischof von Genua, recherches historiques sur la véritable origine des Vaudois et sur le caractére de leurs doctrines primitives, Paris 1836. Charvaz hat manche Blößen, die Muston in seinem ersten Werke gegeben, geschickt hervorgehoben, freilich nicht, ohne selbst wieder Blößen zu geben und Urtheile aufzustellen, wodurch die Protestanten von vornherein gegen seine Darstellung ein ungünstiges Vorurtheil fassen mußten. Die Waldenser, die natürlich nicht im Stande sind, den Fortschritten der historischen Forschung zu folgen, und in diesem Falle auch keine Lust dazu haben und kein Interesse daran finden, halten nach wie vor die genannte neuwaldensische oder mythische Ansicht von ihrer Geschichte und ihrer Literatur fest.

Noch ist anzuführen, daß die Waldenser im 16. Jahrhundert den Anfang machten zu einer Verbesserung ihres N. Testaments nach dem griechischen Texte des Erasmus. Der Anfang einer solchen Arbeit liegt vor im Codex des waldensischen N. Testaments, der in Zürich aufbewahrt wird. Dies Sachverhältniß hat Reuß nachgewiesen in der Revue von Straßburg, 1852, S. 65 ff. Eine glänzende Bestätigung haben diese Forschungen von Reuß erhalten durch Delitzsch, die erasmischen Entstellungen des Textes der Apokalypse, nachgewiesen aus dem verloren geglaubten codex Reuchlini. Leipzig 1861. Wiefern Delitzsch die Resultate, wozu Reuß gelangt ist, bestätige, das habe

---

vom Jahre 1431 das Original eines bedeutenden Theiles der durch Perrin und Leger veröffentlichten Schriften sey. Nachdem ich diese Schriften angeführt, fahre ich also fort: „Der Verfasser hat das unwidersprechlich bewiesen und dadurch großes Licht auf die waldensische Litteratur geworfen" u. s. w. Damit nicht zufrieden, spreche ich noch anderswo, S. 29, von den Schriften, „die durch Dieckhoff als den Taboriten entlehnt und zum Theil im Sinne der Reformation umgearbeitet sind erwiesen worden." Noch an anderen Stellen erkenne ich Dieckhoff's Verdienst in dieser Beziehung an, indem ich S. 23 sage, daß durch Dieckhoff's Arbeit „die Kritik der waldensischen Litteratur in ein neues Stadium getreten ist", und S. 24 sage ich wieder dasselbe. Mit dem Allem ist der eitle Mann nicht zufrieden, und weil ich den Leser nicht mit immer wiederholter Erwähnung seines Verdienstes ermüde, entblödet er sich nicht, in die Welt hinaus zu schreiben, daß ich es gar nicht erwähnt habe. Schon im Jahre 1858, im angeführten Artikel der Darmstädter Kirchenztg. vom 7. August, hatte ich die völlige Unwahrheit jener Behauptung Dieckhoff's nachgewiesen, ohne daß dieser, wie es sich doch gewiß geziemt haben würde, seitdem bekannt hätte, daß er mir Unrecht gethan.

ich nachgewiesen im Bulletin théologique der Revue von de Pressensé, 1862. S. 52. Delitzsch weist nach, daß die sonderbare Lesart des Erasmus: ἐν ταῖς ἡμέραις, Offenb. 2, 13 — sich im Codex Reuchlin's nicht findet und nur durch falsches Lesen in den Text des Erasmus gekommen ist. Aber jene sonderbare, falsche Lesart, die sonst nirgends sich findet, hat der genannte Züricher Codex des waldensischen Neuen Testaments.— Die Sache verdient alle Beachtung. Sie zeigt uns, welche Hochachtung man im Kreise der Waldenser vor der Schrift hatte, da man alle Mühe anwendete, um nach Maßgabe der vorhandenen Hülfsmittel sich eine richtige Uebersetzung des N. Testaments zu verschaffen. Das Neue Testament des Erasmus galt damals als eigentliche Fundgrube des authentischen griechischen Textes, nach welchem die neuen Bibelübersetzungen in Deutschland, Frankreich, England gemacht wurden. Zugleich wirft diese Sache Licht auf den Karakter und die allmähliche Transformation der waldensischen Literatur. Die Waldenser fingen damit an, katholische Schriften mit einigen Abänderungen in ihrer Sprache sich anzueignen; darauf gingen sie daran, einige von diesen Schriften in hussitischem Sinne umzuarbeiten. Weiterhin modificirten sie Schriften, die sie den Hussiten entlehnt hatten, in waldensischem Sinne. Nach geschehener Reformation revidirten sie solche Schriften im Sinne der Reformation und bemühten sich so, das aus der Reformation gewonnene Licht in ihre Literatur zu übertragen. Eben so gingen mit Schriften, die ursprüngtich unter ihnen entstanden waren, z. B. mit der Nobla Leyczon, im Laufe der Zeit allerlei Aenderungen vor, wie wir denn gesehen haben, daß der Gegensatz gegen die katholische Kirche in gewissen Exemplaren jenes Gedichtes schärfer hervortritt als in anderen. In allen diesen Erscheinungen zeigt sich, wie die Entwickelung der Literatur mit der Entwickelung der Sekte selbst Schritt hielt. Die verschiedenen Momente dieser Entwickelung zeigen sich in den verschiedenen Schichten der Literatur.

Noch führen wir an, daß die Zahl der Waldenser in den piemontesischen Thälern St. Martin, Perosa, Luserna schon im J. 1839 über 20,000 Seelen betrug. Ueber die von den Waldensern besorgte Bibelübersetzung vom J. 1535 s. den Artikel „Olivetan“. Herzog.

Waldhausen, Konrad von, reiht sich an jene Männer an, welche als Vorläufer des Johannes Huß und der durch ihn hervorgerufenen Bewegung angesehen werden. Aus Oesterreich gebürtig, trat er in den Augustinerorden und wirkte vom Jahre 1345 bis 1360 als Prediger in Wien. Da er im Jahre 1350 auch nach Böhmen seine Wirksamkeit ausdehnte und in diesem Lande als gewaltiger Bußprediger großes Aufsehen machte, so suchte Kaiser Karl IV., als König von Böhmen, ihn für dieses Land zu gewinnen und berief ihn als Pfarrer nach Leitmeritz im Jahre 1360. Bald darauf trat er als Prediger in Prag auf, zuerst in der Kirche des heiligen Gallus, darauf, als der Zudrang des Volkes immer größer wurde, öfter auf dem Markte. Man kann auch von ihm nicht sagen, daß er das katholische Dogma und die Grundlagen der katholischen Disciplin angegriffen habe. Er wirkte im Sinne einer sittlich-religiösen Reformation des Volkes; hinweisend auf die baldige Ankunft Christi zum Gericht, eiferte er gegen die herrschenden Laster in allen Ständen und sah manche gute Früchte seiner Predigten. Selbst die Juden in Menge besuchten seine Predigten, und er wollte nicht, daß sie davon abgehalten würden. Er bekämpfte den Einfluß der mächtigen Bettelmönche, deckte ihre Sünden und Scheinheiligkeit, ihre Selbstgerechtigkeit auf; nicht als ob er das Mönchthum unbedingt verworfen hätte; er protestirte gegen dessen Entartung und götzendienerische Ueberschätzung. So konnten Anfeindungen von Seiten der Bettelmönche nicht ausbleiben. Im Jahre 1364 übergaben die Dominikaner und Franziskaner dem Erzbischof von Prag 29 Klageartikel gegen ihn. Allein in der vom Erzbischof anberaumten Versammlung, die seine Sache untersuchen sollte, erschien Niemand, der gegen Konrad Etwas vorzutragen wagte. Darauf rechtfertigte er sich in einer längeren Vertheidigungsschrift in Bezug auf jene Artikel. Erzherzog Rudolf von Oesterreich wollte ihn in demselben Jahre wieder nach Wien ziehen; allein er verblieb

in Prag, wo er später Pfarrer an der Teynkirche wurde, bis an seinen im Jahre 1369 erfolgten Tod. — S. über ihn Palacky, Geschichte von Böhmen. III. 1. 161 ff. Anm. 225. Jordan, die Vorläufer des Hussitenthums in Böhmen. Neander, Kirchengeschichte. 6r Bd. S. 240 ff. Herzog.

Walpurgis, Walpurga, die Heilige, Schwester des heiligen Wunnebald und des heil. Willibald, des ersten Bischofs in dem von Bonifacius gegründeten Bisthum Eichstädt, ist von Geburt eine Engländerin. Ueber ihr Geburtsjahr ist nichts bekannt. Nachdem sie bereits Ordensschwester geworden war, ging sie, wie die Tradition lautet, auf Veranlassung des Bonifacius als Missionärin nach Deutschland, wo sie namentlich in Thüringen thätig war, darauf trat sie als Aebtissin in das Nonnenkloster zu Heidenheim in der Diöcese von Eichstädt, während hier ihr Bruder Wunnebald die Oberaufsicht führte. Der Sage nach soll Walpurgis nach Wunnebald's Tode auch Mönchsklöster geleitet haben. Ihr Tod wird in das Jahr 776 oder 778 gelegt. Während ihre Heiligkeit, ihre Demuth und Nächstenliebe vielfach gerühmt und gepriesen wird, weiß doch die Legende über ihr Leben selbst keine speciellen Thatsachen weiter aufzuführen, durch welche jene Tugenden näher dargestellt und begründet würden, desto mehr aber redet die Tradition von den Wundern, die sie verrichtete, namentlich von wunderbaren Heilungen und Gebetserhörungen, die durch ihre Fürbitte bewirkt worden seyn sollen. Die Knochen der Walpurgis, besonders deren Brustknochen, sollen noch immer ein Oel ausschwitzen, das vornehmlich gegen die Krankheiten der Hausthiere wirksam seyn soll. Solches Oel wird jetzt noch in dem der heil. Walpurgis geweihten Kloster zu Eichstädt ausgetheilt. Ihr zu Ehren werden mehrere Feste gefeiert, nämlich der 4. August, als Festtag ihrer Abreise aus England, der 25. Februar als ihr Todestag und der 1. Mai als Fest ihrer Heiligsprechung. An diesem Tage pflegt man noch jetzt in einigen Gegenden Deutschlands die Hausthüren mit Birken (sogen. Maien) zu schmücken, — zum Schutze gegen die Hexen. Der Tradition nach soll aber jener Gebrauch folgenden Ursprung haben: Walpurgis begleitete die Apostel Philippus und Jakobus auf den Missionsreisen und gerieth dadurch in den Verdacht der Unkeuschheit; um diesen Verdacht niederzuschlagen, habe sie ein dürres Reiß in die Erde gesteckt, welches sofort grünte. Auf diese Weise habe sie ihre Unschuld bewiesen und dadurch sey jener Gebrauch zuerst entstanden. Bekanntlich sollen ja auch in der Walpurgisnacht (1. Mai) die Hexen ihr loses Spiel beginnen. Zur Vertreibung der Hexen pflegte man Strohwische an lange Stangen zu binden und anzuzünden; unter diesem Gebrauche verstand man das sogenannte Walpurgisfeuer.

Vergl. die ausführlichen Nachrichten in Joannes Bollandus, Godefridus Henschenius Acta Sanctorum. Februarius. Tom. III. Antwerp. 1658. XXV. Februarii. Pag. 511—572. Neudecker.

Walther von St. Victor, Schüler des Hugo von St. Victor, Subprior dieses Klosters bis zum Tode Richard's, 1173, dann Prior, gestorben um 1180; das ist Alles, was man von ihm weiß. Er ist bekannt durch ein noch ungedrucktes Werk, von dem sich größere Auszüge finden bei Bulaeus, historia Universit. Paris., Tom. II. p. 200 sq. 402 sq. 562 sq. 629 sq. Es führt den Titel: libri 4 contra manifestas et damnatas, etiam in conciliis haereses, quas sophistae Abaelardus, Lombardus, Petrus Pictavinus et Gilbertus Porretanus libris sententiarum suarum acuunt, limant, roborant, gewöhnlich wird es von den Anfangsworten, contra quatuor labyrinthos genannt. Die tiefere mystische Richtung Hugo's und Richard's von St. Victor war Wather fremd geblieben; er hatte nur die Abneigung gegen die Spitzfindigkeiten der Scholastik geerbt, über welche er manches Treffende sagt; er stellt denselben den Grundsatz entgegen, die Dialektik lasse nur die formale, nicht die materiale Wahrheit erkennen, sie könne die Richtigkeit der Folgerungen aus gegebenen Prämissen bestimmen, die Wahrheit der Prämissen aber, so wie die der Consequenzen, liege außerhalb ihres Bereichs. Dieses Princip war allerdings richtig, allein Walther war zu

knechtisch der Autorität der Kirche unterworfen, um die Freiheit der Wissenschaft zu begreifen; in blinder Orthodoxie verdammte er, mit grober Heftigkeit, jede philosophische Behandlung der kirchlichen Lehre als gefährliche Ketzerei. Sein Werk ist mit Schimpfworten und Verwünschungen angefüllt; er beschuldigt die Häupter der Scholastik, durch ihre Fragen und Gegensätze den Glauben schwankend zu machen; sie haben Christum sophistisch entstellt, und dieser falsche Christus sey der Minotaurus, das Ungeheuer, das in ihren Labyrinthen hause. Den Petrus Lombardus klagte er des Nihilismus an, indem er aus einzelnen seiner Behauptungen die gezwungene Folgerung zog, er habe gelehrt, Christus sey als Mensch nichts gewesen; dem Abälard warf er besonders Irrthümer in Bezug auf die Trinitätslehre vor, und den beiden anderen in Bezug auf die Person Christi. — Mehrere Geschichtschreiber, selbst Neander, Bd. 5. S. 506, haben Walther von St. Victor mit Walther v. Mauretanien (d. h. von Mortagne in Flandern) verwechselt; dieser hatte zu Paris Rhetorik gelehrt, hatte Johann von Salisbury zum Schüler gehabt, war im J. 1155 Bischof von Laon geworden und 1174 gestorben. Unter den wenigen Schriften, die von ihm übrig sind, ist eine Epistel an Abälard zu bemerken, in der er dessen Auffassung der Trinität bekämpft. C. Schmidt.

Walton, s. Polyglottenbibeln.

Wandelbert, ein Heiliger des karolingischen Zeitalters, war, wie Johann von Trittenheim versichert, von Geburt ein Deutscher und zeichnete sich eben so sehr durch eine vielseitige gelehrte Bildung und literarische Thätigkeit, als durch innige Frömmigkeit aus. Geboren im Jahre 813, scheint er sich frühzeitig für den geistlichen Stand bestimmt zu haben, und ließ sich, nachdem er kaum das Jünglingsalter erreicht hatte, als Mönch in das damals unter dem Abte Marquard blühende Kloster Prüm bei Echternach in der Eifel aufnehmen. Hier fand sein lebhafter Geist die erwünschte Nahrung und seine unersättliche Wißbegierde volle Befriedigung. Da sein unermüdeter Fleiß von trefflichen Anlagen des Geistes, einer schnellen Auffassungsgabe, richtiger Beurtheilung des Ueberlieferten und einem treuen Gedächtnisse unterstützt wurde, machte er bald rasche Fortschritte in den Wissenschaften und erwarb sich allmählich ein solches Ansehen, daß er nicht nur in einem vorzüglichen Grade die Liebe und Achtung seines Abtes Marquard gewann, sondern auch mit anderen durch wissenschaftliche Bildung ausgezeichneten Zeitgenossen, wie mit dem gelehrten Subdiakonus Florus zu Lyon (s. d. Artikel), literarische Verbindungen anknüpfte, denen er manche Belehrung verdankte und durch deren Vermittelung er zugleich wichtige, zu seinen gelehrten Studien nöthige Handschriften erhielt. Obschon sich sein stets reger Geist für alles Wissenswürdige empfänglich zeigte, so war es doch vorzüglich die Poesie, welcher er neben den theologischen Wissenschaften den größten Fleiß widmete. Auch brachte er es durch fortgesetzte Uebungen in der Form und Behandlung der lateinischen Sprache zu solcher Gewandtheit, daß er ohne Schwierigkeit in den verschiedensten Versarten seine Gedanken und Gefühle ausdrücken konnte. Schon längst hatte der Abt Marquard mit Freuden die außerordentlichen Fortschritte in den Kenntnissen Wandelbert's wahrgenommen und ihn deshalb ungeachtet seiner Jugend zum Vorsteher der Klosterschule ernannt. Bald theilte sich der wissenschaftliche Eifer des für die gelehrten Studien begeisterten Lehrers seinen Schülern mit, und so konnte es nicht fehlen, daß unter seiner Leitung die Schule und mit ihr das Kloster an Ruhm nach Außen wuchs und Prüm um diese Zeit für eine der ersten Stiftungen des Reiches galt, wohin nicht selten Fürsten sich zu klösterlichem Leben begaben. So wird vom Kaiser Ludwig dem Frommen (s. diesen Artikel) erwähnt, daß er den gefeierten Lehrer seiner Gelehrsamkeit wegen hochschätzte und persönlich kennen zu lernen wünschte; und nicht minder bekannt ist es, daß sich dessen ältester Sohn, der Kaiser Lothar, nachdem er im Jahre 855 freiwillig der Krone entsagt hatte, in das Kloster zu Prüm zurückzog, um daselbst sein vielbewegtes und von Gewissensängsten gequältes Leben zu beschließen.

Während Wandelbert sich mit hingebender Liebe der ihm übertragenen Leitung der

Schule und dem Unterrichte der Jugend widmete, beschäftigte er sich nicht nur auf's Eifrigste mit seinen gelehrten Studien, sondern begann auch daneben, von dem Abte Marquard und anderen Freunden wiederholt dazu aufgefordert, die schriftstellerische Thätigkeit, welche er bis zu seinem Tode fortsetzte. Um seine Verdienste um die Schule zu belohnen, hatte ihm der Abt die Würde eines Diakonus im Kloster zu Prüm verliehen. Als solcher starb er, allgemein verehrt und geliebt, höchst wahrscheinlich im J. 870. Von seinen zahlreichen, theils in Prosa, theils in Versen verfaßten Schriften*) besitzen wir nur noch zwei, welche durch den Druck bekannt geworden sind. Die erste derselben: Vita et Miracula S. Goaris presbyteri, in zwei Büchern, erschien zuerst zu Mainz 1489 gedruckt. Darauf nahm sie Surius in seine Acta Sanctt. ad 6. Juli p. 92 sqq. auf, und als später Mabillon dieselbe vollständiger in einer Handschrift zu Rheims fand, ließ er sie mit kritisch-historischen Anmerkungen in den Actt. Benedd. (Tom. II. p. 269 sqq. und ad 6. Juli p. 337 sqq.) wieder abdrucken. Die Veranlassung zu diesem Werke gab, wie Wandelbert selbst erzählt, ein Streit, der über den Besitz der Celle des heil. Goar am Rhein (s. d. Art.) zwischen dem Bisthum Trier und der Abtei Prüm gegen Ende des 8. Jahrhunderts entstanden war. Nach dem Tode des Heiligen, der sich vor Allem durch thätige Nächstenliebe in der Bewirthung Armer und Fremder hervorgethan hatte, wurde die gewohnte Gastfreundschaft von den Mönchen seiner Celle noch eine lange Zeit fortgesetzt, verlor sich aber späterhin nach und nach immer mehr. Da traf es sich zufällig, daß der erste Abt von Prüm, Asverus, ein Mann von vornehmer Geburt und großem Ansehen, auf einer Reise nach Worms bei den Mönchen von St. Goar einkehrte, und als er die alte Gastfreiheit so gänzlich gesunken fand und sein Befremden darüber gegen den damaligen Vorsteher derselben, einen gewissen Erping, äußerte, entschuldigte dieser das Aufhören der früheren Sitte mit der Armuth der Stiftung, die kaum zu ihrer eigenen Unterhaltung hinreiche. Dieß bestimmte den einflußreichen Abt, bald nach seiner Rückkehr sich deshalb auf dem Tage zu Attigny an den König Pipin zu wenden, welcher ihm selbst sogleich die Celle für den herkömmlichen Zweck übertrug. Indessen that der Bischof Weomod von Trier dagegen Einrede, bis die streitige Frage zur Entscheidung Karl's des Großen kam, als derselbe im J. 782 an der Lippe gegen die Sachsen stand und hier den bekannten Reichstag zu Lippspring hielt (s. d. Art. „Karl der Große"). Karl erklärte das Recht des Abtes für vollkommen begründet, um aber den Streit auch für alle künftige Zeit abzuschneiden, machte er als König sein Recht auf die Celle geltend und schenkte sie auf's Neue der Benediktinerabtei Prüm. Der Abt Marquard wünschte nun auch in geschichtlicher Beziehung der Schenkung ein größeres Gewicht zu geben, und forderte daher den gelehrten Wandelbert auf, eine schon vorhandene, aber sehr rohe und mangelhafte Lebensbeschreibung des heil. Goar in reinerer Sprache und gebildeterer Darstellung umzuarbeiten und die Wunder, welche vom Grabe des Heiligen erzählt wurden, hinzuzufügen und der gläubigen Nachwelt zu überliefern. Das auf diese Art entstandene Werk Wandelbert's liefert zwar manche schätzbare Beiträge zur richtigen Auffassung und Beurtheilung des karolingischen Zeitalters, darf aber gleichwohl bei der geschichtlichen Darstellung der hier zunächst in Betracht kommenden Thatsachen nicht ohne vorsichtige Prüfung benutzt werden, da es einseitig nur auf einheimischen Angaben beruht und sein Verfasser von den beschränkten Ansichten seiner Zeit durchaus abhängig erscheint.

Bei Weitem bedeutender und werthvoller ist sein zweites Werk, das Martyrologium, welches er, aufgemuntert und unterstützt von Otricus, einem gelehrten

*) Daß Wandelbert mehrere Schriften hinterlassen hat, geht deutlich genug aus einer Aeußerung des Johann von Trittenheim hervor, der in seinem Werke de Script. eccles. p. 281 von ihm rühmend sagt: — „natione Teutonicus, vir in divinis scripturis eruditus, et in secularibus litteris magnifice doctus, ingenio promptus et clarus eloquio, scripsit tam metro quam prosa non pauca volumina, de quibus ego tantum vidi" etc.

und ihm befreundeten Zeitgenossen, in seinem reiferen Alter in Versen schrieb und um das Jahr 850 vollendete. Er benutzte bei der Ausarbeitung desselben den Inhalt der älteren Martyrologien des Hieronymus, Beda und des Diakonus Florus von Lyon (s. den Art.) und setzte ihm eine in Prosa verfaßte Vorrede vor, in welcher er die verschiedenen von ihm angewendeten, aber in seiner Zeit, wie es scheint, vergessenen oder nur noch wenig bekannten Versmaße ausführlich beschreibt. Dieser folgen sechs Gedichte in lyrischem Metrum, die eine Anrufung Gottes um Beistand und um Begeisterung zur würdigen Besingung der Triumphe der Heiligen, eine Anrede an die Leser seines Martyrologiums und die Darlegung der Vortheile desselben, eine Widmung an Kaiser Lothar, so wie den Plan des Werkes und eine Uebersicht der Zeittheile des Jahres, der Jahrszeiten, Monate und Tage enthalten. Das Martyrologium selbst beginnt mit dem Januar und beschreibt für jeden Tag einen oder mehrere Heiligen in kurzen Zügen ihres Lebens und Todes. Am Schlusse hat er demselben noch einen Hymnus in omnes Sanctos in sapphischen Versen und zwei andere Gedichte über die Monate und deren Zeichen, so wie über die verschiedenen Landarbeiten und die Zeiten für die Jagd, die Fischerei und den Obst-, Land- und Weinbau, in heroischem Versmaße hinzugefügt. — So unverkennbar in allen diesen Poesien auch das Bestreben ist, die Alten in Sprache und Ausdruck unmittelbar nachzuahmen und die metrischen Formen nach den älteren klassischen Mustern zu bilden, so finden sich in ihnen doch nur wenige Stellen, welche den Geist und das Wesen ächter, genialer Dichtkunst verrathen, und sie dürfen daher nicht sowohl gelungene Dichtungen, als vielmehr beachtungswerthe Kunstprodukte gelehrter Bildung jener Zeit genannt werden.

Das Martyrologium Wandelbert's erschien zuerst, jedoch ohne die dasselbe begleitenden kleineren Gedichte, gedruckt im Jahre 1536 in den Werken Beda's, dem es selbst theilweise längere Zeit fälschlich beigelegt wurde. Darauf ließ es Molanus in seiner Ausgabe des Martyrologiums des Usuard neben diesem nach den einzelnen Monaten abdrucken. Endlich lieferte d'Achery in seinem Specilegium veterum Scriptorum. Tom. V. p. 305 sqq. einen vollständigen Abdruck des Martyrologium Wandelbert's nebst dessen voraufgeschickten und nachfolgenden Poesien, und fügte in der zweiten Ausgabe (Tom. II. p. 38 sqq.) ein größeres Gedicht desselben: De creatione mundi per ordines dierum VI. — in pherekratischen Versen weiter hinzu, über dessen Werth die Urtheile sehr verschieden lauten.

Literatur. Trithemius, de scriptoribus ecclesiasticis pag. 281 sq. — Oudinus Comment. de scriptoribus II. p. 149 sqq. — Fabricius, Biblioth. med. et inf. Latinitatis. Tom. VI. p. 314 sqq. — Histoire liter. de la France. Tom. V. p. 377 sqq. — Bähr, Geschichte der röm. Literatur im karolingischen Zeitalter. S. 114 f. u. 229 f. — Schroeckh, Kirchengesch. Th. XXIII. S. 215 f. — Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands. Bd. I. S. 465 u. 482.

G. H. Klippel.

Warburton, William, ein durch Gelehrsamkeit und schriftstellerische Thätigkeit hervorragender englischer Prälat, Doktor der Theologie, Bischof von Gloucester, wurde in Newark-upon-Trent (Grafschaft Nottingham) am 24. Dezember 1698 geboren und als der Sohn eines Sachwalters für die juridische Laufbahn bestimmt, in die er zuerst als Gehülfe, vom J. 1719 an aber als selbstständig in seiner Vaterstadt prakticirender Sachwalter eintrat, wie es scheint, ohne großen Erfolg, weil ohne innere Neigung, die sich von Anfang an der Theologie und dem Kirchendienste zuwandte, bei dem er seinen gewaltigen Trieb, zu lehren und zu lernen, besser befriedigen zu können hoffte. Nachdem er unter der Hand die nöthigen Vorstudien gemacht hatte, wurde er 1723 zum Diakon ordinirt und 1726 zum Priester. Im J. 1723 erschien sein Erstlingswerk: Vermischte Uebersetzungen aus römischen Dichtern, Rednern und Historikern in Prosa und Versen, — dem bald das zweite: Kritische Untersuchung der Ursachen der Wunder u. s. w. — und eine juridische Abhandlung folgten. Nachdem er zuerst im

Jahre 1726 die kleine Pfarre von Gryesly in Nottinghamshire bekommen hatte, wurde er 1728 zur Rektorstelle von Brand-Broughton in der Diöcese von Lincoln befördert, wo er in stiller Zurückgezogenheit mit großem Fleiß und Eifer den Studien oblag, aus denen die Werke hervorgingen, welche seinen Namen auf die Nachwelt brachten. Es war im Jahre 1736, daß sein Name zuerst bekannt wurde, und zwar durch die Schrift „The Alliance between Church and State", worin er, ausgehend von den Fundamentalprincipien des Natur- und Völkerrechts, die Nothwendigkeit und Billigkeit einer etablirten Kirche und einer Testakte (d. h. der Verpflichtung sämmtlicher Staatsdiener auf den Ritus der anglikanischen Kirche) aus dem Wesen und Endziel der bürgerlichen Gesellschaft abzuleiten sucht. Während er Letzteres als eine Pflicht darlegt, welche die Staatskirche zu ihrer Selbsterhaltung sich schuldig ist, ist er doch auch unbefangen genug, es für jede christliche Gemeinschaft als Pflicht darzustellen, die von ihr Dissentirenden in ihrem Glauben und in der gottesdienstlichen Ausübung desselben zu dulden. Die Vorzüge einer originellen, fein angelegten und gewandt durchgeführten Argumentation, die den größeren Schriften Warburton's überhaupt eignen, treten schon in diesem Werke glänzend hervor. Der wachsende Einfluß dieser Schrift konnte nicht verfehlen, mannichfache Angriffe hervorzurufen, deren sich Warburton aber in den folgenden, stets erweiterten Ausgaben des Buchs kräftig erwehrte, so daß seine Theorie mehr und mehr Boden gewann.

Bischof Horsley (Review of the case of the Protestant Dissenters, 1787) nennt das Werk „eine der feinsten Proben von der Anwendung einer wissenschaftlichen Beweisführung auf einen politischen Gegenstand, die vielleicht in irgend einer Sprache zu finden sind" (vgl. auch das Urtheil Bischof Hurd's in seiner Biographie Warburton's im ersten Bande der Gesammtausgabe von Warburton's Werken).

Versetzt uns diese Schrift in die langen, bis heute noch nicht ausgefochtenen Verfassungskämpfe zwischen der bischöflichen Kirche und den Dissenters, so werden wir dagegen durch das folgende, schon am Schluß der ersten Ausgabe der Alliance angekündigte Hauptwerk Warburton's mitten hineingeführt in jenen gewaltigsten Ringkampf, der im Zeitalter Warburton's die Geister bewegte, in die Kämpfe zwischen den Vertheidigern der geoffenbarten und den Vertretern der natürlichen Religion, zwischen Orthodoxie und Deismus. Es ist dieß die Schrift: „The Divine Legation of Moses demonstrated on the Principles of a religious Deist, from the Omission of the Doctrine of a future State of Rewards and Punishments in the Jewish Dispensation" in 6 Büchern, wovon der erste Band im Januar 1738 erschien, weitaus das bedeutendste und berühmteste Werk Warburton's, das sogleich nach seinem Erscheinen einen Sturm von leidenschaftlichen Angriffen und gemeinen Schmähungen (besonders von den Herausgebern des „Weekly Miscellany", vgl. z. B. die Nummer vom 14. Febr. 1738) im Lager der Gegner hervorrief, einen Sturm, der, wie Warburton klagt, „so beleidigend und brutal war, daß man ihn kaum hätte verzeihen können, wenn das Buch „„The Divine Legation of Mahomet"" gewesen wäre", und Warburton genöthigt war, schon nach einigen Wochen mit einer Vertheidigungsschrift aufzutreten: „A Vindication of the Author of the Divine Legation of Moses".

Um den Inhalt der Div. Leg. zu verstehen, muß man sich erinnern, daß sich seit Morgan († 1743), Bolingbroke u. A. die Angriffe der Deisten namentlich auch auf das alte Testament richteten, und ganz besonders das Fehlen einer ausdrücklichen Lehre von der Unsterblichkeit darin zum Stützpunkt nahmen. „Man kann nicht ohne Befremden sehen", hatte Bolingbroke gesagt (sämmtl. Werke V. 5. S. 240), „daß eine Lehre, wie die von der Unsterblichkeit der Seele, die so nützlich für jede Religion und daher allen Systemen des Paganismus einverleibt ist, in der Religion der Juden ganz ausgelassen ist." Gegen diesen Einwurf, der die mosaische Religion ihres Offenbarungskarakters entkleiden sollte, ist die Beweisführung der Div. Leg. ganz besonders gerichtet. Warburton sucht darin gerade aus dem Fehlen der Unsterblichkeitslehre im

Mosaismus den Offenbarungskarakter desselben, die göttliche Sendung Mosis zu beweisen; er ist kühn genug, den Hauptpfeil der Gegner, auf dessen Schärfe sie nicht wenig trotzten, gerade zu seinem Schild und wiederum zur Angriffswaffe gegen jene zu machen. So geht denn Warburton in den drei ersten Büchern dieses Werkes nur darauf aus, die Nothwendigkeit der Lehre von Strafen und Belohnungen in einem zukünftigen Leben für die bürgerliche Gesellschaft darzulegen, und zwar mit Gründen, die im ersten Buche „aus der Natur der Sache selbst" (dem Wesen der bürgerlichen Gesellschaft), im zweiten „aus dem Verhalten der alten Gesetzgeber und Staatsmänner", im dritten „aus den Ansichten und dem Verhalten der alten Weisen und Philosophen" geschöpft sind. Er beweist hiebei jene Nothwendigkeit zur Genüge sowohl aus dem Inhalt und Zweck der Gesetzgebung selbst, als aus den Gränzen ihrer Gewalt. Die, welche das läugnen — wird weiter gezeigt —, müssen entweder behaupten, daß die Lehre von künftigen Strafen und Belohnungen nicht darauf abziele, das Laster zu entmuthigen und die Tugend zu befördern, oder, daß der Gesetzgeber sich gleichgültig verhalte zu dem sittlichen Zustande des bürgerlichen Gemeinwesens. „Der Gesetzgeber straft, nicht um die Person, der Unrecht geschah, zu rächen, sondern um einen künftigen Gesetzesübertreter abzuschrecken (bloß deshalb??); daher wird er die Drohung zukünftiger Strafen als seinen kräftigsten und natürlichsten Bundesgenossen benützen, der nicht nur dem einmal entdeckten Uebertreter eine über die Macht des menschlichen Gesetzes noch hinausliegende Strafe, sondern auch dem nicht entdeckten die Gewißheit einer kommenden Rache vorhält. Ein zweiter, noch wichtigerer Grund, weshalb der Gesetzgeber die Stütze der Religion wünschen muß, wurzelt darin, daß er nicht nur das Nichtvorhandenseyn von Lastern, sondern auch die positive Existenz der Tugend wünschen muß. Da sind aber zwei Hindernisse, die sich stets jeder direkten Ermuthigung der Privattugend Seitens des Staats entgegenstellen, die Unmöglichkeit, sie zu constatiren, sofern die Motive des Herzens nicht ergründet werden können, und die Unmöglichkeit zu sagen, wie sie belohnt werden soll." Auch hier kann nur die Religion mit ihrer Lehre von künftigen Belohnungen dem Gesetzgeber zu Hülfe kommen.

Nachdem Warburton im vierten Buche „das hohe Alter des ägyptischen Reiches und seiner Cultur als eine Bestätigung der Wahrheit der mosaischen Geschichte" dargelegt hat, sucht er im fünften Buche den Karakter der jüdischen Theokratie zu zeichnen und zu beweisen, daß die Lehre von einem Straf- oder Lohnzustande nach dem Tode „in der mosaischen Gesetzesökonomie nicht zu finden ist, noch einen Theil davon ausmacht", und unterzieht im sechsten Buch alle Stellen, die aus dem A. und N. Testam. für das Vorhandenseyn einer solchen Lehre im Mosaismus geltend gemacht werden, einer eingehenden Prüfung, wobei freilich manche Stellen auf eine Weise ausgelegt werden, mit der der Verf. dieses Artikels sich nicht einverstanden erklären kann (so sollen z. B. auch die Worte Hiob 19, 25 ff. „in ihrem wörtlichen Sinne nur die Hoffnung einer zeitlichen Befreiung ausdrücken"). Da nun einerseits die Nothwendigkeit der Lehre von Strafen und Belohnungen nach dem Tode für die bürgerliche Gesetzgebung, andererseits das Fehlen dieser Lehre im Mosaismus nachgewiesen ist, so ergibt sich die Frage: wie kann der israelitische Gesetzgeber die Sanktion seiner Gesetze durch jene Lehre übergehen, da doch die Unvollkommenheit aller menschlichen Gerechtigkeit dieser Sanktion so sehr bedarf? „Wie kann er das strikteste Sittengesetz, das je der Freiheit menschlicher Handlung auferlegt wurde, stützen ohne die Beihülfe einer Lehre, die selbst für die laxe Moralität Griechenlands und Roms als eine nothwendige Stütze erkannt wurde?" Darauf antwortet Warburton sehr richtig: die Grundlage und Stütze der mosaischen Gesetzgebung war das theokratische Regiment, das den Juden eigen war, „das, ausgeübt von einer auf außerordentliche Weise eingreifenden Vorsehung, mit vollkommener Gerechtigkeit Lohn und Strafe schon im zeitlichen Leben austheilte sowohl an die Gesammtheit des Volkes als an das Individuum." Was einen zukünftigen Lohn- und Strafzustand nöthig macht für die Zwecke der Gerechtigkeit, ist die Regierung der Welt

nach allgemeinen Gesetzen, welche, obschon sie gewöhnlich den Lohn der Tugend und die Strafe des Lasters herbeiführen, doch oft auch das Glück des Lasters und das Elend der Tugend nicht hindern können. Von diesen, aus der Allgemeinheit der Gesetze entspringenden Consequenzen ist nur eine Theokratie oder „besondere Vorsehung", wie die, welche über den Juden waltete, ausgenommen; darum konnte sie, aber auch nur sie, einer Gesetzgebung zur Geltung und Blüthe verhelfen ohne die Lehre von Strafen und Belohnungen nach dem Tode. Wenn darum zugegeben werden muß, daß unter dem gewöhnlichen Regiment der Vorsehung jene Lehre für das Wohl der bürgerlichen Gesellschaft unentbehrlich ist, wie dieß die Gesetzgeber aller Zeiten fühlten, daß aber doch die mosaischen Institutionen ohne diese Stütze waren, und dieselbe auch nicht nöthig hatten, um zu Kraft und Geltung zu gelangen, was Anderes folgt daraus, als „daß die Angelegenheiten der Juden geleitet wurden von einer außergewöhnlichen Vorsehung, welche Lohn und Strafe mit gleicher Hand austheilte, und folglich daß die Sendung des Moses eine göttliche war" (Bd. VI. 6)?

Dieß ist der Hauptnerv des Beweises. Die jüdische Religion — sagten die deistischen Freigeister — kann keine göttliche Autorität beanspruchen, weil ihre Vorschriften der Sanktion durch die Lehre von einer zukünftigen Vergeltung entbehren. Die jüdische Religion — entgegnet Warburton — muß göttlichen Ursprungs gewesen seyn, eben weil sie diese Stütze vernachlässigte, die alle anderen Gesetzgebungen als einen Hebel nöthig hatten, und weil sie dennoch sich Geltung verschaffte.

Wenn nun auch dieß, was Warburton wohl selbst nicht sagen wollte, gewiß nicht der einzige Punkt ist, von dem aus der göttliche Ursprung des Mosaismus vertheidigt werden kann, ja nicht einmal der Cardinalpunkt, und der Vertheidigung noch lange nicht aller Grund und Boden entzogen wäre, wenn man auch irgendwo auf Erden eine rein menschliche Gesetzgebung entdeckte, die sich Kraft und Geltung verschafft hätte ohne irgend eine Bezugnahme auf die Lehre von einer zukünftigen Vergeltung; wenn wir uns ferner bei'm Ueberblick über dieses Werk auch gestehen müssen, daß es statt der weitläufigen, die drei ersten Bücher umfassenden Auseinandersetzung eines Punktes, den die Gegner zum Voraus zugestanden, wohl besser gewesen wäre, wenn Warburton auch die nachmosaische Hälfte der jüdischen Religion, den Prophetismus und die alttestamentliche Weisheit näher in's Auge gefaßt und gezeigt hätte; wie trotz „der besonderen und außerordentlichen Vorsehung", die über den Juden waltete, doch auch diesem Volke das Leben bald genug viele dunkle Räthsel bot, wie namentlich auch über die Frage nach der Ursache des Glücks des Gottlosen und des Unglücks des Frommen der sinnende Geist der Weisen in Israel oft schmerzlich nach Licht ringen mußte, wie aber auch gerade in diesen Zeiten die Ahnung einer jenseits des Grabes kommenden Vergeltung mehr und mehr hervorbrach, und die Hoffnung einer seligen Unsterblichkeit wenigstens in momentanen Lichtblicken von einzelnen erleuchteten Frommen erfaßt wurde (vgl. Psalm 49, 16. Hiob 19, 25. mit den bekannten Stellen bei Jesaja, Ezechiel, Daniel), obschon nicht geläugnet werden kann, daß das alte Testament trotz alles gewaltigen Ringens nach einen im Jenseits liegenden Schlüssel auf die diesseitige Lösung der Widersprüche des Lebens angewiesen bleibt; — wenn endlich auch nicht zu läugnen ist, daß nicht alle Verzweigungen der ausgedehnten Beweisführung Warburton's so gesund sind, wie der Stamm, von dem sie ausgehen, und ein Kritiker (Quarterly Review, Aug. u. Novbr. 1809. S. 401 ff.) mit Recht das Wort auf sie anwendet:

> Pondere fixa suo est, nudosque per aëra ramos
> Ostendens, trunco, non frondibus, efficit umbram —

so ist das Werk doch eine der glänzendsten und bedeutendsten Controversschriften, welche die englische Kirche je hervorbrachte, ausgezeichnet durch die Neuheit und Kühnheit ihres Standpunktes, frische und lebendige Darstellung und die im Ganzen doch meisterhafte Durchführung des Beweises, eine Arbeit von bleibendem Werth und unschätzbarem Ver-

dienst. Die geschmackvolle und dabei doch gründliche Darstellung tritt namentlich günstig hervor in den beigefügten Exkursen, z. B. über die Hieroglyphen und die Bilderschrift, über die Mysterien, über den Ursprung des Buchs Hiob (s. Appendix zum 6. Buch), das er für „ein allegorisches, auf die Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft geschriebenes Gedicht" hält.

Warburton's großes Talent und Verdienst lenkte nun mehr und mehr die Augen auch höchstgestellter Personen auf ihn. Im J. 1738 finden wir ihn als Kaplan des Prinzen von Wales. Im J. 1739 vertheidigte er des bekannten Dichters Pope „Essay on Man" in 7 Briefen, die unter dem Titel „A Vindication of Mr. Pope's Essay on Man, by the author of the Divine Legation" erschienen, und zu einer warmen, bis zum Tode Pope's im Jahre 1744 fortgesetzten Freundschaft zwischen beiden führten. Im Jahre 1742 folgte über dieselbe Schrift Pope's ein „kritischer und philosophischer Commentar". Durch Pope, dem er überdieß bei der Veröffentlichung und Ueberarbeitung von mehreren seiner Schriften (z. B. Essay on Criticism, Essay on Homer, Dunciad) wesentliche Dienste erwies, wurde Warburton mit vielen angesehenen Männern seiner Zeit, wie Lord Mansfield, Lord Hardwicke u. A., näher bekannt. Wie aber diese mit ihrer Freundschaft, so ehrte ihn auch Lord Bolingbroke mit seiner Feindschaft. Die vielen Angriffe der Gegner auf die Divine Legation, denen Warburton gelegentlich auch in Predigten begegnete, aus welchen letzteren die Schrift „The principles of natural and revealed religion, occasionally opened and explained, in a course of sermons" entstand, wieß er mit überlegener, freilich nicht immer genug Maaß haltender Kraft 1744 und 1745 in den „Remarks on several occasional reflections" (s. Bd. XI. und XII. der Gesammtausgabe) zurück, denen sich 1754 und 1755 „A view of Lord Bolingbroke's Philosophy, in four letters to a friend" (die beste der gegen die kurz vorher veröffentlichten Werke Bolingbroke's damals auftauchenden Entgegnungen), 1757 die „Remarks on Mr. David Hume's Natural History of Religion" und andere kritische Abhandlungen anschlossen. Glänzend ging Warburton namentlich aus seinem Streit mit Dr. Middleton über die wunderthätigen Kräfte der christlichen Kirche hervor, den er durch seine Schrift „Julian" zu seinen Gunsten entschied; er beweist darin das Vorhandenseyn jener Kräfte aus der von Ammianus Marcellinus berichteten Thatsache, daß die von Julian zum Wiederaufbau des Tempels nach Jerusalem gesandten Arbeiter durch wiederholte Ausbrüche von Feuer aus dem Tempelberge an der Ausführung des kaiserlichen Willens verhindert wurden. Auch gegen die Rebellion, welche im Jahre 1745 in Schottland ausbrach, war Warburton in kräftigen Predigten aufgetreten, die veröffentlicht wurden.

Die äußeren Auszeichnungen und Beförderungen, die so mannichfache Verdienste wohl früher verdient hätten, erfolgten ziemlich spät für Warburton. Nachdem er im Jahre 1746 zum Prediger von Lincoln's Inn (London) gewählt worden war, wurde er 1754 Kaplan des Königs, 1755 prebendary der Kathedrale von Durham, in welchem Jahre er auch von dem Erzbischof von Canterbury (Dr. Herring) zum Doctor der Theologie creirt wurde, 1757 Dekan von Bristol und 1760 Bischof von Gloucester, welchen Sitz er bis zu seinem Tode den 7. Juni 1779 inne hatte. Aus der letzten Hälfte seiner unausgesetzten schriftstellerischen Thätigkeit ist noch zu nennen: „The doctrine of Grace", zwei Bände, durch die jedoch sein Ansehen eben so wenig gewinnen konnte, als durch das den 6 Büchern der Div. Legation später hinzugefügte 9te Buch (das 7te und 8te wurden nicht vollendet), ein Versuch, „die wahre Natur und den Genius der christlichen Religion" darzustellen.

Ein energischer Geist voll Kraft und Feuer, ein unermüdlicher Forscher, dessen Kenntnisse nur zu mannichfaltig waren, um immer exakt zu seyn, dessen klarer Blick und lebhafte Phantasie keineswegs verdunkelt werden konnte durch ausgebreitete Gelehrsamkeit, ein edles, offenes, der Verstellung unfähiges Herz, dabei aber auch ein heftiges und bisweilen intolerantes, doch nicht unversöhnliches Gemüth (vgl. z. B. seine Strei=

tigkeit mit Jortin über Virgil, mit dem trefflichen Dr. Lowth, nachher Bischof von London, über das Buch Hiob, sein hartes Benehmen gegen Whitfield; über Letzteres s. Edinburgh Review, Juli 1838. S. 506 ff.), ein scharfer, oft satyrischer, dem großen Bentley nicht unähnlicher Kritiker, war Warburton, dessen athletischer Körperbau auch äußerlich den gewaltigen Mann verrieth, eine jener Kraftgestalten, die im Bewußtseyn ihres gründlichen, durch den solidesten Fleiß errungenen Wissens nicht nur den Vorkämpfern des Unglaubens im 17. und 18. Jahrhundert kühne und gewaltige Streiche versetzen und den Offenbarungsglauben mannhaft vertheidigen, sondern die zugleich auch ihrer Kirche gegen die Angriffe der Dissenters einen starken Schild vorhalten konnten, und so die Säulen wurden, auf denen das Gebäude der englischen Kirche hauptsächlich ruht. — Eine Gesammtausgabe der Werke Warburton's wurde schon 1788 von Bischof Hurd, dem oben genannten Biographen Warburton's, besorgt. Die beste ältere Ausgabe der Div. Legation ist Buch 1—3. in der 5ten Auflage 1766, Buch 4—6. in der 4ten 1765. Eine 10te Auflage in 3 Bänden wurde 1846 von James Nichols herausgegeben. Eine neue Gesammtausgabe der Werke Warburton's in 12 Oktavbänden erschien 1811 in London.

Unter den Abhandlungen über Warburton sind außer dem genannten Aufsatz im Quart. Rev. zu nennen die im Edinburgh Review, Bd. XIII. S. 343 ff., im Quart. Review Nr. XIV.; sodann die „Tracts by Warburton and a Warburtonian", London 1789. Zu erwähnen ist auch noch die von Warburton 1768 gestiftete Vorlesung zur Vertheidigung der Offenbarungsreligion, die Warburtonian Lecture genannt, welche seitdem alljährlich in der Kirche von Lincoln's Inn in London an drei bestimmten Sonntagen gehalten wird, ein Institut, aus dem nun schon eine ziemliche Reihe von apologetischen Schriften hervorgegangen ist (s. die Liste in der Cyclopaedia Bibliographica von James Darling S. 3102 ff.). Theodor Christlieb.

Wardlaw, Ralph, Doktor der Theologie, Prediger in Glasgow, wurde in Dalkeith (Grafschaft Mid-Lothian) am 22. Dezember 1779 geboren, ein Urenkel von Ebenezer Erskine, dem Begründer der Secession Church (im Jahre 1733). Er studirte auf der Universität Glasgow und nachher in dem damals mit der Burgher-Synode verbundenen theologischen Institut zu Selkirk. Bald kamen ihm aber Zweifel an der Haltbarkeit des Presbyterialsystems, besonders in Folge von Dr. Campbell's Lectures on ecclesiastical History, und nun wandte er sich dem besonders durch die Thätigkeit der beiden Haldane in Schottland aufkeimenden Congregationalismus zu, dessen Anfänge in jene Zeit (1798) fielen*), und wurde bald einer der Hauptträger und eine der glänzendsten Zierden desselben in Schottland. Nachdem er kurze Zeit in Perth und Dumfries als Prediger gewirkt hatte, wurde er im J. 1803 Pastor einer neugegründeten Congregationalistenkirche in Glasgow, und verblieb in diesem Amte, mit dem sich noch von 1811 an seine Wirksamkeit als Hauptlehrer der Theologie an dem neuen Congregationalistenseminar in Glasgow verband, ein volles halbes Jahrhundert lang,

---

*) Ueber den Ursprung des schottischen Congregationalismus ist dem Leser vielleicht ein Verzeichniß der wichtigsten Literatur willkommen: Memoirs of Greville Ewing, minister of the gospel, Glasgow; London 1843. — Memoirs of the Lives of Robert Haldane and James Alexander Haldane, by Alex. Haldane, 5te Aufl. London 1855. — Life, Times and Missionary Enterprizes of the Rev. John Campbell, by Rob. Philip. London 1841. — The Jubilee Memorial of the Scottish Congregational Churches, Edinburgh 1849. — Fathers of Independency in Scotland, or Biographical Sketches of early Scottish Congregational ministers, A. D. 1798—1851, by R. Kinniburgh, 1851. — Memoir of the Rev. John Watson, Pastor of the Congregational Church in Musselburgh and Secretary of the Union for Scotland, by W. L. Alexander, Edinburgh 1845. Vergl. auch desselben Memoirs of the life and writings of Ralph Wardlaw S. 39 u. ff. — Vergl. auch Jul. Köstlin, die schottische Kirche, S. 330 u. ff., wo übrigens Wardlaw's Thätigkeit für Ausbreitung des Congregationalismus, so wie auch seine doch nicht geringen Einfluß ausübende Opposition gegen Dr. Chalmers in der Frage über das Freiwilligkeitssystem (s. unten) unerwähnt geblieben ist.

obschon während dieser Zeit von einer Reihe anderer Independenten-Akademieen sehr ehrenvolle Rufe an ihn ergingen.

Seinen schriftstellerischen Ruf begründeten zuerst die 1814 veröffentlichten „Discourses on the Socinian Controversy", denen übrigens schon einige kleinere Abhandlungen vorausgegangen waren (z. B. 3 lectures über Röm. 4, 9—25. zur Beleuchtung des Abrahamitischen Bundes und seines Verhältnisses zur Kindertaufe), ein für England und Amerika sehr zeitgemäßes Buch, das darum auch in beiden Ländern schnelle Verbreitung fand und für den damaligen (heutzutage vielfach veränderten) Stand der Controverse seinen Zweck (Entgegenwirken gegen den Einfluß der Schriften eines Priestley, Lindsay, Belsham) trefflich erfüllte. Es zeigt bereits alle die Vorzüge, die Wardlaw's Schriften durchgängig karakterisiren: klare, durchsichtige, alsbald den Kern der Sache in's Auge fassende und dabei sehr geschmackvolle Darstellung, eine durch das Studium der Philosophen (besonders seines Lieblings Dugald Stewart's) gewonnene dialektische Gewandtheit, und namentlich eine dem Gegner gegenüber stets milde, besonnene, maßvolle, würdige Haltung. „Suaviter in modo, fortiter in re" war allezeit seine Maxime, wie er selbst sagt (s. die Vorrede zur Dissertation on the scriptural authority, nature and uses of Infant Baptism). Auf die Vertheidigung der unitarischen Lehre durch James Yates gegen Wardlaw ließ er 1816 die Schrift „Unitarianism incapable of Vindication" als letzte Antwort im Streite folgen. Als Anerkennung für die Dienste, die er durch diese Schriften der Sache des Glaubens namentlich auch in Amerika leistete, erhielt er 1818 vom Yale College in Connecticut den Doktorgrad in der Theologie. Im Jahre 1821 erschienen die aus einer Reihe von Predigten hervorgegangenen „Vorlesungen über den Prediger Salomo's", die unter seinen zahlreichen gedruckten Predigten eine hervorragende Stelle einnehmen, doch mehr von praktischem als wissenschaftlichem Werthe sind. Im J. 1825 vertheidigte er das oben genannte, von Baptisten angegriffene Erstlingswerk über den Abrahamitischen Bund in einer Abhandlung über die Kindertaufe (s. den Titel oben), wovon uns besonders der erste Theil gelungen scheint, in welchem er den von den Eltern auf das Kind vererbten Segen als Basis und Anknüpfungspunkt der Taufe geltend macht, und hiemit, wie wir glauben, den rechten Punkt in der Vertheidigung der Kindertaufe gegen die Baptisten trifft. Im Jahre 1830 gab Wardlaw zwei essays heraus on the assurance of faith und on the extent of the atonement and universal pardon, wovon aber der Erstere an einer schiefen Begriffsbestimmung des Glaubens leidet. Im J. 1832 erschienen die Discourses on the Sabbath, worin er die göttliche, vormosaische (dieß besonders gegen Paley) Institution des Sabbaths und die allgemeine und permanente Gültigkeit des Sabbathgebotes vertheidigt. Als neutestamentliche Autorität für die Verlegung des Sabbaths vom 7ten auf den ersten Wochentag wird Hebr. 4, 9—10. geltend gemacht, wo σαββατισμός nicht auf die himmlische Ruhe, sondern auf die irdische Sabbathfeier des Volkes Gottes im neuen Bunde gehen soll. Im folgenden Jahre hatte Wardlaw die Ehre, die Congregational Lecture für 1833 halten zu dürfen; aus diesen Vorlesungen ging das Werk „Christian ethics, or moral philosophy on the principles of divine revelation" hervor, worin er vom Schriftstandpunkt aus die früheren Systeme (als eines Adam Smith, Hutcheson, Hume und der Utilitarier und besonders das Butler's) eingehend beleuchtet, und ganz richtig als den Hauptmangel derselben das Verkennen des tiefen angeborenen sittlichen Verderbens hervorhebt. Letzteres betrachtet er als so groß, daß er den sittlichen Principien, die sich der Mensch im unwiedergebornen Zustand aufstellt, geradezu allen Werth abspricht (s. Kritiken hierüber in der Edinburgh Review, Bd. LXI. S. 59; North british Review, Bd. XIV, 304 ff. und in den Memoirs of R. Wardlaw von Alexander, S. 328 ff.).

Um diese Zeit konnte sich Wardlaw der immer lauter und hitziger werdenden Controverse, die seit 1830 zwischen den Independenten und der schottischen Staatskirche über das Verhältniß von Staat und Kirche entstanden war, nicht länger entziehen, und

bald sollte er einen hervorragenden Antheil an diesem Kampfe nehmen. Während Erstere den Grundsatz vertheidigten, daß der Staat die Kirche mit keinen äußeren Mitteln zu unterstützen habe, daß vielmehr auch der äußere Bestand der letzteren nur durch die freiwillige Thätigkeit der Gemeinden erhalten werden müsse, daher diese Partei „The Voluntaries" genannt wurden, wurde von Seiten der Staatskirchlichen unter Zugrundlegung eines anderen Begriffs von bürgerlicher Obrigkeit die Nothwendigkeit und Pflicht einer vom Staate ausgehenden Fürsorge für die Kirche behauptet. Den Vortritt auf dieser Seite führte der damals noch nicht aus der Staatskirche ausgetretene Dr. Chalmers, der für die Ausdehnung der schottischen Nationalkirche eine energische Thätigkeit entfaltete. Ihm gegenüber beförderte Wardlaw, der Independent, mit seinem ganzen Einfluß die Sache der Voluntaristen, und trat als Präsident der Voluntary Church Association in vielen öffentlichen Vorträgen und mehreren Flugschriften für das Freiwilligkeitssystem in die Schranken. Als Chalmers 1838 in London vor einer glänzenden Versammlung Vorträge über das Staatskirchenthum und dessen Ausdehnung (Lectures on the Establishment and Extension of National Churches, Glasgow and London 1838) hielt, erwiederte ihm Wardlaw 1839, hiezu von verschiedenen Körperschaften der Dissenters aufgefordert, in einer Reihe von öffentlichen Vorlesungen in London, die unter dem Titel „National Church Establishments examined" erschienen; dieselben machten großes Aufsehen und wurden als eine völlig siegreiche Widerlegung der Principien seines Gegners angesehen. Im Jahre 1841 vertheidigte Wardlaw diese Schrift und die Sache der Voluntaristen noch weiter in den „Letters to the Rev. Hugh M'Neile on his Lectures on the Church of England". In diesem ganzen Streite, der, wie bekannt, im Jahre 1843 in den Austritt Chalmers' und seiner Partei aus der Staatskirche und die Gründung der freien schottischen Kirche umschlug, zeigte Wardlaw, obwohl er öfters persönlich auf harte und unbillige Weise angegriffen wurde, stets eine ruhige und gemäßigte Haltung. Hieher gehört auch noch seine Schrift „Congregational Independency" vom Jahre 1848, worin er die independentische Kirchenverfassung in ihrem Gegensatze sowohl gegen die Episkopalkirche als gegen den Presbyterianismus als „die kirchliche Politie des neuen Testaments" darzustellen sucht, ohne jedoch viele neue Gründe beizubringen. Unter den übrigen Schriften Wardlaw's erwähnen wir nur noch: Treatise on Miracles, worin er auch auf den deutschen Rationalismus und Strauß Rücksicht nimmt, jedoch in einer Weise, daß man sieht, wie er diese nur aus zweiter und oft etwas trüber Quelle kennen lernte.

Im Februar 1853 hatte Wardlaw das seltene Glück, das 50jährige Jubiläum seines Dienstes an der West George Street Chapel in Glasgow feiern zu dürfen. Am 17. Dezember desselben Jahres ging er nach treuer, fleißiger Arbeit (er arbeitete gewöhnlich bis lange nach Mitternacht und stand doch frühe auf) zu seiner Ruhe ein. Ein Theil der von Wardlaw in dem oben genannten Congregationalisten-Seminar in Glasgow gehaltenen Vorlesungen wurde 1856 von Rev. James R. Campbell unter dem Titel „Systematic Theology" in drei Bänden herausgegeben, ein Werk, das ähnlich Dwight's „Theology" oder Dick's „Lectures" oder Dr. Pye Smith's „Outlines of Christian Theology" ein nützliches Handbuch für Studirende und auch für intelligente Laien bleiben, und vielleicht noch mehr als alle genannten Schriften Wardlaw's ihm ein ehrenvolles Andenken sichern wird. Wardlaw's Lieder s. in den Memoirs of the Life and Writings of R. Wardlaw von Dr. W. L. Alexander. 2. Aufl. Lond. 1856. Ueber seinen Kampf mit den Socinianern vergl. The British Quarterly Review, Juli 1856. S. 63 u. ff. Theodor Christlieb

Warham, William, Erzbischof von Canterbury in den Jahren 1504—1532, stammte aus einer guten Familie in Okeley, Hampshire, und erhielt seine erste Bildung in der berühmten, von Wykeham gestifteten Schule zu Winchester. Von da bezog er die Universität Oxford, wo er im J. 1475 Fellow des New College wurde und bis 1488 blieb. Er legte sich hier vorzüglich auf das Studium des kanonischen und gemeinen

Rechtes und promovirte in dieser Fakultät. Er scheint zwar durch den Bischof von Ely eine Pfründe erhalten zu haben, ob er aber diese selbst versah, ist sehr zweifelhaft. Denn bald nach seinem Abgang von der Universität wurde ihm die Stelle eines Advokaten in dem Court of Arches und gleichzeitig das Amt eines Moderators an der Civilgesetzschule in St. Edmund's parish, Oxford, übertragen. Seiner Tüchtigkeit als Rechtsgelehrter hatte er es zu danken, daß er im Jahre 1493 mit Sir E. Poynings von Heinrich VII. an den Herzog von Burgund abgesandt wurde, um die Auslieferung des Prätendenten Warbeck zu bewerkstelligen, und einige Jahre darauf in derselben Angelegenheit in eine Commission gewählt wurde, welche die Sache erledigte. Warham gewann das Vertrauen des Königs; eine glänzende Laufbahn eröffnete sich ihm; er stieg rasch zu den höchsten Würden empor. Zunächst wurde er Master of the Rolls, dann im J. 1502 Großsiegelbewahrer, im Januar des folgenden Jahres Lord Großkanzler, kurz darauf Bischof von London und 1504 Erzbischof von Canterbury. So vereinigte er die zwei höchsten Aemter in Staat und Kirche, wozu er noch 1508 durch einstimmige Wahl der Universität das Ehrenamt eines Kanzlers von Oxford erhielt. Bis zu Heinrich's VII. Tode behauptete er seine hohe, einflußreiche Stellung. Er galt Alles bei dem König und durfte es wagen, dessen Lieblingsplane — einer Vermählung des Prinzen Heinrich mit Arthur's Wittwe — entgegenzutreten. Mit der Thronbesteigung Heinrich's VIII. (1509) änderte sich zunächst in Warham's äußeren Verhältnissen nichts. Er war der erste Mann in Staat und Kirche und präsidirte, wie zuvor, im Geheimen Rathe. Unter der Hand aber machten sich bei dem jungen König andere Einflüsse geltend. Warham's Protest gegen die Heirath Heinrich's mit Katharine wurde überstimmt, und bald verdrängte Wolsey alle die bisherigen Rathgeber des Königs. Das anmaßliche Auftreten des Emporkömmlings, der gegen Recht und Brauch in Warham's Provinz sich das Kreuz vortragen ließ und immer mehr den König spielte, erbitterte Warham. Mit Entschiedenheit und Würde suchte der Letztere seine Unabhängigkeit und Präcedenz zu wahren. Da aber der König seinem Günstling die Staatsgeschäfte fast ganz überließ, und Wolsey, zum Legaten ernannt, den Vortritt vor dem Primas von England erhielt, so legte Warham im Dezember 1515 sein Amt als Großkanzler nieder. Von da ab hatte er wenig Einfluß mehr. Nur einmal noch, nach Wolsey's Sturz im J. 1529, schien es, als sollte er seine frühere Stellung wieder gewinnen. Das große Siegel wurde ihm angeboten, allein er lehnte es ab, wozu ihn neben seinem hohen Alter auch noch andere Gründe bestimmten.

Zu einer anderen Zeit würde Warham eine ehrenvolle Stellung neben vielen seiner Vorgänger eingenommen haben. Seine Rechtsgelehrsamkeit und Tüchtigkeit in Staatsgeschäften, sein würdevolles Auftreten als Kirchenfürst erwarben ihm allgemeine Achtung. Es wird ihm nachgerühmt, daß er bei allem Glanze seiner Hofhaltung für sich selbst äußerst einfach lebte. Die Lustbarkeiten, die in dieser Zeit auch bei Prälaten so gewöhnlich waren, zogen ihn nicht an, er verschmähte die Genüsse der Tafel. Auch wenn er hohe Gäste bei sich sah, blieb er nie über eine Stunde bei Tische. Er lebte ganz den Geschäften, seine Erholung fand er im Umgang mit Gelehrten, denen er sich, wie Erasmus es nicht genug rühmen kann, stets als hochherziger Gönner erwies. Aber er war ganz ein Prälat der alten Schule, völlig unfähig, die Zeichen der Zeit zu verstehen. Obwohl nicht so grausam wie Andere, verfolgte er die Ketzer ohne Schonung. Für die Gebrechen der Kirche war er völlig blind. Er stellte sich an die Spitze der Prälaten in ihrer Opposition gegen Reformen. Als das Parlament vom Jahre 1529 eine förmliche Anklage gegen die hohe und niedere Geistlichkeit erhob und neben anderen Mißbräuchen die Sünden der geistlichen Gerichtshöfe an's Licht zog, antworteten die Prälaten in einer — vermuthlich von Warham aufgesetzten — Vertheidigungsschrift, in welcher sie alle Schuld von sich ablehnten, die Landesgesetze nach dem kanonischen Recht revidirt haben wollten und auf ein schärferes Verfahren gegen die Ketzer drangen. Die billigsten Wünsche für Reformen fanden bei Warham kein Gehör, die Einführung refor=

matorischer Bücher war in seinen Augen ein todeswürdiges Verbrechen, die Uebersetzung der heil. Schrift in die Landessprache eine mindestens überflüssige Sache. Um so geneigter war er aber, auf die trügerischen Eingebungen der heil. Magd von Kent zu lauschen als einer himmlischen Stimme zur Vertheidigung der heil. Kirche. Doch das Parlament und die neuen Räthe des Königs achteten wenig auf die Stimme der Prälaten; sie nahmen die Reformen selbst in die Hand und bedrohten die Geistlichkeit mit dem Prämunire. Sie mußte sich mit einer schweren Geldbuße und der Anerkennung des Königs als Oberhauptes der Kirche loskaufen. Am 16. Mai 1532 überreichte Warham, der in der Convokation die Verhandlungen darüber geleitet hatte, dem König das Instrumentum super submissionem cleri. Es war dieß sein letzter öffentlicher Akt. Wenige Monate darauf starb er in dem Hause seines Vetters Warham, Archidiakonus von Canterbury, am 23. August 1532. Er wurde ohne Pomp in einer kleinen, von ihm erbauten Kapelle in der dortigen Kathedrale nördlich von Beckets Grabstätte beigesetzt. Er hinterließ nur so viel, um seine Begräbnißkosten zu decken. Seine Bibliothek, die viele Werke über Theologie, Staats- und Kirchenrecht und über Kirchenmusik enthielt, hatte er All Souls and New College Oxford und der Winchester-Schule vermacht. Unter seinen Papieren fand man einen von seinen Notaren gefertigten Protest vom 9. Febr. 1531, in welchem er feierlich Verwahrung einlegt gegen alle Statuten des damaligen Parlamentes, die den Pabst und apostolischen Stuhl, die Autorität der Kirche und die Rechte des Erzstuhles von Canterbury beeinträchtigen.

Quellen: Godwin, de Praesulibus, und die zahlreichen Werke über die englische Reformation. E. Schoell.

Warnefried, s. Paul Warnefreid, Bd. XI. S. 222 ff.

Wasserweihe in der griechischen Kirche. Die Weihe des Taufwassers ist ein alter Kirchengebrauch, dessen erste Anfänge wir jedoch nicht mehr nachweisen können. Cyprian schreibt Ep. 70. vor, daß das Wasser, um die Sünden des Täuflings abzuwaschen, zuvor durch den Priester gereinigt und geheiligt werden müsse, scheint also diesem Akte eine wunderbare Wirkung beizulegen: Oportet mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis qui baptizatur, abluere (mit Bezug auf Spr. 9, 19. Ezech. 36, 25. 26). Dieselbe Verordnung wiederholt conc. Carth. a. 256: Aqua sacerdotis prece sanctificata abluit peccata. In der griechischen Kirche liefern die Constitt. apost. VII, 43 (s. Rheinwald's Archäologie S. 471) wie für das Tauföl, so auch für das Wasser, ein liturgisches Einsegnungsgebet, in welchem der Priester Gott anfleht, dem Wasser Gnade und Kraft zu verleihen, damit es den zu Taufenden mit Christo gekreuzigt werden, sterben und begraben werden und zur Kindschaft in ihm auferstehen lasse, auf daß er der Sünde absterbe und der Gerechtigkeit lebe. Unstreitig entspricht diese Consekration der anderen, welche dem Abendmahl vorherging, weil ihre Bedeutung unabhängig von dem Sakrament selbst gedacht und auf mehrere auf einander folgende Taufhandlungen bezogen werden konnte. Doch gelangte diese Vorstellung nicht zu einem dogmatischen Ausdruck. Die Fortdauer der Sitte bezeugen von den Lateinern Ambrosius und Augustinus, von den Griechen Chrysostomus, welcher Hom. I. in Acta ap. Hom. XXIII. de bapt. Christi von der Weihe eine Art von Wandelung herleitet, da das so gesegnete Wasser fortan nicht zum Trinken, sondern nur zur Heiligung tauglich sey (s. Schöne, Geschichtsforschungen, Bd. II. S. 280). Desselben Ritus geschieht in der liturgischen Beschreibung des Pseudodionysius Erwähnung De hierarch. eccles. cp. 2. Seit dem neunten Jahrhundert erscheint das Weihwasser als ein kirchlich eingeführtes katholisches Institut. Der Zeitpunkt dieser Weihehandlung fiel mit den bevorzugten Taufterminen zusammen, sie wurde daher am Ostersabbath oder in der Pfingstvigilie oder am Epiphaniasfest verrichtet. Später aber, als mit der Einführung der Kindertaufe jene Beschränkung wegfiel, blieb doch dies Andenken an die genannten Termine dadurch erhalten, daß zu Ostern oder Pfingsten eine feierliche Generalconsekration des Wassers für das ganze Jahr vorgenommen wurde, was na-

türlich nicht ausschloß, daß außerdem, sobald es nöthig wurde, auch mit anderem, eben erst consekrirten Wasser getauft werden durfte. Die griechische Kirche hat von Alters her den Epiphaniastag für die Wasserweihe ausersehen. (Calendarium Syrorum ed. Genebrard: Ea nocte aqua consecratur in totum annum). Im Orient schöpfte man gern aus dem Jordan, und es entstand der Aberglaube, daß dieses durch Christi Taufe geweihte Wasser niemals faul werde (Casaub. Exercitt. c. Baron. 13. nr. 10. p. 183). Nachher wurde dieselbe Wirkung, welche das Faulwerden verhüten sollte, dem Weihesegen zugeschrieben; Christus und Heiligenbilder wurden in das Wasser getaucht, und die Menge glaubte, daß es dadurch eine dauernde Frische erhielte. Dieser Volksglaube hat in der griechischen Kirche lange fortbestanden; wenigstens sagt der Engländer Smith von dem am Epiphaniastage zu Constantinopel consekrirten Wasser geradezu: Hanc aquam ab omni labe et putredine immunem per duos tresve annos manere opinantur Graeci; doch bemerkt er anderwärts, daß man auch nach Bedürfniß monatsweise und noch öfter frisches Wasser zu konsekriren pflege. Aehnliches bezeugt Leo Allatius, indem er einzelne Beispiele von vieljährig frisch gebliebenem Weihwasser berichtet. In neueren Zeiten mag der Aberglaube in Wegfall gekommen seyn, während der Gebrauch mit großer Pietät aufrecht erhalten wurde. Und zugleich erhielt sich die Sitte, die Flüsse oder Quellen selber, aus denen das Taufwasser geschöpft wurde, am genannten Tage aufzueisen und mit feierlicher Procession und unter Ceremonieen und Gebeten zu segnen. Der gegenwärtige Stand der Sache ist folgender: Die ganze orthodoxe griechische und russische Kirche beobachtet noch heute den Ritus der Wasserweihe, und zwar in doppelter Gestalt, als *μέγας ἁγιασμὸς τῶν ἁγίων θεοφανειῶν* und als *μικρὸς ἁγιασμός*. Zu beiden Handlungen liegen die liturgischen Formulare in griechischer, slavonischer, jetzt auch in deutscher Sprache vor. Die große Wasserweihe bezieht sich ausdrücklich auf die Taufe; sie wird am Epiphaniastage entweder in der Vorhalle der Kirche oder auch an einem Flusse oder einer Quelle vollzogen. Die zugehörige Liturgie, welche den Segen des Jordan und die heiligende Kraft des Geistes und der Wiedergeburt auf das Wasser herabfleht, ist ausführlich, enthält schöne und poetische Stellen und erinnert vielfach an die altkirchliche Symbolik des Wasserelements. Der Ritus besteht in der senkrechten Eintauchung des Kreuzes mit dem Kreuzeszeichen. Die kleine Weihe dagegen wird nur in der Kirche vor einem Gefäß mit Wasser mit Räucherung und unter Berührung mit dem Kreuz verrichtet. Das liturgische Formular nimmt hier keine Beziehung auf die Taufe, sondern erwähnt den Teich zu Bethesda und erbittet eine allgemeine Heilkraft für Seele und Leib; aus den Worten geht hervor, daß das so geweihte Wasser zur Besprengung als Segen- und Heilmittel gebraucht werden soll. Es entspricht also seiner Anwendung nach dem Weihwasser (aqua lustralis) der römischen Kirche.

Vergl. Augusti, Denkwürdigkeiten. II. S. 208. — Heineccius, Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche. II. S. 244—47. III. S. 308. — Thomas Smith, de graecae ecclesiae statu hodierno, p. 19. 81. 104. — Allat. Dissert. ad Boineb. p. 687. — Durandus, de divin. offic. lib. VI. cap. 82. — Mirus, kurze Vorstellung der griechischen Kirche, S. 131. — Goari Euchol. p. 353 sqq. 467.— Euchologion der orthodox-katholischen Kirche, deutsch von Michael Rajewsky. Wien 1862. Thl. III. S. 49. 65. Dr. Gaß.

Waterland, Daniel, Doktor der Theologie, geboren in Lincolnshire 1683, bekleidete eine Reihe von Aemtern in der englischen Kirche und starb als Kanonikus von Windsor, Vikar von Twickenham und Archidiakonus von Middlesex 1740. Die Bedeutung dieses Mannes beruht hauptsächlich auf seiner tapferen Vertheidigung der Kirchenlehre gegen die Arianer und Socinianer seiner Zeit. Seine Schriften sind fast lauter Controversschriften und für die Gegenwart nur noch zum Theil von Bedeutung. Er machte sich in Cambridge, wo er studirt hatte, als master des Magdalen College zuerst bekannt durch sein Auftreten gegen die Unterzeichnung der

39 Artikel von Seiten der arianisch Gesinnten, wodurch sein nachheriger Hauptgegner, Dr. Samuel Clarke, sich bestimmen ließ, die Unterzeichnung der Artikel beharrlich zu verweigern. Die Controverse mit ihm begann 1719, als Waterland, damals Kaplan König Georg's I., seine erste Schrift zur Vertheidigung der Gottheit Christi „Defence of his Queries" veröffentlicht hatte. Den Gegenschriften der Arianer (Jackson, Clarke, Whitby und Anderer), die darauf drangen, daß die die Trinitätslehre begünstigenden Schriftstellen „nach den Maximen eines richtigen Raisonnements" ausgelegt werden müssen, antwortete er mit schnellfertiger Feder in einer Reihe von Schutzschriften, die ihm bald einen Ruf verschafften, und worunter besonders zu nennen: „A Vindication of Christ's Divinity, being a defence of some queries relating to Dr. Clarke's scheme of the Holy Trinity," welchem Werke 1723 „A second vindication of Christ's Divinity" und 1725 „A farther defence of Christ's Divinity" nebst einer Reihe von Predigten über denselben Gegenstand folgten. Die eingehendste dieser Schutzschriften ist die zweite. Waterland stützt sich darin, seinen Gegnern gegenüber, besonders darauf, daß die Trinitätslehre, ihrer mysteriösen Natur nach, eine jenseits des Gebiets der Vernunft liegende Frage sey, und daß die betreffenden Schriftstellen in ihrem einfachen und nächsten Sinne zu nehmen seyen, in welchem auch die Väter sie genommen haben. Bei solcher principiell verschiedenen Stellung zur heiligen Schrift konnte der Streit nicht sehr fruchtbringend werden. An einem entschieden wunden Fleck wußte er aber seine Gegner zu fassen, als er sich, was vorher nur andeutungsweise geschah, gegen die von ihnen so oft angewandte apriorische Beweisführung (vergl. besonders Clarke's Schrift: „Demonstration of the Beingand Attributes of God") wandte und die Schwäche derselben sowohl bei religiösen, als wissenschaftlichen Fragen in einigen Briefen an einen Freund darlegte, deren Substanz Bischof Law 1734 unter dem Titel: „A dissertation on the argument a priori by a learned hand" veröffentlichte; siehe das Schriftchen auch im IV. Band der Gesammtausgabe von Waterland's Werken. — Als Clarke in seinen Angriffen auf das Athanasianische Glaubensbekenntniß so weit ging, bei den Bischöfen auf Beseitigung desselben anzutragen, schrieb Waterland zur Vertheidigung dieses Symbols „A critical history of the Athanasian Creed," der sich nachher eine „Vergleichung der heiligen Schrift und der Arianer in ihren Darstellungen von Gott dem Vater, Sohn und Geist," sowie die Schrift: Importance of the doctrine of the Holy Trinity" anschloßen. Daß er darin die Trinitätslehre als fundamental betrachtet, erregte im arianischen und socinianischen Lager viel Lärm und Erbitterung.

Ueber seine Controverse mit Dr. Whitby, siehe „Whitby". Noch gegen viele Andere hatte er das Schwert zu ziehen. So verwickelten ihn seine „Bemerkungen über Dr. Clarke's Erklärung des Church Catechism" in einen Streit mit Dr. Sykes über ethische Fragen und die Sakramente, bis des Deisten Tindal's Schrift „Christianity as old as the creation, or the gospel a republication of the religion of nature" ihn nach dieser Seite des Schlachtfeldes rief, wo er mit Werken, wie „Scripture vindicated" (drei Theile, 1730 bis 1732), „Christianity vindicated against infidelity" u. Anderen sich auch dieses Gegners, dem sich bald Dr. Middleton zugesellte, während Dr. Zachary Pearce auf seine Seite trat, kräftig erwehrte. — Unter den übrigen Werken Waterland's nennen wir nur noch sein letztes „A Review of the doctrine of the Eucharist, as laid down in scripture and antiquity" vom Jahre 1737, worin er einerseits die Ansicht Hoadly's (zwinglisch, im Abendmahl ein bloßes Mahl der Gemeinschaft erkennend), andererseits die Johnson's und Brett's (römisch, ein eigentliches Sühnopfer statuirend) zu widerlegen sucht. Daß Waterland fast in allen seinen Schriften den Gegnern, trotz ihrer manchmal rohen Angriffe, ohne Bitterkeit und Gereiztheit, wenn gleich mit Festigkeit und Entschiedenheit gegenübertritt, muß rühmend anerkannt werden.

Seine Werke wurden erst neuerdings gesammelt und erschienen in 11 Bänden in Oxford, 1823—1828. Daß hievon 1843 eine neue Ausgabe (in 6 Bänden) erschien,

zeigt, daß Waterland's Waffen noch immer nicht alle rostig geworden sind. Der erste Band der Gesammtausgabe enthält auch die Biographie Waterland's von Bischof Van Mildert. Th. Christlieb.

Watson, Richard, einer der hervorragendsten Methodisten, Sekretär der wesleyanischen Missionsgesellschaft, geboren 1781, wirkte von seinem 15ten Jahre an als Reiseprediger in der Nähe von Lincoln. Ursprünglich zu einem Handwerk bestimmt, mußte er, wie damals viele methodistische Geistliche (die Wesleyan Theological Institution wurde erst 1834 gegründet) für seine theologische Ausbildung selbst sorgen. Eifrige, aber nicht ordentlich geleitete Studien brachten ihn 1801, obwohl mit Unrecht, in den Geruch des Arianismus; er gibt seine Stelle auf und vereinigt sich bald nachher mit der „Methodist New Connexion," die sich kurz zuvor von den Wesleyanern abgezweigt hatte, bei der er sich aber um ihrer Disciplin willen nie ganz glücklich fühlt. 1811 kehrt er zu den Wesleyanern zurück und wirkt als Prediger in Wakefield, dann in Hull und von 1816 an in London, wo überall seine klare, überzeugende und dabei schwungvolle Beredtsamkeit ihm bald einen großen Ruf verschaffte. Seit 1813 hatte er an der Erweiterung der wesleyanischen Mission eifrig mitgearbeitet; 1816 wurde er zum Sekretär der bald nachher zur Hauptgesellschaft erweiterten Londoner wesleyanischen Missionsgesellschaft erwählt, welchen einflußreichen Posten er neben der Pastoration einer Methodistenkirche bis zu seinem Tode inne hatte. In dieser Eigenschaft schrieb er gegen die Angriffe, welche im Parlament gegen die wesleyanische Mission in Westindien gemacht wurden, „A Defence of the Wesleyan Methodist in the West Indies", 1817, eine Schrift, die viel beitrug zur Aufdeckung des Elends der Schwarzen und später zur Abschaffung der Sklaverei in Westindien. Die sich von da an bildenden Antisklavereivereine (Wilberforce u. A.) unterstützte Watson eifrig bis zu seinem Tode mit seinen Erfahrungen in der westindischen Mission.

Im J. 1818 schrieb er gegen einige Stellen in Dr. Adam Clarke's (eines der Häupter der Wesleyaner) Commentar des Neuen Testaments, worin dieser die ewige Sohnschaft Christi läugnet und ihn nur in Bezug auf seine menschliche Natur als Sohn Gottes betrachtet, eine Schrift „Remarks on the Eternal Sonship of Christ and the Use of Reason in Matters of Revelation", und sucht darin zu beweisen, daß Christus in ewigem Sohnesverhältniß zum Vater gestanden habe, auch abgesehen von seiner Menschwerdung. — 1820 folgte auf Ansuchen der wesleyanischen Conferenz eine Kritik einer Schrift des damaligen poeta laureatus R. Southey: „Das Leben Wesley's und das Aufkommen des Methodismus, „worin er die rationalistisch oberflächlichen Angriffe dieses Dichters auf die Principien des Methodismus treffend widerlegt. Sein bedeutendstes Werk sind die 1823—1824 erschienenen „Theological Institutes or a View of the Evidences, Doctrines, Morals and Institutions of Christianity", 2 Bände, eine (mehr populäre, als streng wissenschaftliche) Glaubens- und Sittenlehre, besonders dienlich Studenten und jungen Geistlichen, die, wie einst er, auf Selbstunterricht angewiesen sind. Gegen Calvin lehrt er darin die Allgemeinheit der Erlösung, die Freiheit des Menschen, gegenüber den Gnadenwirkungen, und stellt sich in der Prädestinationslehre, die er bei Calvin als mehr auf spekulativer, denn auf biblischer Grundlage ruhend richtig nachweist, auf Seiten der Arminianer. Daran reiht sich sein „Katechismus über die Beweise von der Wahrheit des Christenthums und der heiligen Schrift," der nebst einigen kleinen Kinderkatechismen Watson's von der Wesleyanischen Conferenz für den kirchlichen Gebrauch autorisirt wurde. — 1830: „Conversations for the Young", eine gute Hülfe beim Bibellesen für Jüngere; 1831: „Life of the Rev. John Wesley", im Auftrage der Conferenz abgefaßt, kürzer und populärer als die voluminöse Biographie Wesley's von Moore, ausgezeichnet durch achtungsvolle Behandlung der englischen Staatskirche; in demselben Jahre: „Biblical and Theological Dictionary" (größtentheils compilirt, dritte Auflage schon 1833). Watson durfte wenigstens noch die Vorbereitungen zur Neger Emancipationsakte erleben und starb am 8. Januar 1833. Nach seinem Tode

erschien die „Erklärung des Neuen Testaments" (kurz, praktisch für das größere Publikum), wovon besonders fleißig das Evangelium Matthäi ausgearbeitet ist.

Das kurze, aber streng ausgekaufte Leben dieses im Ganzen mehr praktisch angelegten, aber dabei auch in schwierigen, spekulativen Fragen meist von einem richtigen Instinkt geleiteten Geistes ist, was rastlose Thätigkeit und Vielgeschäftigkeit, Gewissenhaftigkeit und praktische Gewandtheit betrifft, gewissermaßen ein Typus des Wesleyanismus in seiner besonneneren, milderen Form. Wohl in wenigen Männern ist derselbe reiner und fleckenloser zur Erscheinung gekommen. — Näheres über sein Leben siehe in den „Memoirs of the Life and Writings of the Rev. Rich. Watson" im ersten Band der Gesammtausgabe seiner Werke (zusammen 13 Bände), 7. Auflage, London 1857 bis 1858.

Th. Christlieb.

Watson, Richard, Bischof von Landaff, halb Chemiker, halb Theologe, war geboren im Jahre 1737 in Westmoreland, studirte von 1754 an im Trinity-College in Cambridge, wobei er sich besonders auf Mathematik legte und ward 1764 unerwartet zum Professor der Chemie daselbst ernannt, obgleich er sich vorher nie damit beschäftigt hatte. Dennoch konnte er über diese damals noch ganz junge Wissenschaft in kurzer Zeit Vorlesungen halten und eine Reihe von Abhandlungen veröffentlichen, welche längere Zeit hindurch als Einleitung in die Elementarlehren der Chemie geschätzt waren. Als wichtigstes, praktisches Resultat dieser Studien gibt er selbst eine Verbesserung in der Bereitung der zur Fabrikation des Schießpulvers nöthigen Holzkohle an. Ebenso unerwartet kam ihm 1771 seine Ernennung zum regius professor der Theologie daselbst, mit welcher Stelle das Rektorat von Somersham in Huntingdonshire verbunden war. Auch in diesem Amte mußte seine Beredtsamkeit und sein Scharfsinn den Mangel an Gelehrsamkeit Anfangs ersetzen. 1774 wurde er auf die Präbende, 1780 auf das Archidiakonat von Ely und das Rektorat von Northwold in Norfolk, 1782 auf das Bisthum von Landaff befördert. Er scheint jedoch in seinen Ansichten zu unabhängig gewesen zu seyn, als daß er ein sehr nützliches Glied der kirchlichen Administration hätte werden können, wie er denn auch in der Politik meistens auf Seiten der Opposition stand. Daher zog er sich schon 1789 auf ein Landgut zurück, auf welchem aus dem geistlichen Hirten und Sämann ein irdischer wurde, indem er sich fortan bis zu seinem Tode im Jahre 1816 mit Verbesserungen in der Landwirthschaft beschäftigte.

Ein mehr vielseitiger, als tiefer Geist, ist Watson für die Gegenwart, was Theologie betrifft, hauptsächlich von Bedeutung durch einige apologetische Schriften, besonders „Apology for Christianity" in einer Reihe von Briefen, gerichtet an Edward Gibbon, Verfasser der Geschichte des Verfalls und Untergangs des römischen Reiches, worin er dessen rationalistische Ansicht von der Entstehung und Verbreitung des Christenthums mit Feinheit und Gewandtheit widerlegt (7. Auflage, London 1816), und „Apology for the Bible" in einer Reihe von Briefen, gerichtet an Thomas Paine, Verfasser von „The age of reason", eine Untersuchung der wahren und fabelhaften Theologie, worin er dieses rohe Machwerk, das nur alte Angriffe auf die heilige Schrift wiederholt, sich aber durch fanatischen Haß gegen die Kirche auszeichnet, auf würdige und besonnene Weise in seiner Oberflächlichkeit und Haltlosigkeit darlegt. Auch von Irland und Amerika aus wurde dem Verfasser für diese Vertheidigungsschrift verdientes Lob gezollt. Kleinere Schriften ähnlichen Inhalts sind: „A defence of revealed religion in two sermons", „A charge, delivered to the clergy of the diocese of Landaff" (4. Auflage, London 1816). Daneben ist Watson in der englischen theologischen Welt noch bekannt als Herausgeber einer trefflich ausgewählten Sammlung theologischer Abhandlungen, unter die er auch viele Schriften von Dissenters aufnahm: „Theological Tracts", 2. Auflage, London 1791, in 6 Bänden, wovon der erste John Taylor's Abhandlung über die Göttlichkeit der Schrift und Verwandtes, der zweite Lardner's Geschichte der Apostel und neutestamentlichen Schriftsteller, der dritte Abhandlungen von Brett, Johnson, Taylor u. A. über die Uebersetzungen der heiligen Schrift und

Verwandtes, der vierte Abhandlungen von Locke, Clarke, John Smith, Benson u. A. über Vernunftreligion, Prophetie, Inspiration, der fünfte apologetische Schriften von David Hartley, Joseph Addison, Macknight u. A., der sechste in's Gebiet der Ethik einschlagende Schriften von Secker, Ostervald und Fowler enthält. Wir möchten diese Sammlung deutschen Theologen empfehlen als eine englische Bibliothek im Kleinen.

Die zahlreichen Predigten von Watson und andere kleinere theologische Schriften sind weniger von Bedeutung. Seine vielen sonstigen Schriften sind theils chemischen (z. B. chemical essays, 5 Bände, London 1781—1787), theils landwirthschaftlichen, theils namentlich auch politischen Inhalts. Besonderes Aufsehen machte unter letzteren: „An address to the people of Great Britain", 1798, hervorgerufen durch den Aufstand in Irland. Er beschwört darin sein Volk, den Forderungen der Zeit nachzugeben. Das Buch erlebte schnell 14 Auflagen. Hieher gehören auch seine Reden zu Gunsten der Katholikenemancipation, die er aber nicht mehr erlebte. Ueber die von ihm selbst geschriebenen „Anecdotes of the life of Richard Watson", s. die scharfe Kritik im Quarterly Review, Bd. XVIII. S. 229 ff. Daß Watson von seinen literarischen Verdiensten wohl eine etwas zu hohe Meinung hatte, wird man jenem Artikel zugestehen müssen. Das Verzeichniß sämmtlicher Schriften Watson's siehe in der Encyclopaedia Britannica. **Th. Christlieb.**

Watt (Joachim von), auch Vadianus, der Reformator St. Gallens, ist geboren den 30. Dez. 1484 in St. Gallen. Seine Familie gehörte zu den altadeligen Geschlechtern der Stadt; die Eltern waren wohlhabend, der Vater ein Kaufmann, der bedeutende Geschäfte mit dem Auslande machte, zugleich ein Freund und Gönner der Wissenschaft, die Mutter durch Verstand und Frömmigkeit ausgezeichnet. Ihr verdankte auch Joachim die erste Erziehung. Da die Vaterstadt mit ihrem einzigen Schulmeister neben der einst berühmten, jetzt aber in Verfall gerathenen Klosterschule, nicht die nöthigen Unterrichtsmittel bot, um dem früh aufstrebenden Geist des Jünglings zu genügen, so wandte sich derselbe nach Wien, das in Beziehung auf Wissenschaft einen neuen Aufschwung genommen hatte. Unter Anderen lehrte dort neben einem Johann Cuspinian der berühmte Humanist und Dichter Conrad Celtes. In Wien traf der junge Watt mit zwei schweizerischen Landsleuten zusammen, mit denen er sich bald zu bleibender Freundschaft verband; der Eine war Ulrich Zwingli aus dem Toggenburg, der Andere Heinrich Loriti (Glareanus). Anfänglich überließ sich der kräftige Jüngling dem wilden, raufsüchtigen Wesen, das schon damals auf den Hochschulen im Schwange ging; allein zu rechter Zeit kehrte er um, nachdem ihm ein in Wien sich aufhaltender Kaufmann, ein Freund seines elterlichen Hauses, ernste Vorstellungen über sein Betragen gemacht hatte. Nun lag er Tag und Nacht dem Studium der Klassiker ob. Ein Virgil, der noch jetzt in St. Gallen auf der Stadtbibliothek als Reliquie bewahrt wird, diente ihm zum Kopfkissen.

Bald versuchte auch er sich in lateinischen Versen, und nach der Sitte der Zeit wandelte er seinen deutschen Namen in den Lateinischen Vadius, später Vadianus. Nachdem er in Polen, Ungarn, Kärnthen sich umgesehen und in Villach bereits als Lehrer sich versucht hatte, kehrte er über Venedig nach Wien zurück, um da noch weiter zu lernen und auch zu lehren. Er schloß sich der gelehrten Verbindung an, die sich „Donaugesellschaft" nannte und zog nun auch die Rechtsgelehrsamkeit und Theologie, später auch die Medizin, in den Kreis seiner Studien. In letzterer erlangte er den Doktorgrad. Seine Lehrthätigkeit aber erwies sich auf dem humanistischen Gebiete. Nicht lange nach Cuspinian's Tode bekleidete er die Professur der griechischen Sprache und Literatur; auch ward er von Kaiser Maximilian (1514) mit dem Lorbeerkranze des Dichters geschmückt (Poeta laureatus). Mit vielen ausgezeichneten Gelehrten stand er in Verbindung und Briefwechsel; von den studirenden Jünglingen war er als Lehrer hochgeschätzt. Von seinen literarischen Arbeiten ist zu erwähnen die von ihm besorgte Ausgabe des Pomponius Mela. Im Jahre 1518 verließ er Wien, um sein Vater=

land und seine Vaterstadt wieder zu sehen. Es galt zunächst nur einem Besuch. Allein er wurde nun dauernd in St. Gallen festgehalten, indem ihm die Stelle eines Stadtarztes übertragen wurde, eine Stelle, der er Zeitlebens mit großer Treue und Aufopferung (auch in Zeiten der Pest) vorstand. Im Juli 1519 verehelichte er sich mit Martha Grebel, der Schwester jenes Conrad Grebel von Zürich, der später zur Partei der Wiedertäufer hielt.

Schon in Wien waren die Schweizerfreunde mit Luther's Schriften und mit den reformatorischen Ideen bekannt geworden, welche in kurzer Zeit die Runde durch Europa machten. In St. Gallen herrschte zwar noch ganz der mittelalterliche Katholicismus, der auch seine kecken Vertreter daselbst fand. Allein bald sollte der Stadtarzt, dem es ja auch nicht an theologischen Kenntnissen fehlte, die Krankheiten der Kirche heilen helfen; er sollte mit eintreten in die vordersten Reihen der schweizerischen Reformatoren. Unterstützt wurde er in seinem Streben von dem nach St. Gallen berufenen Prediger in St. Laurenz, Benedikt Burgauer aus dem Rheinthal und dessen Helfer Wolfgang Wetter. Auch geschah es auf seine Veranlassung, daß der hoffnungsvolle Johann Keßler von St. Gallen, der nachher ein Hauptwerkzeug der Reformation wurde (s. d. Art.), nach Wittenberg reiste, um dort Luther und Melanchthon zu hören. Vadian, der neben seinen medizinischen, philologischen, historischen und geographischen Studien auch die theologischen eifrig fortsetzte und besonders die Schriftforschung eifrig betrieb, *) betheiligte sich auch bei dem weiteren schweizerischen Reformationswerke. Mit Zwingli stand er in lebhaftem Briefwechsel. Auf den Religionsgesprächen zu Zürich (1523) und zu Bern (1526) erblicken wir ihn unter den Präsidenten der Versammlung. Eine Folge der Zürcher Disputation war die Durchführung der Reformation in St. Gallen selbst, im April 1524. Vadian, als Hauptbeförderer derselben, zog sich von den Gegnern mancherlei Verunglimpfungen zu und konnte sich nur mit Mühe vor den ihm zugedachten Mißhandlungen retten. Auch die Wiedertäuferei, die nun besonders in St. Gallen und Appenzell ihr Haupt erhob, machte ihm viel zu schaffen. Er wurde dadurch auch mit seinem Schwager Grebel entzweit, dessen trauriges Ende (er wurde im Zürchersee ertränkt) ihn tief bekümmern mußte. Desto ermunternder war für ihn das andauernde Vertrauen seiner Mitbürger, durch welches er sich im Jahre 1526 an die oberste Stelle im Magistrate, an die eines Bürgermeisters, gestellt sah. Auch nach dem unglücklichen Ausgange der Schlacht bei Kappel (1531) wurde er wieder gewählt. Er war im guten Sinne des Wortes ein Freund des Volkes und nahm auch an dessen öffentlichen Vergnügungen Theil. Ueberall suchte er belehrend auf dasselbe einzuwirken. In der großartigen, freien Natur, von der er sich umgeben sah, wie in den Archiven der Stadt, schöpfte er dazu den reichen Stoff, den er bei seiner vielseitigen Gelehrsamkeit glücklich zu bewältigen verstand. Aber auch die theologischen Lehrstreitigkeiten, wie die über das Abendmahl und über Schwenkfeld's absonderliche Meinungen nahmen seine schriftstellerische Thätigkeit in Anspruch. In ersterer Beziehung schrieb er seine „Aphorismen," **) in letzterer Verschiedenes. ***) Er starb, nachdem er sich 66 Jahre lang

---

*) Er hielt den jungen Geistlichen Vorträge über die Apostelgeschichte.

**) J. Vadiani, Cons. Sangallensis Aphorismorum libri sex de consideratione Eucharistiae, de sententiis videlicet super hac re controversis, de sacramentis antiquis et novis deque verbo symbolis et rebus, item de vero veri corporis Domini esu, de Transsubstantiationis dogmate et veritate corporis Christi humani, praeterea qualis fuerit ritus coenae veteribus, rursus per quos, quomodo et quibus temporibus is ceremoniarum accessione auctus atque immutatus sit. Tiguri ap. Christ. Froschoverum. 1535. Fol. — 1585. 8°.

***) Orthodoxa et erudita D. Joachimi Vadiani Epistola, qua hanc explicat quaestionem: an corpus Christi propter conjunctionem cum verbo inseparabilem alienas a corpore conditiones sibi sumat? Nostro saeculo perquam utilis et necessaria. Accesserunt huic D. Vigilii Martyris et Episcopi Tridentini libri V. pii et elegantes, quos ille ante mille annos contra Eutychen et alios haereticos, parum pie de naturarum Christi proprietate et personae unitate sentientes, conscripsit. Tig. ap. Chr. Froschoverum. 1539. — Pro veritate carnis triumphantis

einer guten Gesundheit erfreut, am Montag nach Quasimodog. (6. April) 1551. Sein Tod wurde nicht nur von seinen Mitbürgern, sondern auch von Denen beweint, die, gleich ihm, das große Werk der Reformation gefördert hatten. So namentlich von Calvin. —

Vadian's Leben ist zuerst von seinem Freunde **Keßler** beschrieben worden. (Das Manuskript findet sich in der Stadtbibliothek zu St. Gallen). Von weiteren Biographieen sind zu nennen: Christian **Huber**, Ehrengedechtnuß deß Hochgeachten, Woledeln, Vesten, Hochgelehrten, Fürnemm u. s. w. Herrn Joachim von Watt. St. Gallen 1683. **Fels**, J. M., Denkmal schweizerischer Reformatoren. St. Gallen 1819, S. 93 ff. und besonders **Pressel**, Joachim Vadian, nach handschriftlichen und gleichzeitigen Quellen. Elberfeld 1861. (IX. Theil des Werkes: „Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformirten Kirche.")
Hagenbach.

Watts, **Isaak**, der bekannteste unter den geistlichen Liederdichtern Englands, Doktor der Theologie, wurde in Southampton den 17. Juli 1674 geboren. Während sein Vater, ein tüchtiger Lehrer und Vorsteher einer Privatschule in jener Stadt, als eifriger Nonconformist in Folge der Conventikel-Akte Karl's II. wiederholt im Gefängniß saß, sah man die Mutter oft auf einem Steine nahe bei der Kerkerthüre sitzen, den kleinen Isaak säugend, der denn auch zeitlebens ein Nonconformist blieb. Ein frühreifer Knabe, der schon im 4. Lebensjahre das Latein begann, gab er vom 7. Jahre an Proben seines poetischen Talents. Vom Jahre 1690 an setzte er seine Studien auf einer kleinen Dissenters-Akademie in Newington (Norden London's) fort. Im J. 1694 kehrte er in seine Vaterstadt zurück, um sich dort noch in der Stille zwei Jahre lang auf seinen künftigen Beruf vorzubereiten. Als er sich über die geschmacklosen Lieder, die damals bei der Gemeinde in Southampton in Gebrauch waren, bei seinem Vater beklagte, forderte ihn dieser auf, bessere zu dichten. Der Sohn ließ sich das gesagt seyn und dichtete von nun an ein geistliches Lied nach dem anderen. Nach einem weiteren zweijährigen Aufenthalt als Hauslehrer in einer adeligen Familie in Stoke-Newington wurde er 1698 zugleich Hülfsgeistlicher der Congregationalistengemeinde in Mark Lane (London), 1702 der eigentliche Pastor derselben bis 1712, im welchem Jahre er sich in Folge einer schweren Krankheit, von der er sich nie vollkommen erholte, genöthigt sah, sich in die Stille zurückzuziehen, ohne jedoch sein Amt ganz niederzulegen, das er nominell bis zu seinem Tode bekleidete. Eingeladen von Sir Thomas Abney, unter seinem gastlichen Dache im Abney-Park (Norden Londons) Erholung zu suchen, wollte er sich für eine Woche dahin begeben; aus der Woche wurden aber 36 Jahre, indem die edle, gottesfürchtige, liebenswürdige Familie ihn von da an auf diesem ihrem anmuthigen Landsitze in freiwilliger Gefangenschaft behielt, die Watts als unverheiratheter, allein stehender Mann um so dankbarer annahm. Er war ein reiner, edler, untadelhafter Karakter wie Wenige, und endete sein stilles, an äußeren Ereignissen armes Leben am 25. November 1748.

Seine erste Schrift waren die im J. 1706 veröffentlichten Horae Lyricae (4. Aufl. London 1722), meist religiöse, zum Theil einem lateinischen Dichter, Matthias Casimir, nachgeahmte (vgl. „The poet of the Sanctuary" von J. Conder, S. 47), vielfach an jugendlicher Ueberschwänglichkeit leidende Ergüsse, die dabei doch des Guten genug enthielten, um Vertrauen in die poetische Kraft des Verfassers zu erwecken. Im J. 1707 folgten die „Hymns and Spiritual Songs", durch die Watt's Name der größte und populärste unter den englischen geistlichen Liederdichtern geworden ist. Hierin hatte Watts

---

Christi, quod ea ipsa, quia facta est et manet in gloria creatura, h. e. nostra caro esse non desierit *ἀνακεφαλαίωσις* s. recapitulatio, ad Dom. Jo. An. Zuiccium urbis Constantiensis Ecclesiasten. Autore Joachimo Vadiano. Accessit huic eodem autore **Antilogia** ad clarissimi viri Dom. Gasperis Schwenfeldii Argumenta. Tig. ap. Froschauer. 1540. — Dreizehn wahrhafte Irrthum Caspar Schwenckfelds angezogen aus seinen Büchern die er hat lassen ausgehen von dem Erkenntniß und Glori Christ. von J. V. W.

keinen Vorgänger, sondern mußte selbst erst Bahn brechen, weshalb man ihn nicht mit Unrecht „den Erfinder der Hymnen in der englischen Sprache genannt hat (J. Montgomery, „the christian Psalmist", S. XX). Ihm gelang es zuerst, das Vorurtheil, daß außer den Psalmen keine Lieder in den öffentlichen Gottesdienst einzuführen seyen, zu überwinden. Zwar wie es bei den ersten Mustern einer neuen Gattung von Poesie oft der Fall ist, daß ihnen noch viele Fehler und Unvollkommenheiten ankleben, sind auch in diesen Liedern und in den Psalmen Watts' (s. unten) zahlreiche und oft harte Mängel und Verstöße sowohl in der Form als im Inhalt, prosaische Gedanken und Ausdrücke, Reime, die schlechter sind als keine, und nachlässige Reimlosigkeit, wo gute Reime absolut nöthig wären, Fehler, die leider von den meisten Nachfolgern Watts so treulich adoptirt wurden, daß heute noch die englischen Liedersammlungen, was Reinheit des Reims betrifft, sich im Allgemeinen weit nicht mit unsern deutschen Kirchenliedern messen können, so viel diese auch noch zu wünschen übrig lassen, wobei wir jedoch nicht vergessen dürfen, daß diese Fehler zur Zeit Watts' viel weniger anstößig waren, als jetzt; dessen ungeachtet kann man bei der schlichten und doch erhabenen Einfalt und der warmen, gläubigen Innigkeit dieser Lieder wohl begreifen, daß sie eine so beispiellose Popularität erlangten, und daß jetzt in allen Ländern englischer Zunge in die Liedersammlungen sämmtlicher evangelischer Denominationen eine lange Reihe Watts'scher Lieder aufgenommen und in gottesdienstlichen Gebrauch gekommen ist. Hiezu mag neben dem Vorzug, daß Watts in diesen Liedern so rein evangelisch ist, daß man aus ihnen durchaus nicht entdecken könnte, zu welcher besonderen Denomination ihr Verfasser gehörte, namentlich auch das beigetragen haben, daß man in ihnen für alle Umstände und Lagen des Lebens ein passendes Wort, daß jede Stimmung in ihnen einen entsprechenden Ausdruck findet. Nach einzelnen Seiten hin sind sie wohl je und je von späteren Dichtern übertroffen, in Tiefe der Empfindung, in Wärme, Kraft und Einfachheit des Ausdrucks sind sie von Keinem erreicht worden (vgl. auch das Urtheil in der North British Review, Bd. XXVII. S. 31 ff.)

Einen nach Watts' eigener Ansicht noch wichtigeren Beitrag zur Hebung des öffentlichen Gottesdienstes leistete er durch die Uebersetzung der Psalmen in die christliche Liedersprache, die 1719 erschien unter dem Titel: „The Psalms of David imitated in the language of the New Testament" Es wurde zwar schon vor Watts eine metrische Uebersetzung der Psalmen beim Gottesdienst gebraucht, doch konnte Watts mit Recht klagen, daß „die Psalmodie der am unglücklichsten ausgeführte Theil des Gottesdienstes" sey (s. Vorrede zu den Hymns and Spir. Songs; über die Einführung der Psalmodie in England und den Kirchengesang vor Watts überhaupt vgl. Conder a. a. O. S. 6 ff. S. 56—88; Montgomery a. a. O. S. VI ff.). Watts hat durch diese Uebersetzung, obschon sich mancher Widerspruch gegen sie erhob, die englische Psalmodie reformirt, indem er, statt den hebräischen Grundtext (mit dem er sich übrigens eingehend beschäftigte) in möglichst getreuer Weise wiederzugeben, ihn durchweg in ganz freier Weise evangelisirte und so dem Volke in der Uebersetzung zugleich die christliche Auslegung des Psalters in den Mund legte. Wo das Original prophetisch auf den neuen Bund hinweist, deutet er in der Uebersetzung gleich auf die historische Erfüllung hin und substituirt sehr häufig geradezu den Namen Jesu Christi in den Stellen, die ihm messianisch gedeutet werden zu müssen schienen; wo der Psalmist nur von Furcht Gottes redet, setzt Watts Glaube und Liebe hinzu; wo jener von Sündenvergebung durch die Gnade Gottes spricht, fügt dieser das Verdienst Christi bei; wo Opfer von Farren und Rindern erwähnt werden, substituirt er das Opfer Christi; wo zeitliche und irdische Segnungen in Aussicht gestellt werden, verwandelt er sie in geistliche und himmlische, in der festen Ueberzeugung, „daß unserem Erlöser mehr Ehre erzeugt wird, wenn sein Name, seine Gnaden und Thaten in seiner eigenen Sprache gemäß dem helleren Licht, das er jetzt gebracht hat, ausgesprochen werden, als wenn man zu den jüdischen Formen des Gottesdienstes und zur typischen und figürlichen Sprache zurückgeht" (s. die Vor-

rede zu den Psalmen; vergl. auch Watts' Abhandlung „über die Verbesserung der Psalmodie" im 9. Bande der Gesammtausgabe seiner Werke, S. 1—38). Daß bei diesem Verfahren nicht immer bloß aus-, sondern oft auch eingelegt wird, war nicht wohl zu vermeiden, und die in England landläufige, heute noch auf den meisten Kanzeln mit kritikloser Sicherheit geübte Auslegung der Psalmen, die, so viel immer möglich, messianisch deutet, kommt sicherlich zu einem großen Theil auf Rechnung der Watts'schen Psalmen, die von ihrem ersten Erscheinen an eine außerordentlich rasche Verbreitung und, eben so wie die Lieder, allerwärts Aufnahme in den gottesdienstlichen Gebrauch fanden; aber eben so gewiß ist auch, daß in Bezug auf Erhöhung der gottesdienstlichen Feier, Belebung des religiösen Sinnes, ja auch Fortpflanzung eines lebendigen Glaubens in glaubensarmen Zeiten das Verdienst der Lieder und der Psalmen Watts' ein ganz unschätzbares ist.

An die Hymnen und Psalmen schloß sich 1720 das treffliche Liederbuch für Kinder an: „Divine and Moral Songs for the Use of Children", das um seiner edlen, ächt kindlichen Einfalt willen in unzähligen christlichen Familien Eingang gefunden hat und ein Lieblingsbuch der englischen Jugend geworden und geblieben ist. Heute noch sollen durchschnittlich 80- bis 100000 Exemplare jährlich davon verkauft werden (s. Milner, Life of Watts S. 372).

Obschon das Andenken Watts' heute hauptsächlich durch diese Erzeugnisse seiner Muse fortlebt, so verdienen doch auch einige andere seiner zahlreichen Werke noch Erwähnung. Er war ein vielseitiges Talent, kein einseitiges Genie, und beschäftigte sich neben poetischen und biblisch-theologischen Studien noch mit Logik, Astronomie, Geographie, englischer Grammatik, Pädagogik und Ethik. Unter den hierauf bezüglichen Schriften ist besonders zu nennen seine Logik, die nicht nur in den Akademieen der Dissenters, sondern auch auf den Universitäten der englischen Kirche in Schulgebrauch kam, jetzt aber veraltet ist, seine Abhandlung „The improvement of the mind", seine philosophischen Essays, die übrigens zeigen, daß metaphysische Spekulation sein Feld nicht war, „First principles of geography and astronomy"; sehr karakteristisch sind die „Reliquiae juveniles, or miscellaneous thoughts in prose and verse". Im J. 1728 erschienen die beiden Katechismen, welche den vorher im Gebrauch gewesenen Assembly's Catechism, so wie die Katechismen eines Owen, Bowles, Gouge, Matthew Henry, Noble, Cotton u. A. schnell verdrängten und heute noch vielfach im Gebrauch sind. Als Prediger war Watts sehr ernst und eindringlich und galt für einen der besten Kanzelredner seiner Zeit. Da ihn seine Krankheit oft am Predigen hinderte, so gab er im Jahre 1721 für seine Gemeinde einen Band Predigten heraus; 1723 und 1727 folgten zwei weitere Bände. Der Vorwurf, den man von einer Seite her gegen Watts erhob, daß er gegen das Ende seines Lebens sich antitrinitarischen Ansichten zugeneigt habe, seint unbegründet zu seyn (vgl. Conder a. a. O. S. 122 ff.); er war nur nicht immer ängstlich orthodox in seinen Ausdrücken. Seine Predigten jedenfalls liefern keinen Grund zu solcher Vermuthung.

Wie sehr das Wirken und die Schriften dieses Mannes ein Gemeingut der ganzen Nation wurden und entfernt nicht auf die Congregationalisten beschränkt blieben, beweist auch der Umstand, daß während auf dem Abney-Park-Kirchhof das steinerne Denkmal Watts' auf die Gräber der Dissenters niederschaut, zugleich seine Statue unter dem geweihten Dach der Westminster-Abtei ihre Stelle gefunden hat.

„Wenige Männer", sagt S. Johnson („Life of the English poets"), „haben ein solch' fleckenloses Andenken und solche Schöpfungen des frommen Fleißes hinterlassen." Es hat aber auch Gott auf weniger Männer Hinterlassenschaft solchen Segen gelegt, wie auf die Watts'. „Seine Divine Songs", kann Montgomery (a. a. O. S. XIX) mit Recht sagen, „sind zu einem reicheren und universelleren Segen geworden, als die Verse irgend eines nicht inspirirten Schreibers, der je gelebt hat." Das „obschon todt, doch immer noch redend" gilt von ihm in besonderem Maaße. Jeden Sonntag senden

in jeder Erdgegend, wo englisch gesprochen wird, Tausende und Zehntausende von Stimmen die Opfer ihres Dankes und Gebets in den Weisen, die Watts sie gelehrt, zu Gott empor; unzählige bejahrter Herzen schlagen wärmer und werden weicher, wenn eine Erinnerung an „The Cradle Hymn" oder „Abroad in the Meadows" und andere jener lieblichen Kinderlieder, die Watts gesungen, in ihnen aufsteigt, während heute noch Millionen Kinderherzen in England und Amerika aus eben denselben die ersten Eindrücke religiöser Wahrheit empfangen. Sey es in Tempeln, worin Fürsten knieen und Prälaten fungiren, sey es in schmucklosen Kapellen, worin arme Arbeiter sich sammeln, sey es unter freiem Himmel, wo Straßenprediger ein Häuflein um sich stehen haben: wo immer in englischer Zunge das Lob Gottes gesungen wird, Isaak Watts ist in den meisten Fällen der Assaph, der den Chor führt.

Eine Gesammtausgabe der Werke von Watts erschien in 6 Quartbänden, London 1810, eine andere in 9 Oktavbänden, 1812. Unter den zahlreichen Biographieen erwähnen wir außer der oben genannten von Johnson und der von Milner („Life and Times of Dr. Watts") noch Southey, „Life of Watts", S. Palmer, The Life of Dr. Watts" (vergl. dieß besonders in Bezug auf die Anklage des Antitrinitarianismus), Dr. Gibbons, „Life of Watts". Unter der Menge von Abhandlungen und Kritiken über Watts' Lieder und Schriften empfehlen wir besonders das Urtheil Montgomery's a. a. O. und Johnson's a. a. O., und die oben genannte Abhandlung in der N. Brit. Rev.; eben so auch den Abschnitt über Watts in „The History and Autiquities of dissenting Churches in London etc." von Walter Wilson. I. Bd. S. 292—318.

Theodor Christlieb.

Wazo, Bischof von Lüttich. Das Leben dieses Mannes ist sehr belehrend für die Geschichte des Ausganges des 10. und der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, also der Zeit, in welcher sich der große Umschwung zu Gunsten der sogenannten Freiheit der Kirche vorbereitete. Im Besondern gewährt es einen Einblick in die Bildungsverhältnisse und in die kirchlichen und staatlichen Geschicke Niederlothringens, und erlaubt dem Verfasser dieses Aufsatzes, gewissermaßen einen Anhang zu Dem zu liefern, was er über Ratherius, Bischof von Verona und Lüttich, geschrieben hat. Etwa im Todesjahre des Letztgenannten, 974, oder doch im 8. Jahrzehnt des 10. Jahrhunderts, scheint Wazo (ursprünglich Walther oder Warner) geboren zu seyn, und zwar im Bisthume Lüttich und von ganz armen Leuten. Als junger Mensch wurde er dem Bischof Notger, der aus St. Gallen nach Lüttich gekommen war, bekannt. Dieser war eifrig bemüht, Gelehrsamkeit und Bildung in seinem Sprengel heimisch zu machen und sich besonders einen gelehrten Klerus zu schaffen. Dazu nahm er die Knaben und Jünglinge, woher er sie bekommen konnte. Auch auf Reisen hatte er immer eine ganze Schule bei sich. Wazo kam als Fuhrmann mit dieser Reiseschule in Berührung, wurde als zum Lernen begabt gefunden und selbst in die Schule und somit in das Seminar des Klerus von Lüttich aufgenommen. Er rückte zum Kapellan vor und gehörte nun wohl schon zum Kanonikate der Lütticher Kathedrale. Bischof Notger machte ihn noch zum magister scholarum, also zum Domscholastikus. Das ist spätestens in den ersten Jahren des 11. Jahrhunderts geschehen. Jetzt war es schon nicht mehr schwer, Schüler zu finden. Wenn auch der Adel den geistigen Anstrengungen nicht gewogen war und ohne dieselben die geistlichen Aemter und Pfründen zu erlangen meinte, so zogen doch viele arme, junge Leute weit umher und suchten durch die Domschulen hindurch zu einflußreichen Stellungen in der Kirche zu gelangen. Sie rechneten meistens darauf, daß sie aus geistlichen Stiftungen ganz und gar erhalten würden und mögen oft solcher Unterstützung gar nicht werth gewesen seyn. Wazo hat die Ankommenden ausgeforscht, Viele von ihnen abgewiesen, die Aufgenommenen aber in strenger Zucht gehalten und tüchtig geschult. Daneben konnten sie sicher seyn, von ihm selber, der durchaus keine Bezahlung annahm, nach Kräften mit den nöthigsten Bedürfnissen versorgt zu werden. Im Jahre 1017 erhob ihn Bischof Baldrich II. zum Dekan des Domstifts, d. h. zum zweiten

Vorsteher desselben. Als solcher hatte er Antheil an der Verwaltung der Güter des Stiftes, aber dabei zeigte er gegen Untergebene große Strenge und gegen Vorgesetzte großen Eifer für seine Rechte und machte sich viele Feinde. Der Probst und der Bischof (nach Baldrich II. war der heilige Wolpodo und nach diesem Durandus, ein von Notger heraufgezogener Sohn eines Unfreien, auf den Stuhl gekommen) wurden ihm entfremdet. Besonders der Erstere, ein herrschsüchtiger, habsüchtiger und ganz in der willkürlichen Leitung weltlicher Geschäfte aufgehender Mann, der sich immer von Wazo beobachtet, getadelt und angegriffen sah, wurde sein Feind, lähmte seine Schulzucht und hetzte die Bauern gegen ihn auf. Wazo kam sowohl in der Schule, als auch in den Weinbergen des Stiftes in Lebensgefahr. Die Leitung der Schule legte er nieder. Aber sonst blieb er der strenge und auf die Wahrung seiner und des Stiftes Rechte eifrig bedachte Dekan. Der simonistische Nachfolger Durand's, Reginhard, scheint in Wazo auch keinen Freund gefunden und ihm wiederum keine Gunst bezeigt zu haben. Aber sonst war Wazo weit und breit bei allen gelehrten und frommen Kirchenmännern hoch angesehen, und Solche empfahlen ihn dem Kaiser Konrad dringend. Dieser erbat sich ihn auch 1030 zu einem seiner Kapellane. Die kaiserliche Kapelle war aber das Seminar der Bischöfe des Reiches. Wazo ging an den Hof und fand große Anerkennung seiner Gelehrsamkeit und seiner Frömmigkeit. Auch die Selbstständigkeit seines Wesens und sein Eifer für Selbstständigkeit der Kirche in ihren eigenen Angelegenheiten stellten ihn hoch. Aber die letztere Eigenschaft hat doch wohl den Kaiser Konrad abgehalten, nach dem Tode des Erzbischofs Aribo von Mainz (vom 6. April 1031) gerade den Wazo, an welchen er gedacht haben soll, an dessen Stelle zu setzen. Wazo ging, nachdem in Lüttich der ihm verfeindete Probst gestorben und diesem ein anderer gefolgt war, nach Lüttich zurück. Die Probstei wurde alsbald wieder erledigt und nun ernannte Reginhard, in der Meinung, sich dadurch beim Kaiser gut zu stellen, den Wazo zum Probst und Archidiakonus im Jahre 1032. In diesem Amte sorgte er für die Verwendung der Einnahmen des Domstifts zu Gunsten der Domherrn, anderer Kleriker und der Armen. Er war ein Muster von Frömmigkeit, Nüchternheit, Ernst, Unerschrockenheit. Es wird gerühmt, daß er in der Kleidung totius superstitionis typum vermieden, nämlich kein cilicium getragen habe. Heimlich hat er sich aber scharf geißeln lassen, was erst lange nach seinem Tode bekannt geworden ist. Er stand in enger Freundschaft mit den Klosterreformatoren Lothringens, Olbert von Gemblours und Poppo von Stabloo, und war schon einer der angesehensten Geistlichen des Landes geworden. Auf die Leitung der Geschäfte des Bisthums hatte er bereits einen bestimmenden Einfluß. Ob er aber den Reginhard veranlaßt hat, den vom Kaiser erkauften Bischofsstab in die Hände des Pabstes zu legen und erst vom Pabste wieder anzunehmen, fragt sich. Reginhard starb im Jahre 1037. Der Klerus wollte den Wazo zum Nachfolger haben. Dieser aber brachte es dahin, daß ein junger Kleriker, Namens Nithard, gewählt wurde. Vermuthlich wollte er eine jugendliche Kraft, einen dem Kaiser und dem Adel des Landes angenehmen Mann, der dennoch unter seiner, des Probstes, Leitung stehen sollte, auf den Stuhl setzen. Wazo mußte als Abgesandter der Kirche von Lüttich selbst zum Kaiser reisen und diesen um die Ernennung Nithard's bitten. Er traf ihn am 23. Januar 1038 in Nonantula in Oberitalien und erlangte, daß der Kaiser auf die Wünsche der Lüttticher einging, obgleich derselbe lieber den Wazo selbst zum Bischof gemacht hätte. Dazu kam schon im Jahre 1041 die Gelegenheit wieder. Nithard starb und alle Betheiligten waren, wahrscheinlich bestimmt durch Poppo von Stabloo, so einig in der Wahl Wazo's, daß dieser nicht widerstehen durfte. Wiederum wurde er als Probst an den Hof des Königs mit Bischofsstab und Wahlschreiben der Kirche von Lüttich abgesandt. Heinrich III. war auf dem Throne. Er erreichte ihn in Regensburg, wohin derselbe von Böhmen aus gegangen war. Die Nachricht von der Wahl, welche die Lütticher vollzogen hatten, wurde ungünstig aufgenommen. Sie hätten nicht wählen, sondern sich vom Könige einen Bischof erbitten sollen. Man hielt auch einen, der in

der Kapelle des Königs aufgewachsen und am Hofe in die Reichsangelegenheiten eingeweiht worden wäre, für einen Bisthumskandidaten, nicht aber einen regierungsunverständigen Klostermann. Dieser Stimme gegenüber setzten es nur Erzbischof Herrmann von Köln und Bischof Bruno von Würzburg mit ihrer Empfehlung durch, daß König Heinrich die Wahl Wazo's bestätigte. Wazo that selbst nichts dazu, er widerstrebte auch jetzt noch und hat bei seiner Installation geweint wie ein siebenjähriger Knabe, wenn er geschlagen wird. Die Bischofsweihe holte er sich, als im Jahre 1042 Erzbischof Herrmann endlich aus dem königlichen Kriegslager zurückgekehrt war. So war Wazo als alter Mann endlich auf den Bischofsstuhl seiner Heimat (als der 52ste in der Reihe) gekommen, ohne daß ihm Geburt, Reichthum, Hofgunst dazu geholfen und ohne daß er selbst danach gestrebt hätte. Die Schule hatte ihm den Weg eröffnet und als Domscholastikus war er dem hohen Kirchenamte nahe getreten. Er zeigte sich nun zum selbstständigen Vertreter der Sache der Kirche und zum kräftigen und klugen Leiter der mit der bischöflichen Stellung damals verbundenen staatlichen Geschäfte, wie kein Anderer, geeignet. Der erstere Punkt ist der wichtigere. Wir finden in Bezug darauf folgende Data: Als Erzbischof Wigger von Ravenna wegen eines Fehlers in den Kirchengebräuchen vor den Bischöfen, in Gegenwart des Kaisers Heinrich in Aachen (Mai 1046), zur Verantwortung gezogen wurde, wollte Wazo sein Urtheil nicht sprechen, weil Wigger nach Italien gehörte, und als ihn der Kaiser bei dem schuldigen Gehorsam bedrohte, erklärte er: Summo pontifici obedientiam, vobis autem debemus fidelitatem; vobis de saecularibus, illi rationem reddere debemus de his, quae ad divinum officium attinere videntur. Im darauf folgenden Jahre bat Wazo nach einer demüthigenden Scene, von der wir weiter unten reden werden, den Kaiser, ihn als einen Priester und als einen mit heiligem Chrisma Gesalbten sich wenigstens setzen zu lassen. Der Kaiser, von dem der Chronist sagt: Utpote qui homo esset, qui sibi super episcopos potestatem nimis carnaliter, ne dicam ambitiose, quaereret usurpare, machte darauf dem Wazo die Bemerkung, daß er auch mit heiligem Oele gesalbt sey. Dagegen Wazo: Alia est et longe a sacerdotali differens vestra haec, quam asseritis, unctio, quia per eam vos ad mortificandum, nos auctore Deo ad vivificandum ornati sumus. Am Ende desselben Jahres mußte der Stuhl Petri von Neuem besetzt werden, den Heinrich in Folge des Gerichtes auf der Synode zu Sutri in seine Gewalt bekommen hatte. Der Kaiser forderte den Rath der Bischöfe und auch des Wazo, von dem er nicht wünschen konnte, daß er in diesen Angelegenheiten mit ihm im Widerspruche stände. Wazo studirte mit seinen Freunden noch einmal alle einschlagenden Kirchengesetze durch und fand nur den Satz bestätigt, summum pontificem, cujuscunque vitae fuerit, summo honore haberi, cum a nemine umquam judicari oportere. Darnach setzte er ein Schreiben an den Kaiser auf, worin er behauptete, der wieder erledigte Stuhl gehöre dem Pabste Gregor VI., der noch am Leben sey, der Pabst könne nur von Gott gerichtet werden. Ehe der Brief nach Weihnachten 1047 in Pölde zum Kaiser kam, war schon Poppo von Brixen (Damasus II.) zur höchsten Kirchenwürde befördert worden und der Geschäftsträger Wazo's wollte den Ausspruch desselben zurückhalten. Der Kaiser mußte ihm erst persönliche Sicherheit verbürgen, ehe er Wazo's Spruch vorlas, der den Kaiser in großen Zorn versetzte. Mit dem Reichshaupte brachten den Bischof auch Reichsangelegenheiten in Conflikt. Lothringen hatte durch Empörungen viel zu leiden. Am Schlimmsten ging es her, als Gottfried der Bärtige, Herzog von Oberlothringen, sich zum zweiten Male gegen den Kaiser erhob. Damals wurden dem Bisthume Lüttich Güter und Vorräthe entrissen und die Dienstleute der Kirche entfremdet. Lüttich selbst kam in Gefahr und man rieth dem Wazo, sich auf ein Schloß zurückzuziehen. Aber er blieb, um Lüttich zu halten und in Hoffnung auf den Schutz der Heiligen. Er raffte die militärischen Kräfte des Bisthums zusammen, befestigte die Stadt und leitete die Vertheidigung. Die Feinde sind aber, so heißt es, immer schon bei dem Anblicke der vielen hohen Kirchen weiter gezogen. Leider führte die Besiegung

Gottfried's noch nicht zur Herstellung der Ruhe im Lande. Auf Felsen und von Sümpfen umgeben, gab es noch eine Menge Räuberherbergen, von denen aus das Land ohne Aufhören geplagt wurde. Wazo zog an der Spitze einer kleinen Schaar von Bewaffneten aus, bahnte sich mit Kunst und Ausdauer Wege durch die Sümpfe, wußte die Felsen zu ersteigen, baute Wälle, construirte Wurfmaschinen und drang endlich als Anführer, aber unbewaffnet und nur mit vorgehaltenem Kreuze, in die Burgen ein, die er von Grund aus zerstörte. — Herrmann von Mons schloß mit Balduin von Flandern ein hochverrätherisches Bündniß. Herrmann's Frau wollte ihren Mann nicht zu offenbarer Empörung fortschreiten lassen und forderte den Bischof Wazo auf, sich seiner zu bemächtigen, wozu sie ihm die Gelegenheit verschaffen wollte. Wazo weigerte sich aber, darauf einzugehen, weil der Verrath der Frau am Manne wider die Natur und gar zu abscheulich sey.

Hinsichtlich jener Kämpfe meinte man am kaiserlichen Hofe, daß Wazo sie aus eigener Streitsucht und aus Anmaßung geführt habe, und hinsichtlich dieser Abweisung der Ergreifung eines Rebellen, glaubte man zu Mißtrauen gegen die Treue des Bischofs selbst berechtigt zu seyn. — Bald war es bekannt, daß der Kaiser ihm zürnte. Da kam ihm von Ungenannten das briefliche Anerbieten zu, ihm 3000 Soldaten zu stellen, die er in seine Städte und Schlösser aufnehmen sollte, um mit ihnen die kaiserliche Ungnade zu rächen. Wazo wies es ab und wollte, wenn ihm auch auf des Kaisers Befehl das rechte Auge genommen würde, noch mit dem linken die Ehre und Treue des Kaisers nach Möglichkeit wahren und fördern. Hatte er doch auch im Jahre 1046 sich große Verdienste um Kaiser und Reich erworben. In Abwesenheit Heinrich's von Deutschland wollte Heinrich von Frankreich in Lothringen einfallen und sich auf Grund irgend welches Erbrechtes in Besitz von Aachen und von ganz Lothringen setzen. Da schrieb Bischof Wazo an den König von Frankreich und ermahnte ihn im Interesse des Friedens und des Ansehens beider Reiche zur Einstellung des feindlichen Angriffs. Dieser Brief hatte keinen Erfolg und die Gefahr wuchs. Aber Wazo schrieb alsbald einen zweiten Brief, worin er auf die Unehrenhaftigkeit des räuberischen Einfalls, auf den zu erwartenden Widerstand der Kriegsvölker der Kirchen und den tausendfältigen Mord, dessen Schuld sich der König aufzuladen im Begriffe sey, aufmerksam machte. Der König hat den Zug unterlassen und es ist immer möglich, daß Wazo's Mahnungen dazu beigetragen haben. Aber das Mißtrauen des Kaisers ist jedenfalls nicht geringer geworden und Wazo gab Veranlassung zu seiner Vergrößerung. Theodorich, Graf von Holland, hatte die Friesen zum Abfalle vom Kaiser gebracht und es wurde im Jahre 1047 ein Feldzug zu ihrer Unterwerfung unternommen. An den Bischof von Lüttich kam der Befehl, seine Dienstleute alsbald aufbrechen zu lassen. Innerhalb dreier Tage sollten sie 200 Meilen weit bis an's Meer marschiren und auf Schiffen Friesland angreifen, welche Kriegführung ihnen unbekannt war. Das fand Wazo ganz unbedacht. Er wußte es dahin zu bringen, daß seine Dienstleute nicht zur Verwendung kamen und scheint sich der ganzen Unternehmung entzogen zu haben. Der Ausgang des Feldzugs war sehr unglücklich und der Kaiser beschloß, den Widerspruch und den Ungehorsam Wazo's zu bestrafen. Wazo mußte vor ihm erscheinen und hatte einen so heftigen und allseitigen Sturm von Vorwürfen zu bestehen, daß er vor dem Kaiser niederfiel und sich zur Zahlung eines Strafgeldes von 30 Pfund Silbers verstand. Von dieser Demüthigung des Bischofs haben wir oben schon gelegentlich handeln müssen. Es sind nun noch einige Züge zur Schilderung Wazo's, des Bischofs, nachzutragen. Er nahm sich der Schulen mit großem Eifer an, er erschien selbst oft unter den Schülern, um sie zu examiniren und um mit ihnen zu disputiren. Er forderte zum Eintritte in die Kanonikate keine Einkaufssumme, wohl aber sollten sich die Bewerber in eigenen Aufsätzen über erfolgreiche Studien ausweisen. Schulen und Kanonikate erfreuten sich seiner freigebigsten Unterstützung. Bei einer großen Theuerung, welche in den ersten Jahren seines Episkopates herrschte, sorgte er für Vorräthe und leitete reiche Grund=

besitzer zu kräftiger Hülfeleistung an. Geistliche, Mönche, Nonnen, Bettler, verschämte Arme wurden regelmäßig mit Spenden versehen. Auch Landleuten half man, daß sie nicht genöthigt würden, ihr Vieh zu verkaufen und den Acker unbestellt zu lassen. Im Kriege wurde Verdun zerstört. Wazo hat sogleich für den Dom und die Domherren das Mögliche geleistet. Vortrefflich äußerte er sich in Sachen der Ketzerei. Bischof Roger II. von Chalons (der im Jahre 1043 zu dieser Würde gekommen war) richtete ein Schreiben an Wazo und erhielt von ihm eine briefliche Antwort. Leider ist nur von dem zweiten Briefe noch die zweite Hälfte erhalten. Wir ersehen daraus Folgendes. Unter den Landleuten des Sprengels von Chalons hatten sich Ketzereien verbreitet. Sie zeigten sich in Enthaltung von Fleischgenuß und vom Schlachten der Thiere, was im fünften Gebote verboten seyn sollte. Ferner bemerkte man, daß die Ketzer sehr disputirsüchtig wurden und die Redekunst der katholischen Lehrer zu Schanden machten. Sie scheinen sich besonderer Bücher bedient zu haben. Endlich glaubte man bei ihnen durchgängig eine bleiche Gesichtsfarbe zu entdecken (vielleicht bei Manchen die Folge nervöser Aufregung und großer Enthaltsamkeit) und war dahin gekommen, diesen Umstand als ein genügendes Zeichen der Zugehörigkeit zu dieser Ketzerei zu betrachten und Bleichgesichter als Ketzer zu tödten. Ob sie Manichäer gewesen sind, durch Handauflegung den heiligen Geist (d. i. Mani) einander mitgetheilt und sich der Ehe enthalten haben, ist nicht mit Sicherheit aus den Quellen zu entnehmen, in welchen allerdings diese Dinge ihnen zugeschrieben werden. In der Nähe fand ja auch Glaber Radulfus (III, 8) Manichäer. Der Bischof von Chalons fühlte ein menschliches Rühren, sonst würde er in der praeceps Francigenarum rabies caedes anhelare solita fortgefahren seyn. Er wollte die Ketzer ihrer verschuldeten Verdammniß überlassen. Aber weil bei diesem Verfahren täglich mehr gute Christen von der Ketzerei ergriffen wurden, so glaubte er doch wohl dagegen einschreiten zu müssen und fragte nun den Bischof Wazo, an terrenae potestatis gladio in eos animadvertendum, necne. Wazo spricht sich in dem erhaltenen Fragmente seines Briefes über den Mißverstand des fünften Gebotes aus und bemerkt, eine Tödtung begingen sie auch, wenn sie Vegetabilien äßen, welchen ja auch die Entwickelung abgeschnitten würde, deren sie fähig gewesen wären. Uebrigens sollen die Ketzer nur excommunicirt, die gläubigen Katholiken aber vor ihnen gewarnt werden. In keinem Falle soll man jene tödten. Man wisse ja nicht, ob Gott noch aus ihnen die trefflichsten Christen machen wolle. Wazo erinnert an Paulus. Am Allerwenigsten sey es Sache der Bischöfe, Todesurtheile zu sprechen. Nos, qui episcopi dicimur, gladium in ordinatione, quod est saecularis potentiae, non accipimus, ideoque non ad mortificandum sed potius ad vivificandum auctore Deo inungimur. Man gedachte des Beispiels des heiligen Martinus, der sich der Priscillianisten angenommen hatte. Leider ist im Jahre 1051 in Goslar anders verfahren worden. Herzog Gottfried hat Leute ergreifen, excommuniciren und hängen lassen, an denen nur das Zeichen der Ketzerei gefunden worden war, daß sie ein Huhn, das ihnen ein Bischof zu tödten befahl, nicht tödteten. Dazu, versichert der Chronist, würde der heilige Martin nie eingewilligt haben. Ein solches Verfahren sey in göttlichen Gesetzen nirgends bestimmt. Von Wazo wird endlich die größte Frömmigkeit gerühmt. Er beschäftigte sich viel mit dem Worte Gottes. Er kasteiete sich. Er umwandelte oft mit bloßen Füßen die patrocinia sanctorum und ließ dabei Almosen austheilen. Seine liebsten Genossen waren jene schon genannten Klosterhelden. Nun wurde der heilige Poppo von Stabloo und und St. Maximin am Ende des Jahres 1047 nach Arras berufen, um dort das monasterium Vedastinum zu reformiren. Er reiste dahin mit Wazo und dessen Bruder Emmelinus. Dieser Letztere wurde als Abt eingesetzt. Auf der Rückreise verweilte Poppo noch in einigen Klöstern und starb in Martigny im Januar 1048. Man brachte seinen Leichnam nach seiner Abtei. Er wurde von Wazo in Lüttich feierlich empfangen und weiter nach Stabloo geleitet. Wazo folgte seinem Freunde bald nach. Er bereitete sich am 6. Juli 1048 zum Sterben. Er vermachte, was er hatte, seinem Nachfolger,

den Armen und den Dienern Gottes, und forderte, daß alle seine strengen Maßregeln nach seinem Tode aufrecht erhalten blieben. Er beichtete seinem Freunde Olbert, Abt von Gemblours und St. Jakob, und wurde von diesem aufgefordert, zu bekennen, si quid aliquando in imperatorem sive verbis sive etiam occultis cogitationibus deliquisset. Wazo hatte aber nur das Einzige zu bereuen, daß er damals nach dem Feldzuge gegen die Friesen durch seine Demüthigung den Verdacht einer Schuld, die gar nicht vorhanden gewesen, in der Menge hervorgerufen habe. Er starb am 8. Juli, Olbert folgte ihm schon am 14. Juli. Auf den Bischofsstuhl von Lüttich setzte der Kaiser einen Mann ganz anderer Art, Dietwin aus Baiern, königlichen Geblütes, der noch im Alter den Unwillen Gregor's VII., wegen simonistischer Amtsführung, zu erfahren gehabt hat.

Den ganzen Stoff zu der vorstehenden Biographie liefert Anselmus, Kanonikus von Lüttich († um 1056), der seine gesta episcoporum Leodiensium nur wenige Jahre nach Wazo's Tode und hauptsächlich zur Verherrlichung desselben schrieb. Er handelt von ihm c. 39 — 73. Siehe Pertz, Monumenta Germ. hist. Script. Tom. VII. p. 210 — 233. Wenig mehr weiß Fisen, sancta Legia Tom. I. p. 158 — 187. Benützt hat diese Quelle auch Stenzel, Geschichte Deutschlands unter den fränkischen Kaisern, Bd. I. und Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, Bd. II.

Albrecht Vogel.

Weberei bei den Hebräern, s. Bd. V. S. 511 f. 514 f., Bd. XV, 94.

Wegscheider, Julius August Ludwig, der namhafte Dogmatiker des Rationalismus. Er wurde 1771 in Kübbelingen, einem braunschweigischen Orte, nahe bei Schöppenstedt, geboren. Nachdem er in dem berühmten Karolinum zu Braunschweig seine Vorbildung erhalten, bezog er 1791 die Universität Helmstädt, an welcher damals Henke der hervorragendste Theologe war, welcher die Geistesrichtung der Theologie Studirenden beherrschte. Im J. 1795 wurde er in eine der angesehensten Kaufmannsfamilien Hamburgs zum Erzieher berufen, in welcher Stellung er zehn glückliche Jahre seines Lebens zubrachte, deren er sich auch später noch mit Freuden erinnerte. Seine Mußezeit widmete er hier dem Studium der Kantischen Philosophie, als dessen Frucht die von ihm 1797 herausgegebene Abhandlung: ethices stoicorum recentiorum fundamenta cum principiis ethicis a Kantio propositis comparata hervorging und, „Versuch, die Hauptsätze der philosophischen Religionslehre in Predigten darzustellen." An diese schloß sich 1804 die Abhandlung „Ueber die von der neuesten Philosophie geforderte Trennung der Moral von der Religion."

Sein Ziel, sich dem akademischen Leben zu widmen, hatte er indeß nicht aus den Augen verloren. Nach Beendigung seiner pädagogischen Aufgabe begab er sich 1805 nach Göttingen, wo er zu einer Repetentenstelle gelangte und sich durch das erste gelehrtere Werk: „Einleitung in das Evangelium Johannis" (1806) bekannt machte. Der Ertrag dieser Schrift war die Berufung zu einer ordentlichen Professur an die hessische Universität Rinteln, welche sich damals allerdings — von den neu entstandenen Universitäten Halle und Göttingen in Schatten gestellt und hervorragender Vertreter der Wissenschaft beraubt — nur eines beschränkten Wirkungskreises erfreute. Dieß verhinderte nicht, daß der anspruchslose Mann in diesem bescheidenen Kreise fünf glückliche Jahre verlebte, bis 1810 unter westphälischer Regierung Rinteln, wie Helmstädt, die Auflösung erfuhr und Wegscheider nebst anderen Rinteln'schen Professoren, durch Johannes v. Müller, damaligen westphälischen Minister, nach Halle versetzt wurde. Von seinem früheren Flore war Halle durch die Kriegsereignisse und die 1806, später nochmals 1813 von Napoleon verhängte Auflösung, herabgekommen. Einen desto größeren Aufschwung erhielt es nach Herstellung der preußischen Herrschaft, so daß es bald wieder die erste Stelle unter den theologischen Fakultäten Deutschlands einnahm. Die Anziehungskraft für die theologische Jugend, deren Zahl sich in den letzten zwanziger Jahren auf 900 — 1000 belief, verdankte es den Namen eines Knapp, Niemeyer, Gesenius,

Wegscheider, welcher durch die 1815 zuerst herausgegebenen: Institutiones theologiae dogmaticae seinen Ruf begründet hatte. Sowohl durch das freundschaftliche Verhältniß zu seinen Collegen, unter welchen Gesenius ihm auch verwandtschaftlich verbunden war, als auch durch den Applaus der Studirenden, von denen während seiner Blüthezeit gegen 300 seine Vorlesungen zu besuchen pflegten, fühlte sich Wegscheider in diesem seinem Wirkungskreise gänzlich befriedigt. Obwohl neben ihm noch von Knapp biblisch-dogmatische Vorlesungen gehalten wurden, auch von Weber, so galt er doch als der eigentliche Vertreter der systematischen Theologie, in den exegetischen Vorlesungen theilte sich die Zuhörerzahl zwischen ihm und Knapp.

Eine Trübung seines Verhältnisses trat erst mit der sogenannten „Denunciation der evangelischen Kirchenzeitung“ 1830 ein. Sammt Gesenius wurde er wegen seiner Vorlesungen einem kommissarischen Verhöre unterworfen und Beide waren mit der Entlassung bedroht. In Folge des dilatorischen Verfahrens des Ministers Altenstein trat indeß mittlerweile die französische Julirevolution ein, welche dem Könige strengere Maßregeln bedenklicher erscheinen ließen und die Untersuchung erlangte einen glimpflicheren Ausgang, als es den Anschein gehabt hatte. Dennoch war seit dieser Zeit der Einfluß Wegscheider's gebrochen. Seit dem Jahre 1829 war in Halle Ullmann an die Seite Tholuck's getreten (bis zum Jahre 1836), 1839 J. Müller, die kirchliche Glaubensrichtung gewann zusehends an Kraft. Von den empfindlichen Streichen, welche die Hase'schen Streitschriften (im Jahre 1834) auf Röhr führten, trafen manche auch die Wegscheider'sche Dogmatik. Seit dem Ausgange der dreißiger Jahre war es nur noch ein kleines Häuflein von Studirenden, welche sich in seinen Vorlesungen zusammenfanden. Die einschläfernde Monotonie und Langweiligkeit, welche früher nur die Autorität seines Namens hatte überwinden helfen, hatte sich übrigens durch das zunehmende Alter nicht gesteigert. In seiner Art blieb Wegscheider rüstig und frisch bis in sein 77stes Lebensjahr. Nach kurzem Krankheitsleiden entschlief er im Februar 1849.

Was den wissenschaftlichen Werth der Institutiones, dieser Dogmatik des Rationalismus betrifft, so konnte deren Verfasser nur ein sehr geringes Verdienst dabei in Anspruch nehmen. Dasselbe beschränkt sich auf den Fleiß, mit welchem die Vorgänger benutzt und aus den verschiedenartigsten Autoren Belegstellen gesammelt sind. Was man Gedanken in den Werken nennen kann, ist anderwärts her entlehnt, namentlich aus Henke's Lineamenta und aus Ammon's Summa, und zwar, wie nachgewiesen worden, zum Theil wörtlich. Statt einer Verarbeitung findet sich nur eine unklare Vermischung heterogener Bestimmungen. Kaum gibt es ein anderes dogmatisches Werk von so viel halbfertigen Gedanken und unausgeglichenen Widersprüchen. Von den Recensenten wurden damals diese Mängel nicht gerügt, sondern erst, und zwar mit Schonung — von Hase in seiner Streitschrift „Antiröhr“ 1837.

Schon die Begründung der principiellen Begriffe der Vernunft und Religion ist ein undurchsichtiges Conglomerat von Widersprüchen. Man liest §. 2: Animus enim humanus sic comparatus est, ut primum sensuum et intellectus ope rerum externarum legumque, quibus rerum natura regitur, cognitionem sibi acquirat, unde persuasio ea efficitur, quae scientia (das Wissen) vel historica vel mathematica vel philosophica nominatur, deinde vero rationis vi intellectus quidem efficacia adjutae, ad ideas concipiendas ascendat, inprimis eas, quae ad religionem et virtutem pertinent, unde ea persuasionis species nascitur, quae fides appellatur. Hier tritt nun zuerst der Widerspruch entgegen, daß vorzüglich durch die Vernunft die Ideen erzeugt werden sollen — wodurch aber noch außerdem, nirgends gesagt wird, ja weiterhin in demselben Paragraphen es heißt: rationi, quae sola idearum procreatrix et nutrix est. Wie ferner der Erzeugungsprozeß der Ideeen zu Stande kommt, ist nirgends entwickelt. Es wird nur gesagt, daß die Vernunft die Ideen erzeugt (concipit) und modo intellectui conveniente perspicuas reddit.

Ihre Gewißheit beruht auf einem sensus quidam necessitatis, einem Nöthigungsgefühle. Von einem solchen hatte schon Gabler gesprochen, demselben aber auch Ursaussprüche der allgemeinen Vernunft beigelegt. Diese Gabler'sche Ansicht weist auf den Jacobi'schen Vernunftbegriff zurück, auf ein unmittelbares Gefühl. Aus Furcht jedoch, einer schwärmerischen Mystik zu verfallen, wird dieser Ansicht von Wegscheider ausgewichen und §. 53, c. aus dem Grunde dagegen polemisirt, weil, si a rationis principatu in doctrina religionis censenda atque aestimanda recesseris, man überhaupt nicht wisse, was in jenem Gefühle wahr oder falsch sey. Unter diesem principatus rationis kann nichts anderes gemeint seyn, als der Verstand, an dessen Gesetze ja die Vernunft gebunden seyn soll. Abgesehen von dem verwirrenden Gebrauch der ratio an dieser Stelle bleibt nun gänzlich unerklärt, was diese Ideeen und diese Vernunft seyn soll, wenn sie weder ein Wissen, noch ein unmittelbares Gefühl ist. — Die Vernunft soll also nur dann die rechte und gesunde seyn, wenn sie durch den Verstand geleitet und ausgebildet wird. Das wesentliche Mittel zu dieser Ausbildung ist die Philosophie. Nam sola philosophia duce, heißt es §. 15, quae leges cognoscendi et cogitandi explorat, recte discernimus, quid quaeque religionis doctrina verum per sese et aeternum valiturum habeat, quid tanquam forma et involucrum veritatis, quibus ideae ad religionem pertinentes carere omnino nequeunt, temporum decursu mutari et colligi possit ac debeat. Durch welche Philosophie aber? Da die religio naturalis von Wolff und — wie man dieß aus den praktischen Postulaten von Kant entnehmen zu dürfen glaubte — auch die von Kant die vom Rationalismus noch vertretenen Wahrheiten der natürlichen Religion vindicirt, so hatte man bei Empfehlung der philosophischen Ausbildung das Studium dieser zwei Systeme vor Augen. Nun waren jedoch seitdem die transscendenten Systeme von Fichte, Schelling, später Hegel, aufgetreten. Gegen diese, welche als Atheismus oder Mysticismus galten, war vielmehr Verwahrung als Empfehlung erforderlich; gegen sie wurde aber nur mit den Vorwürfen der Unverständlichkeit und der praktischen Gefährlichkeit gestritten: Cavendum tamen est, ne genus quoddam philosophandi spinosum, religionis et virtutis ideas omnino pervertens, aut mysticos fanaticosque errores fovens, etiamsi Christianae philosophiae nomen ac dignitatem sibi vindicaverit, pro vera philosophia amplectamur. Offen und rein herausgesprochen, hätte das Geständniß von Röhr auch das Wegscheider'sche seyn müssen, daß seine Vernunft „nicht die eines philosophischen Systems, sondern die jedes gebildeten Vernunftwesens" sey, also — der gesunde Menschenverstand. „Dieß nun ist das Wunderbare an der Wegscheider'schen Dogmatik, daß sie für das dogmatische Hauptwerk des Rationalismus gilt, während doch dasjenige, wodurch der Rationalismus sich wissenschaftlich darstellt, in einem Stückchen der Prolegomena kaum berührt ist und in Wahrheit ihr gänzlich abgeht" (Hase, Antiröhr S. 83). — Aber auch mit der bevorzugten Kantischen Philosophie kam Wegscheider in Verlegenheit. Da nämlich doch, wie es bei ihm heißt, die Vernunft an die Verstandesgesetze gebunden ist, um so über die Wahrheit oder Falschheit der Ideen ein Urtheil zu fällen, wie stand es mit der Idee Gottes, nachdem Kant die Unmöglichkeit eines philosophischen Wissens von übersinnlichen Dingen erwiesen hatte? Hier sollte nun die berüchtigte, stumpfsinnige Auskunft aushelfen, daß, wenngleich die Beweise für das Daseyn Gottes, einzeln die hinlängliche Beweiskraft nicht besäßen, sie dennoch zusammengenommen, die Ueberzeugung von Gott so fest begründeten, daß nichts thörichter gedacht werden könne, als der Atheismus (§. 57) — eine Weisheit, die übrigens nicht einmal das Eigenthum des Verfassers der Institutionen, sondern aus Henke's lineamenta (§. 30) wörtlich entlehnt ist.

„Die Vernunft — so faßt daher Hase seine wissenschaftliche Anklage gegen die Wegscheider'schen Institutionen zusammen (a. a. O. S. 84) — gibt überall die Entscheidung und soll sie geben nach dem Principe des Rationalismus, aber eine philosophische Entwickelung dessen, was die Vernunft in Sachen der Religion für wahr und was für falsch

anerkennen müsse, diese suchen wir vergeblich. Es ist bloß die unmittelbar vorausgesetzte Wahrheit, nach welcher entschieden wird, theils ein natürliches Wahrheitsgefühl, theils gewisse Resultate der Wolffischen, Kantischen und Jacobischen Schule, welche in die gemeinsame, wissenschaftliche Bildung übergegangen sind, kurz — es ist der gesunde Menschenverstand, nach welchem Alles entschieden wird."

Noch vor Hase waren die Wegscheider'schen Institutionen einer scharfsinnigen Kritik unterworfen worden in der Schrift von W. Steiger, „Kritik des Rationalismus in Wegscheider's Dogmatik," 1830. Tholuck.

Weigel, Valentin, ein Vorläufer Böhme's, steht der Zeit nach oben an unter den mystischen Gegnern der nachreformatorischen Scholastik. Er war freilich kein lauter oder hervorragender Gegner derselben bei seinen Lebzeiten, vielmehr ist Weigel's Leben seinen mystischen Anschauungen entsprechend so in der Stille verlaufen, daß die Nachrichten darüber nur in spärlichem Maße vorhanden sind. Die erste Notiz über seine persönlichen Verhältnisse, welche von einem seiner frühesten Bekämpfer, dem Hauptpastor zu St. Petri in Hamburg, Schelhammer (Widerlegung der Postill), gegeben wurde, erwies sich als ungenau Angesichts des von Arnold (Kirchen- und Ketzerhistorie, Bd. II, 17. cap. 17.) veröffentlichten Epitaphiums zu Zschoppau, und der Versuch der „Unschuldigen Nachrichten" (1715 S. 23), Schelhammer's Angabe trotz dieses Epitaphiums zu rechtfertigen, mußte von ihnen selbst (a. a. O. S. 1075) aufgegeben werden nach Veröffentlichung einer Urkunde über die zu Wittenberg durch Paul Eber geschehene Ordination Weigel's den 16. Nov. 1567. Darnach steht nun fest, daß Weigel nicht, wie Schelhammer will, in Artern, sondern in Hayn geboren ist (1533), wo sein Vater Pfarrer war. Daß schon dieser eine Bibliothek von mystischen Schriften gehabt habe und daß der Sohn so vom Hause aus in die von ihm später vertretene Richtung gerathen sey, muß bezweifelt werden, nachdem sich Schelhammers sonstige Angaben als irrig herausgestellt; vielmehr sagt uns Weigel selbst, daß er erst in späterer Zeit zu seinen Ansichten gekommen sey, während er früher auch Künste, Sprachen u. s. w. für nöthig gehalten und studirt habe (Stud. univ. H. III. c.). Nachdem er von 1554 bis 1567, also gehörig lange, in Leipzig und Wittenberg studirt hatte, ganz den gewöhnlichen Gang verfolgend, wie es scheint, wurde er am letztgenannten Orte zum Pfarrer in Zschoppau in der Diöcese Chemnitz ordinirt, wohin er vom Kurfürsten von Sachsen berufen war. Dies Pfarramt verwaltete er bis zu seinem Tode, 10. Juni 1588. Daß er in der Ehe gelebt, ergibt sich aus einer von Arnold (a. a. O. S. 590) mitgetheilten Anekdote, daß seine Frau die Accidenzien, die er zurückgewiesen, unter dem Haus den Leuten abgenommen habe. Dagegen ist die Notiz der „Unschuldigen Nachrichten" (a. a. O.) über Kinder von ihm unrichtig (s. Hilliger in der unten anzuführenden Dissertation S. 12).

Weigel scheint, nach seinem Epitaph zu urtheilen, bei seiner Gemeinde beliebt gewesen zu seyn, um seines stillen Wesens willen. Wenige werden in der Gemeinde seine heterodoxen Ansichten verstanden haben. Weigel selbst betrachtete dieselben als nicht vor das Forum der Oeffentlichkeit gehörig. Er begnügte sich zunächst, die Resultate seiner Studien und der Lektüre mystischer Schriften für sich zu verarbeiten und handschriftlich zu fixiren. Bei dem überhandnehmenden Terrorismus der Orthodoxie hielt er es für gerathen, mit einer Vorsicht zu Werke zu gehen, die sittlich für sehr bedenklich gehalten werden muß. Die Rechtfertigung, welche er seiner Unterschrift der Koncordienformel angedeihen läßt (dialogus de Christianismo S. 39), spricht Grundsätze aus, welche sich kaum von der jesuitischen Mentalreservation unterscheiden. Trotzdem scheint es ihm nicht ganz gelungen zu seyn, die Gerüchte von schwenkfeldischen und osiandristischen Irrthümern von sich fern zu halten. Indeß starb er im Ganzen unangefochten, und erst nach seinem Tode fiel er der Ketzerrichterei anheim. Sein Cantor Weikert (vergl. über ihn und seine Verbindung mit Weigel Hilliger S. 19), der schon im Zschoppauer

Todtenbuch in einem eigenen Beisatz seinen Schmerz ausgesprochen hatte über den Hingang dieses Mannes (vgl. Unschuld. Nachrr. a. a. O.), vervielfältigte Weigel's hinterlassene Werke durch Abschriften. Er wurde darüber vom Amte verjagt. Ueber seine Schicksale weiterhin weiß man nichts, nicht einmal, ob er bei Herausgabe der Schriften Weigel's noch thätig war. Jedenfalls aber hatte er eine Anzahl Adepten der mystischen Weisheit gesammelt, welche für diese Herausgabe besorgt waren. So erschienen dieselben denn seit dem Jahre 1612 an verschiedenen Orten, namentlich in Halle und Magdeburg (Neustadt). Aber wie die Herausgeber pseudonym verfuhren, so mischte sich auch unter die Weigel'schen Schriften wohl manches Fremde, doch wird man im Zweifel an der Aechtheit auch nicht allzu weit gehen dürfen, da die Hauptsachen in allen Schriften gleichmäßig vorgetragen werden.

Weigel sagt selbst an der oben angeführten Stelle (Stud. univ. H. 3, c.), daß Tauler und die deutsche Theologie ihn auf seinen eigenthümlichen Weg geleitet haben, aber man würde irren, wenn man in seinen Schriften vorzugsweise eine mit diesen Erzeugnissen der älteren Mystik verwandte Anschauungsweise erwarten wollte. In auffallenderem Maße tritt der Einfluß des Paracelsus hervor — namentlich erwähnt Weigel als einen Vorgänger einen gewissen Paul Lautensack, Organisten zu Leipzig. In seinen theologischen Spekulationen ist ein starker Einsatz von naturphilosophischen Ideen. Es findet freilich in dieser Beziehung ein Unterschied statt, wie auch nicht anders zu erwarten ist, zwischen der Darstellung seiner Gedanken in der Postille und der in den anderen Schriften. Am meisten dürfte im „güldenen Griff" und in dem „Büchlein vom Ort der Welt" das philosophische Moment in seiner Sonderung hervortreten. In apologetischem Interesse hat also Arnold sehr wohl daran gethan, wenn er sich in seiner Darstellung der Weigel'schen Ansichten fast ausschließlich an die Postille hielt. Der Versuch, gerade Weigel's Eigenthümlichkeiten schärfer hervorzuheben, wird desto mehr auf die übrigen Schriften sich stützen dürfen.

Der Mittelpunkt und die Summe seiner Grundsätze ist nun wohl in den Worten ausgesprochen, welche auch auf dem mehrfach erwähnten Epitaphium ihre Stelle gefunden haben: o Mensch, lerne dich selbst und Gott kennen, so hast du genug (s. Arnold a. angef. O.). — Seine Hauptstärke sucht Weigel auf erkenntniß-theoretischem Gebiete; auf diesem liegen auch hauptsächlich die Punkte, welche er an seinen Gegnern bestreitet. Diese sind ihm die Buchstäbler im Gegensatz zu seiner Geistesweisheit. Er steht hier zunächst in den Reihen all jener Sekten des Reformationszeitalters, welche gegen die Bindung der Subjektivität an die objektiven Heilsmittel eiferten, aber Weigel macht nun den Versuch, den Ansprüchen der Subjektivität selbst eine festere Grundlage zu geben. Gerade die äußeren Autoritäten sollen mit demselben Grundsatz, auf den sie sich stützen, ad absurdum geführt, resp. in den Standpunkt subjektiver Geistesweisheit, hinübergeleitet werden. „Es ist das erste in der Welt", heißt es (Stud. univ. Vorrede, 3, a ff.), von dem studium universale, „muß auch das letzte bleiben, und ist das wahrhaftigste Studium, das da alle Wahrheit ohne Irrthumb fürleget, wie die Literati sagen: Antiquissimum quodque verissimum, das aller elteste ist auch das wahrhaftigste, Oder, was da sol das wahrhaftigste seyn, das muß das allerelteste seyn, das am lengsten gewehret hat. Wie dann allerhandt Secten von ihrem Glauben rühmen und sagen, Er ist nun die 100 Jahre alt und ist beschirmt durch Fürsten und Herren, durch gewisse rationes bekräftiget auff den conventen. . Dieweil nun solcher Glaube in die 100 Jahr gewehret hat und von den membris dieser Secten anhangend angenommen und erhalten worden, sol man billich dabey bleiben und nichts newes auff die Bahn bringen, auch die Jugend keinen Buchstaben weiter lernen lassen, denn das in den Büchern dieser Lehr zugethan und der heyligen Schrift gefunden wird." — In derselben Weise wird sodann der Anspruch der Mahometaner und der Pontificii oder Catholici durchgeführt und alsdann fortgefahren: „Sol nun der Spruch (sc. Antiquissimum quodque Verissimum) gelten, so ist dies Studium universale das aller elteste, denn

es nimpt seinen Anfang mit der Schöpffung, da kein Buch auff der Welt war, da war diß Studium universale bey allen Frommen gemein, denn sie nichts anderes lerneten und studirten, als allein die zwey Dinge Gott und Creatur, Ewigkeit und Zeit, Adam und Christum, den alten und den newen Menschen, da hatten sie die wahrhaftige gantze Philosophiam und Theologiam für sich ohne allen Irrthumb, so wol als wir jetzunder durch diß Studium Universale haben und beweisen können." — Es ist nun freilich klar, daß Weigel, indem er den Satz, daß das Alter einer Lehre deren Wahrheit verbürge, zu seinen Gunsten anwendet, eine *μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος* begeht, aber doch spricht sich in diesem versuchten Beweis das Bedürfniß einer objektiveren Begründung aus, als sie die früheren schwärmerischen Sekten zu geben vermochten. Weigel zielt damit auf eine metaphysische Grundlegung ab. Es lautet ganz in dem uns wohlbekannten Tone, wenn er (Güldener Griff cap. 28) gegen die „Buchstäbischen Theologi und Rabinen, Lehrer und Prediger" die Salbung aller Menschen geltend macht, — aber er versteht unter dieser Salbung eben nicht eine besondere Geistesbegabung, welche sich die himmlischen Propheten zuschrieben, sondern bei der Salbung aller Menschen will er das Wort „aller" premiren. Das Eigenthümliche bei ihm ist, daß er den Menschen zum Mikrokosmus in dem Sinne macht, daß auch schon die Erlösungspotenz an sich in jedem Menschen ist. Natur und Gnade bilden nicht einen Gegensatz, am wenigsten einen ethischen, sondern in der That sind beide nur verschiedene Stufen. — Von Anfang an hat der Mensch ein dreifaches Princip in sich: seinem Leibe nach ist er aus dem limus terrae genommen, seine Seele stammt aus dem Gestirngeist, aus dem Firmament, während er seinen Geist aus dem spiraculo vitae hat aus Gott. Dieser Geist aber ist eben auch schon der heilige Gottesgeist. Oder noch mehr, der Mensch trägt von Natur schon Gott und Christus eben so an sich, wie die Welt. „Aus der Welt ist er" (der Mensch), sagt er (Stud. univ. G. 2, a.), „gemacht, und Er ist Minor mundus. Die Welt ist ein Mensche worden und ist doch die Welt blieben. Das Wort ist Fleisch worden, Gott ist Mensch geboren unnd ist doch der alte unverwandelte Gott." Der Mensch hat die neue Geburt schon an sich. „Denn er sieht", heißt es im 3. Theile des Gnothi Seauton (D. 3, b.), „daß er ebendas ist und in sich halte, daraus er gemacht ist, das ist durch Christum ist er gemacht, darauß ist das Leben unnd das Liecht in allen Menschen unnd erleuchtet alle Menschen, so in diese Welt kommen, aber das erkennet ein solcher, daß er nicht allein ein Kind Adā, das ist der großen Welt Sohn sey sondern auch ein Kind Gottes und ein Miterbe Jesu Christi. — — Also erkennet er eine zweyfache Geburt in sich, eine alte Natürliche auß der Erden unnd eine newe Himlische auß Gott in Christo. Denn wir sind aus seinem Fleische unnd Gebeine. Er erkennet seine Gewalt über das gantze Firmament, über die gantze Natur." Um keinen Zweifel übrig zu lassen, rechnet es Weigel zur falschen Theologie, daß sie sage, Gott habe sein Spiraculum Vitae aeternae nur dem ersten Menschen gegeben, und dasselbe sey durch den Fall verloren. Der Mensch ist also an sich nicht nur Mikrokosmus, sondern wir müssen sagen: eigentlich auch Mikrotheos. Der Mensch ist eigentlich der Wendepunkt, auf welchem die Welt wieder zu Gott zurückströmt, wie sie von ihm ausgegangen ist. Wie wir Weigel's Erkenntnißlehre nicht verstehen können ohne seine Anthropologie, so weist diese wieder auf seine Theologie zurück, deren pantheistischer Karakter sich nicht wird läugnen lassen. Weigel wendet den Gegensatz, der ihm für seine Opposition gegen die herrschende Theologie von der größten praktischen Wichtigkeit war, auch auf das Verhältniß von Gott und Welt an — den Gegensatz des Innerlichen und Aeußerlichen. — „Diese gantze Welt", heißt es (vom Ort der Welt c. 13.), „und alles, was man siehet, war bey Gott und in seinem Wort unsichtig, unleiblich und wie es bey Gott war, also war es auch in der Schöpffung den Engeln gegeben, da Gott sprach fiat lux, also waren auch alle leibliche Geschöpff in einem jeden Engel unsichtig, unleiblich, ungreifflich und ganz eins." Näher wird der Hergang bei der Schöpfung dann so beschrieben: „Was nun in Gott war ewig, das kam in die Engel durchs Wort, und was da war

in den Engeln, das kam in die unsichtbaren vier Element und Sternen, und was in den Sternen ist, das kömpt unter unsern Augen in die Welt sichtig." Tritt schon in dieser Darstellung stark ein Gedanke der Emanation hervor, so spricht sich der pantheistische Zug noch deutlicher darin aus, daß Ewigkeit und Zeit, das Unsichtige und Sichtige Correlatbegriffe sind, die nicht ohne einander bestehen können, daher zur Entwicklung des Wesens Gottes selbst die Creatur nöthig ist. „Majestet", sagt er (Stud. univ. D. 3, a ff.) „Gott oder Gottheit, das Ewige unsichtbare Wesen seiner Herrlichkeit ist Ewig, unbegreifflich unsichtbar allen Creaturen: Als er auß seiner Verborgenheit, das ist, auß der Göttlichen Finsternuß, do der Geist Gottes schwebete auff der Tieffe, und es finster war auff der Tieffe, hat er im Anfang geschaffen, gemacht und geboren das Wort, die Weißheit und gesprochen: Fiat Lux. Do ist aus der verborgenen Gottheit herfür gegangen der Glantz, das Liecht, der Tag und doch in Gott blieben." — — — „Die himmlische Eva", heißt es weiter unten, „hat im Anfang Gott zum Gotte gemacht, zum Schöpffer, sie ist die Mutter aller Lebendigen, durch sie kömmet Alles an Tag, ohne sie were kein Gott, keine Creatur — nur Ewigkeit ohne Zeit. Darumb hat sich die Ewige unbegreiffliche Gottheit auß ihrer Ewigen Verborgenheit herfür gethan, sich offenbaret durch die Himmlische Evam." — „Die Ewigkeit", sagt er (a. a. O. E.) „ist nicht gantz ohne Zeit, und Zeit ist nichts ohne Ewigkeit. Solches sol aber nicht sein, daß man Gott ohne Creatur betrachten wolte, Ewigkeit ohne Zeit: Sondern allemal beyde mit einander, keines ohne das andere. Wie nun Creatur ihr Wesen empfangen hat auß Gott und bleibet in Gott, Also hat Gott Willen empfangen in, mit und durch Creatur und bleibet selber der Wille in der vernünfftigen Creatur. Ist so viel, gleich wie Creatur, die da nichts war, ist etwas worden durch Gott und in Gott, und muß in Gott bleiben Ewiglich, es sey im Himmel oder in der Höllen. Also hat der willenlose Gott Willen bekommen durch zeitliche Creatur u. ff.". Ja auch die Persönlichkeit des Sohnes und des heil. Geistes ist so wenig schon für das immanente Wesen Gottes nöthig, daß sie vielmehr erst beim Heraustreten der Welt aus Gott entsteht, denn erst durch die himmlische Weisheit — das Princip der Creatur — hat sich Gott zum Sohne gemacht. Die wesentliche Bedeutung des Sohnes ist keine andere als die, daß er das Centrum ist, in dem Gott und Creatur zusammenkommen, oder mit anderen Worten: er ist der *κόσμος νοητός*, der aber freilich zugleich Lebensprincip für die Welt ist: Er ist das α und ω aller Dinge, wie hinwiederum der Mensch ebenso ein Vereinigungspunkt des Zeitlichen und Ewigen für die Welt im Centrum ist. „Nicht allein die Trinitet", sagt er (dritter Theil des Gnothi Seauton S. 40, b.), „wohnet in Christo leibhafftig mit aller Willen, sondern auch Himmel und Erden und alle Creaturen und alle Menschen. Und dieweil der Mensch ist: Quinarius numerus, darin alle Creaturen fließen als in ihr Centrum, so ist unser Gott auch Mensch worden, ein Centrum, begreifft und beschleußt alle Creaturen." Fragen wir aber, was damit erreicht ist, so kann die Antwort nicht ganz befriedigend lauten. Denn obgleich sich Gott schon äußerlich gemacht hat, obgleich die Trinität damit, wie sich Weigel ausdrückt, selbst leiblich und zeitlich geworden ist, so ist die Creatur doch aus Gott noch nicht entlassen, sondern ist eben der selbstlose nothwendige Reflex des Ewigen — wie Weigel ganz mit der alten Gnosis sie nennt ein Schatten des Ewigen (vom Ort der Welt c. 18). Der Begriff der Selbstvermittelung ist ihm fremd, er hat nicht einmal versucht, in altgnostischer Weise auf den Rückgang der Welt in Gott zu reflektiren, weil er eben keinen rechten Ausgang derselben kennt. Es wird schwer zu entscheiden seyn, ob Weigel von diesem Mangel ein Bewußtseyn hatte und ob er mit klarer Absicht es versuchte, erst durch den Sündenfall die volle Creatürlichkeit der Welt zu gewinnen. Dieser letztere Gedanke tritt uns nämlich allerdings aus etlichen Stellen entgegen. So heißt es im 13. Kapitel des Büchleins vom Ort der Welt: „Durch sein Wort schuff Gott die Engel, in denselben auch die Welt unsichtbar und gantz ein Ding. Aber nach dem Fall Lucifer wollte Gott auch den Menschen haben, darumb schuff er zuvor den Erdenklos, das ist diese sichtbare

Welt mit allen Geschöpfen, welche Welt ein excrement oder Auswurff ist vom unsichtbaren Gestirn, welche Sternen sind Wesen der Engel." Ist hier völlig gnostisch der Anstoß zur Weltschöpfung in eine im göttlichen Pleroma selbst stattgehabte Störung verlegt, so ist anderswo der Gedanke eines Zusammenhanges zwischen Weltschöpfung und Sünde in der Weise gewendet, daß die Welt, wenn auch schon ihrem physischen Wesen nach aus Gott herausgesetzt, doch erst in dem Willen der Menschen eine für sich bestehende wird. So heißt es im 11. Kapitel des Büchleins vom Wege und Weise alle Dinge zu erkennen: „nach dem Abkehren ist Adam gefallen in den äußeren Menschen." Noch deutlicher heißt es im Tarbernaculum Moysis D, 3: „Der Mensch ist Gottes Auge, Ohr, Fuß, Hand, Werkzeug, das alles durch ihn erkand und gearbeitet werden sol. Solches hätte nicht geschehen mögen, wenn Adam im Paradiß blieben wehre." — In der That ist alles Aeußere eben nur der Refler des Inneren ohne alle Bedeutung, so kommen wir auf einen Idealismus, bei welchem der Unterschied der Welt von Gott doch nur im Innern liegen kann. Nun aber hält Weigel durchaus fest, daß doch alles creatürliche Handeln nur eine Wirkung Gottes sey. An dem zuletzt angeführten Orte sagt er: „Gott ist aber alle Dinge und über alle Dinge, darumb machet er auch alle Dinge durch böse und gute Menschen." Ja selbst von Lucifer sagt er (vom Ort der Welt c. 18), er blieb eben an dem Ort, da er zuvor war, und bliebe auch ebendas, nach dem Wesen, wie er zuvor war. Gott ist ein Begriff und Ort aller Geister, außerhalber ihm mag weder Teuffel noch Engel seyn, noch leben. — — Daraus folget, daß Lucifer nach seinem Fall in die Sünde eben so wohl in Gott ist blieben und hat sein Wesen und Leben behalten wie zuvor." So fehlt also der Creatur, obgleich der Mensch ein Centrum seyn soll, doch gerade der Mittelpunkt der Persönlichkeit. Er hat keine Quelle selbstständiger Handlungen in sich. Die Scheidung kann demnach auch erst auf einer noch späteren Stufe beginnen — da, wo die ihrem Wesen und Wirken nach immer in Gott beschlossene Creatur sich doch von Gott abwendet. — Freilich muß man nun wieder fragen, wie ist eine solche Entgegensetzung eben bei dem Mangel der Selbstständigkeit der Creatur möglich? Das ist eine Frage, die Weigel am wenigsten beantwortet hat. Wir können nun sagen: er bemüht sich wenigstens, so weit als möglich diese Entgegensetzung ihrem metaphysischen Wesen nach herabzusetzen — wenn er (Stud. univ. c. 5. E, 6.) vom ersten Menschen sagt, „er fiele aber ungenötiget von Gott zu sich selber, das ist, nam sich deß an das nit sein war, nemlich des Willens, der Gottes war in ihme." Die Sünde besteht demnach nicht eigentlich in einem Akt des Willens, in einer positiven That desselben, sondern in einer Aneignung fremder Wirkung — eine Aneignung, welche auch auf dem intellektuellen Boden möglich ist. Offenbar hat Weigel gerade diese Bestimmung aus der älteren Mystik aufgenommen. — Aus diesen widersprechenden Prämissen des Falls, daß einerseits alle Wirkung göttliche That seyn und doch andererseits der menschliche Wille soll ungenöthigt gewesen seyn, ergeben sich nun auch in Beziehung auf die Folgen des Falls antinomische Consequenzen. Einerseits ist der Wille dadurch zu einem servum arbitrium geworden. Der Mensch ward durch den Fall ein Dieb, sofern er Gottes Ehre stahl, und ein Mörder an ihm selber, lag also in der harten schweren Gefengnuß von dem eigenen Willen, do war niemands, der ihm auß diesem Tode der Sünden helffen möchte, als Gott alleine durch seine Gnade (a. a. O.). Ebenso aber kann er auch wieder sagen: Ja der freye Wille ist die Helle und machet die Helle, da ist keine Ruhe, der Wurm stirbet nit und das Fewer verlischet nit." Natürlich! einerseits hat sich damit erst die Trennung von Gott und Welt ganz vollzogen. Der Mensch ist damit erst recht für sich geworden, andererseits aber hat er doch seine Freiheit wieder nur in Gott — „denn was frey ist, dasselbe ist niemands eigen, der Wille ist frey geschaffen, darumb soll sich Creatur desselben nicht annehmen, als were er ihr eigen, sondern Gotte lassen. Aber was thut der Engel im Himmel? Er nimpt sich an des Willens und wehnet, er sey sein selbst eigen und nicht Gottes — . — Dadurch wird er be-

trogen freywillig von sich selbst, wird gejaget aus dem himlischen Paradeiß, das ist, er fellet aus der Bildniß Gottes, aus dem Willen und Gesetz Gottes und bleibet nicht Christo dem Erstgeborenen gleichförmig" (vom Ort der Welt c. 18). Diese Bestimmungen sind freilich bei Weigel nicht das Eigenthümlichste — in ihnen kommt er doch immer noch der kirchlichen Lehre ziemlich nahe; einer Antinomie wird auch sie auf diesem Punkte nicht ganz entgehen können. Aber Weigel's idealistischer Standpunkt gibt sich nun sofort zu erkennen, wenn er die Frage untersucht, ob die Sünde Substanz oder Accidens sey. Zunächst läugnet er geradezu die Substantialität. „Darumb ist die Sünde auch nicht ein Substantz oder Wesen", sagt er (a. a. O.), „sondern nur ein Accidens oder Zufall, durch das Annehmen des Willens, welcher solte frey bleiben. Denn solte die Sünde ein Wesen sein, so were Lucifer gar zu nichts worden und were dem einen ungebornen Wesen etwas verlohren worden, das doch unnmöglich ist." Es bleibet also, wie er ausdrücklich auch bestimmt, der freie Wille in seinem metaphysischen Sinn (Stud. univ. c. 6.), und dieweil der Mensch weder auß dem Orte, noch auß dem Wesen, noch auß dem Willen fallen kann, muß gantz beschlossen bleiben u. s. w. (ib.). Andererseits aber gibt er doch auch wieder eine substanzielle Veränderung zu, wenn er (Gülдener Griff c. 17.) sagt, es sey beides wahr und erlogen, daß die Sünde sey ein accidens und eine Substanz, denn „die Sünd ist ein accidens, so man die sol betrachten, wie aus dem Willen die Sünd entspringet und alle Sünd sey nur im Willen und ohne den Willen kann keine Sünde geschehen. Da ist die Sünde ein accidens und Zufall, denn die Seel bleibet Seel und der Will ist nur brüchig worden und der Seelen ist nichts verloren; wann man aber siehet auff die Früchte der Sünden, daß der Leib verderbet ist, da ist es nicht war, da ist die Sünde kein accidens, sondern ein Substantz, denn substantialiter ist der Mensch verderbet, den gantzen Leib hat der Mensch verlohren durch die Sünde u. ff." Damit scheint nun freilich nach einer Seite hin die kirchlich-orthodoxe Anschauung vom Sündenfall eigentlich noch überboten zu seyn. Allein wir dürfen uns nicht täuschen lassen. Einmal müssen wir erwägen, daß wenn doch das Aeußere überhaupt nur ein Excrement ist — ein eigentlich für das menschliche Leben irrelevantes Ding, auch ein verloren gegangener Leib eben nicht von so hoher Bedeutung wäre neben der sich gleich bleibenden Seele. Sodann werden wir später noch mehr Belege dafür finden, daß Weigel das Leibliche überhaupt gleichbedeutend mit dem Aeußerlichen braucht — alles Aeußere auch Geistiges ist ihm ein Leibliches im Verhältniß zu einem Inneren. Die leibliche Trinität, von welcher er redet, ist ihm eben die ökonomische im Gegensatz zu dem in sich geschlossenen Wesen Gottes. Wir werden demnach die oben angeführte Stelle kaum in einem anderen Sinne verstehen können, als in welchem Weigel auch ausführt (vom Ort der Welt c. 15.), daß diese sichtbare Welt eine Helle sey der Teuffel, die da wohnen müssen in den vier Elementen." Die ganze Deduktion kommt am Ende darauf hinaus, daß durch den Sündenfall der Mensch resp. auch der Teufel seine Ruhe in Gott verloren habe, daß er dahingegeben sey unter das Gestirn. Wie wenig dieß aber substanziell in unserem Sinn oder gar physisch gedacht werden darf, geht deutlich aus dem oft vorkommenden Ausdruck hervor (in der Astrologia theologizata), daß man die alte Nativität abschütteln müsse, wie ein Esel die Bremen. Zum Ueberfluß hat er den Gedanken an eine physische Veränderung ausdrücklich abgewiesen, indem er (vom Ort der Welt c. 18.) zu erweisen unternimmt, „daß Lucifer aus dem Himmel und Adam aus dem Paradeiß gejaget und getrieben werden ohn Verenderung des Ortes, denn sie bleiben eben daselbst, da sie zuvor waren". Fällt so die Sünde sammt ihren Folgen durchaus in die Innerlichkeit, so muß nothwendig auch ihr contagiöser Karakter wesentlich darunter leiden. Eine Erbsünde im kirchlichen Sinne kann Weigel nicht statuiren. Vielmehr kann er den Sündenfall nur als ein allgemeines und nach den obigen Erörterungen nothwendiges Ereigniß ansehen; vgl. dritter Theil des Gnothi Seauton S. 15. Die Geschichte vom Sündenfall ist nicht eine praeterita historia, sondern der Gottesgelehrte sieht es in allen Menschen

vom ersten biß zum letzten also ergehen, außgenommen in zweien nicht, als in unserem Seligmacher Jesu Christo und in seiner allerheiligsten Mutter Maria. Es gehört zur Creatürlichkeit, daß der Mensch aus dem Paradies ausgehet, um den Acker zu bauen und sich selbst kennen zu lernen.

Ist so die Sünde als Faktum hinweggeschafft, so kann folgerichtig auch die Erlösung nach ihrer äußeren Seite keine Bedeutung mehr haben. Weigel weiß zunächst nur von einem inneren Christus, und zwar nicht etwa von einem erst in den Menschen hineinkommenden — es gibt keinen Weg von Außen nach Innen — sondern Christus ist im Menschen, wie auch die Wiedergeburt schon im Menschen ist. „Das Reich Gottes ist inwendig im Menschen" — dieß ist der immer wiederholte Satz — und zwar eben in dem Sinne, daß alle Potenzen der Erlösung im Menschen bereit liegen — wie andererseits auch das Böse sammt der Verdammniß gerade so in ihm liegt. Doch müssen wir allerdings bei den Worten, „das Reich Gottes ist inwendig in Euch", auch daran denken, daß es das Innerste im Menschen ist und daß dem gegenüber die alte adamitische Geburt das Aeußere ist. — Wie wird nun aber diese Potenz der Erlösung im Menschen in Wirksamkeit gesetzt? Wir müssen uns hier daran erinnern, daß Gott seinen Willen nur in der Creatur hat, daß das Aeußere oder nach Weigel das Ungöttliche und das Wirken eigentlich correspondirende Begriffe sind. Soll es sich also um die Rückkehr zum Göttlichen handeln, so kann nicht zunächst von einer Bethätigung des guten Willens gegen Außen die Rede seyn, — sondern die Erlösung gehört wesentlich der Erkenntnißseite des Menschen an. Darum ist eben die Summe der gesammten Weigel'schen Soteriologie das Gnothi Seauton oder Cognosce te ipsum. Es ist der ausgesprochenste Intellektualismus, dem wir hier begegnen. — Näher aber beruht dieser Intellektualismus auf dem Satze, daß alle Erkenntniß sey eine wesentliche Vereinigung discentis cum discendo (z. B. Stud. univ. F. 3.). Dieser letztere Satz selbst aber hat seinen Grund in dem alten Axiom der griechischen Philosophie, daß Gleiches nur mit Gleichem erkannt werde. Die beiden Sätze setzen sich also gegenseitig voraus. Zur Erkenntniß gehört Wesensidentität, und die Wesensidentität wird durch die Erkenntniß bewirkt. Dieser letztere Satz erklärt die Möglichkeit, wie Erkenntniß überhaupt die Erlösung wirken könne, während der erstere die völlige Immanenz der Erkenntniß begründen soll. Der Mensch kann von Außen schlechthin Nichts empfangen, was er nicht in sich hat. Wäre er nicht „auß dem Ewigen Himmlischen limo terrae, das ist auß Christo oder auß dem spiraculo vitae", so könnte er auch Christum nicht erkennen. Wir würden uns nun aber täuschen, wollten wir glauben, Weigel habe seinen Intellektualismus in einem modernen Sinne genommen. Dazu steckt der alte Dualismus zwischen Innerlichem und Aeußerlichem, zwischen Geistlichem und Leiblichem zu tief in ihm. Zwar trägt der Mensch ja Alles in sich — es ist eine Hauptaufgabe seiner Astrologia theologizata, zu erweisen, daß der Mensch um seiner Geburt aus den Gestirnen willen auch alle Künste und Handwerke in sich habe. Man sollte also erwarten, daß Weigel mit dem Gnothi Seauton auch eine Universalität von Kenntnissen postuliren werde. Allein den Nachweis über die verschiedenen Erkenntnißarten benutzt er nur dazu, um am Ende die Nothwendigkeit zu deduciren, daß alle äußere Erkenntniß aufgegeben werden müsse, d. h. alle Selbsterkenntniß des Menschen nach seiner alten Nativität. Der Refrain in dem zuletzt genannten Buch ist immer, daß von allen Künsten und Handwerken und Wissenschaften der Mensch in den „Sabbath kommen" müsse. Mit diesem Ausdruck bezeichnet er die Gotteserkenntniß, d. h. die Selbsterkenntniß des Menschen nach seiner göttlichen Seite — denn diese Erkenntniß ist auch formell eine ganz andere, als alle übrige Erkenntniß. Sehr klar entwickelt dieß der „güldene Griff. „Der Mensch hat" — heißt es hier im 4. Kapitel — „ein dreifaches Aug, das unterste und unedelste Aug ist sensualis, das sinnliche Aug, darzu mag auch gerechnet werden Imaginatio, da man allein siehet, höret, greiffet, riechet liebliche Ding, das mittel Aug rationalis, so sich der Mensch über Sinnlichkeit erhebet

unnd braucht der Vernunft, indem er eins ausschließen kann. — Das dritte und höchste Aug ist Intellectualis oder mentualis, da der Mensch auf Engelische Weiß den Gegenwurff ansiehet und erkennet." Diese dreifache Erkenntnißstufe hat ihr Correlat an einer dreifachen Stufe im Objekt oder Gegenwurff ganz nach platonischem Vorgang, wie denn Weigel zum Ueberfluß auch die Arithmetica als eigenthümlichen Gegenwurf für das rationale Auge anführt, freilich — unplatonisch zugleich mit der Dialektik. Dagegen ist der Gegenwurf für das höchste Auge das Ewige oder Gott. Damit tritt aber ein neues Eintheilungsprinzip auf. Dem Ewigen und Unendlichen gegenüber verschwindet die Differenz zwischen sinnlicher und rationaler Erkenntniß. Darauf gibt es nur zwei Gegenwürfe." — „Es ist aber", heißt es a. a. O., „ein zwiefacher Gegenwurff (denn es sind zwey Wesen, Gott und die Creatur) ein begreifflicher endlicher und beschließlicher Gegenwurff, als da ist die Creatur, es sey sichtig oder unsichtig, denn alles, was Gott erschaffen hat, mag der Verstand begreiffen, der andere Gegenwurff ist unendlich, unmeßlich und unbegreifflich als Gott, der da nicht mag begriffen werden durch Menschlichen Verstand allein von Ferne wird er erkandt." Wie tief greifend nun aber dieser Unterschied sey, darüber gibt das 12. Kapitel Aufschluß, wenn hier ausgeführt wird, die natürliche Erkenntniß heiße alles das, „da der Mensch durch eigene Krafft und Vermögen, ein objectum vor sich nimpt und erforscht und ergründt desselben Eigenschafft, Natur und Wirkung" — und diese Erkenntniß sey eben eine produktive, sofern „nicht vom objecto erst das Urtheil oder Erkennen von außen zu in den Verstand getragen werde, sondern das Urtheil oder Erkenntniß fliesse in den Gegenwurff selber vom Menschen." Dagegen die übernatürliche Erkenntniß durch Gnade muß sich leidenlich halten und nicht wirklich. Die übernatürliche Erkenntniß ist nicht aus Vermögen der Natur, sondern die Gnade wirket, da der Mensch mit seiner Vernunfft unnd Weißheit in ein Stillschweigen kömpt, da sich Gott selber in das Aug leidenlich ergeusset, da der Mensch nur wartet und empfehet und Gott gibet und wirket." „In der übernatürlichen Erkenntniß stehet das Urtheil in und bei dem objecto oder Gegenwurff, welcher ist Gott oder sein Wort." — Ausdrücklich merkt Weigel dabei an, daß auch hier nicht davon die Rede seyn könne, daß die Erkenntniß von Außen hineinkomme, denn Gott, Geist und Wort ist in uns." Noch pantheistischer, wahrhaft eleatisch klingt der weitere Satz: „Gott siehet selber durch sich selber und erkennet sich selber in uns und wir in ihme." Der Schlüssel für diese ganze Auffassung liegt wohl wieder in dem Gegensatz des Innerlichen und Aeußerlichen, den der Mensch in sich vereinigt. Das Göttliche ist das Innerliche auch im Menschen, während das Aeußerliche eben das Aeußerliche des Göttlichen und zwar des Göttlichen im Menschen ist. Dieß Aeußerliche ist das Produkt des Innerlichen — darum der Mensch auch in Erkenntniß desselben produktiv oder reproduktiv wirksam, dagegen ist das Innerliche für den Menschen selbst das Wirkende. Es folgen hieraus für die Stellung, die Weigel der heiligen Schrift anweisen kann — wichtige Sätze.

— Wie alle Gegenwürfe nur die Bedeutung haben, zu erinnern und zu erwecken, da die Erkenntniß ihrem Wesen nach rein immanent ist, so kann auch die Schrift zunächst nur diese Bedeutung haben. „Dieweil auch der in uns ist, der da die Apocalypsis und die gantze heilige Schrift selber ist. So ist auch die gantze Schrifft in uns" (dritter Theil des Gnothi Seauton S. 24) — aber je innerlicher der ist, den die Schrift uns verkündigt, desto niedriger muß auch gerade ihr Werth seyn. Die Bibel kann nicht, wie die Bücher in anderen Wissenschaften, eine doch im Ganzen adäquate Darstellung seyn einer „wirklichen" Erkenntniß, durch welche das Subjekt zur Reproduktion derselben Erkenntniß in sich veranlaßt wird, sondern sofern die übernatürliche Erkenntniß eine leidentliche ist, kann die Schrift nur die Aufgabe haben, von sich hinweg auf die innere Stille zu weisen. Mit einem gewissen Hohn spricht sich Weigel darüber aus, daß man in der Schrift das ewige Leben suche. „Es gehöret", sagt er (güldener Griff c. 12), „zu der Bibel nicht homo animalis, nicht der natürliche Mensch, dann

er vernimmet nicht Gottes Wort oder deren Ding, die des Geistes sind — — es bleibet ihm verschlossen, darinnen wühlet er wie eine Saw in einem Rübacker und mit den Phariseern als ein blinder Blindenleiter, die da in der Schrifft forschen und vermeynen das Leben darinnen zu finden." Die Kinder Gottes dagegen bitten um die Erkenntniß vom Vater, alles im Geist und in der Wahrheit; da wird ihr Auge leidenlicher Weise Gott gelassen und ergeben, von oben herab erleuchtet und das Liecht nicht vom Buchstaben, sondern vom Geist, der in ihnen ist." Wie unwesentlich die Schrift trotzdem, daß sie den Gläubigen „ein angenehm Zeugniß ist" (a. a. O.) für die Seligkeit ist, geht daraus hervor, daß Weigel die Seligkeit wohl an Christus, keineswegs aber an die Bedingung reiner Schriftwahrheit — ja nicht einmal an die äußerliche Gemeinschaft der Christen knüpft, — wenigstens könnte die Zusammenstellung des muhammedanischen Glaubens mit dem lutherischen und katholischen so aufgefaßt werden, als setzte er auch die Möglichkeit einer Wiedergeburt ohne die historische Erlösung (vgl. dritter Theil des Gnothi Seaut. S. 36.: Die Schaar der Verständigen, derer viel Hundert sind in allen Völkern und Landen. Noch deutlicher: Büchlein vom Wege und Weise 2c. Bd. II, 3. „Ob es gleich den verfluchten Antichristo verdreußt, daß Gott also gnedig und unpartheyisch ist unnd auch andern Völkern den Heiligen Geist gebe ohne die Beschneidung, Tauffe, Ceremonien"). Doch setzt er andererseits allerdings auch wieder die Schrift als nothwendig. „Weren wir im Paradeiß blieben, so hetten wir keiner Schrifft und äußerliche Predigen bedürfft, wie noch jetzund die Unmündigen dieses Ding nicht bedürffen unnd sind doch die aller geschicktesten zum Reich Gottes, dieweil wir aber aus dem Paradeiß getrieben sind und eussere Welt Menschen worden sind, darzu verloren den Leib und heiligen Geist, so ist von nöthen, daß wir new gebohren werden aus Christo u. s. w.". — „Darumb von wegen unserer Blindheit und Schwachheit ist das innere Wort in die Schrift gefasset unnd wegen des Leibs vom Himmel ist das Wort Fleisch worden, darinnen das ewige Leben funden wird." — Ist so, wenn auch, wie die obige Bemerkung in Betreff der Unmündigen zeigt, auf prekäre Weise, wenigstens die Nothwendigkeit einer von Außen her kommenden Erweckung des inneren Christus gerettet, so muß sich freilich desto mehr fragen, ob Weigel auch eine darüber hinausgehende Bedeutung der Erlösung kenne. — Die Prämissen lauten für Annahme einer solch' weiteren Bedeutung keineswegs günstig. Schon die Christologie hat ihre Schwierigkeit nach seinen Prinzipien. Die Menschwerdung ist einerseits für Weigel schon in der Schöpfung anticipirt, andererseits läßt sich auch bei seiner Geringschätzung für das Aeußere nicht leicht verstehen, wie Gott könnte ohne Beeinträchtigung seiner selbst wirksam in die Außenwelt getreten seyn. In der That hat auch Dorner (Christologie II. S. 853) darauf hingewiesen, daß sich Stellen finden, welche eine gnostische Vorstellung einer fortgehenden Menschwerdung des Christusgeistes aussagen. Wir unsererseits müssen bekennen, daß es uns nicht gelingen wollte, aus den aphoristischen und vieldeutigen Erklärungen Weigel's über die Person Jesu eine klare und consequente Vorstellung herzustellen — und es kann auch wohl hier nicht Aufgabe seyn, zur weiteren Prüfung die hauptsächlichsten Aeußerungen über diesen Gegenstand zusammenzustellen. Die obige Behauptung wird auch ohne das gerechtfertigt bleiben. Nur in Betreff eines Punktes können wir uns mit Dorner nicht einverstanden erklären. Dieser glaubt nämlich bei Weigel eine besondere Bedeutung des historischen Christus wenigstens darin ausgedrückt zu finden, daß unsere Erlösung durch eine höhere himmlische Leiblichkeit Christi bedingt sey. Es wäre dieser Realismus allerdings inmitten einer so durchaus idealistischen und intellektualistischen Auffassung sehr auffallend und kaum zu vereinigen mit seiner Anschauung von der Leiblichkeit überhaupt, — und wenn Dorner daraus schließt, daß Weigel beim heil. Abendmahle sich nicht mit einem geistigen Essen habe begnügen können, so wäre solche Ungenügsamkeit vollends nicht zu vereinigen mit der bestimmten wiederholten Erklärung, daß die Sakramente Nichts wirken (z. B. Büchlein vom Wege und Weise, alle Dinge zu erkennnen, D, 4: „Also wircken die Ceremonien und Sacramenta

nicht den Glauben und geben auch nicht den h. Geist." „Die falschen theologi sagen auch, daß die Ceremonien oder Sacramente den Glauben wircken, die Widergeburt gebe den h. Geist, und dieses ist falsch"). — Aber in der That dürfen wir eben auch nicht an eine Leiblichkeit im Gegensatz gegen das geistliche Wesen denken — worauf oben schon hingewiesen wurde. Vielmehr ist Leiblichkeit bei Weigel eben ein anderer Ausdruck für das relativ Aeußere. Es dürfte dieß gerade eine auch auf das Abendmahl Bezug nehmende Stelle mit besonderer Evidenz erweisen. Im dritten Theil des Gnothi Seauton S. 35 ff. redet Weigel davon, daß der Mensch microcosmus sey und als solcher aus den oben angegebenen drei Theilen bestehe. Gemäß diesen drei Theilen nähre er sich nun auch von den verschiedenen Elementen, daraus er gemacht sey, nämlich einmal aus dem limus terrae und sodann aus dem göttlichen Geiste, dem spiraculum vitae. Dann fährt er fort: „So hat nun der Mensch in sich darauß er ist. Auß Gotte kommen der Ewige und Newe Mensch und bleibet in Gott. Er hat uns von seinem Geiste gegeben, daz Wort so Fleisch worden ist, ist ein Liecht unnd Leben in allen Menschen. So essen wir nun Gott unnd sein Wort, das da Fleisch ist worden und ist das Brot vom Himmel, hie findet sich die Ursach und rechte Verstand deß heiligen Nachtmahls." — Hier kann doch offenbar nur von einem geistigen Essen die Rede seyn, und die Fleischwerdung ist eben auch hier die immanente. — Unter dem himmlischen Leib, den der Mensch durch Christum wieder bekomme, können wir schließlich auch nichts Anderes verstehen, als den im Menschen schon zuvor vorhandenen Christus, aus dem die höhere Seite des Menschen stammt. Diesen Leib bekommt der Mensch insofern *wieder*, als er sich von dem Aeußeren, an das er sich hingab, zum Inneren zurückwendet. — Sofern Weigel ja schon alle Erkenntniß auf einer wesentlichen Vereinigung beruhen läßt, ist ihm auch diese Zurückwendung, d. h. die Selbsterkenntniß als Erkenntniß des in ihm vorhandenen Christus, der „leiblich", d. h. nach seiner offenbaren Seite in ihm ist eine *wesentliche* Vereinigung mit Christus, aber nur nicht mit dem historischen, der ihm völlig gleichgültig ist.

Kommen wir so auch hier nicht über das Innere hinaus, bleibt unter allen Umständen der Satz aufrecht, daß in den Menschen Nichts kommen kann, was nicht schon an sich in ihm ist, so muß wohl auch die Soteriologie kurz bei einander seyn, wie denn ja überhaupt alle Mystik ihrem Wesen nach in Beziehung auf diesen Theil der Lehre sehr monoton seyn muß. Bei Weigel läßt sich die ganze Soteriologie in das Wort „Gelassenheit" fassen. Der Mensch hat schlechterdings Nichts zu thun, als sich der Wirkung des immanenten Christus hinzugeben. — Im Stud. univ. (F, 1.) heißt es: „Der Fall in die Sünde geschieht in diesem Garten an dem Willen accidentaliter, aber er stirbet in Adam substantialiter. So muß Reparatio, Regeneratio auch geschehen in diesem Garten durch den Willen nicht des Menschen, sondern durch den Willen Gottes, also daß der freye Wille sterbe in Christo, gantz todt sey durch die Güte Gottes, so vorher kömmt allen unwürdigen Menschen. In diesem Tode wecket uns Gott auff zum newen Leben. Wenn der Wille hingegeben ist, so ist der gantze Mensche gestorben, der ihn tödtet, der machet ihn auch wieder lebendig. — — — So ist regeneratio ein Accidens, indem der Wille Gott wider gegeben wird und ist auch eine Substantz. Denn Christus in uns wohnhafftig ist kein Accidens, kein Gespenst, sondern eine Substantz, unnd in seinem Fleische und Blute werden wir aufferstehen nach unserem Tode, das auch eine Substantz ist." (Beiläufig dürfte gerade der letztere Satz eine deutliche Rechtfertigung unserer oben geltend gemachten Ansicht über das Fleisch Christi seyn). Weigel bezeichnet diese Zurückgabe des Willens, dessen sich der Mensch angenommen, an Gott, besonders gerne als Sabbathhalten, als sacrum silentium. Es liegt darin zugleich das Moment der Seligkeit, die der Mensch in dieser völligen Verzichtleistung auf sich selbst hat. Auch hier kann sich Weigel spiritualistischen Consequenzen nicht entziehen. Die Gleichgültigkeit gegen das Aeußere muß sich auch in der Eschatologie aussprechen. Ist der Mensch in Gott zur Ruhe gekommen, ist

wirklos geworden, so kann er kein Interesse mehr haben, eine völlige Weltumwandlung zu erwarten. „So nun der Himmel", heißt es (vom Ort der Welt S. 47), „oder Christus oder das Reich Gottes in dieser Welt außerhalben uns an keinem Ort ist, viel weniger wird es sein mögen an einem Ort außer uns nach Zerbrechung der Welt, da alle Oerter sind auffgehoben mit der sichtbaren Welt." Mit Gott ist also auch der Himmel wesentlich in uns, und wir sind im Himmel, sofern wir in Gott sind.

Darnach kann aber auch die Weltentwicklung für Weigel keine Bedeutung haben, da die Welt, obgleich sie für Gott zu seiner Wirklichkeit nöthig ist, doch nur selbstloser Schatten bleibt. Darum kann auch seine ethische Tendenz nicht auf Weltgestaltung und Weltüberwindung hingehen — und wie er in seiner Negation der seitherigen Geschichte mit den Sekten des Reformationszeitalters übereinstimmt und seine Polemik gegen die buchstäbischen Theologen, gegen die Wissenschaft u. s. w. denselben völlig ebenbürtig ist, so bildet er dagegen mit seinem vollendeten Quietismus, mit seiner Verwerfung des Kriegs, der Processe u. s. w. den schroffsten Gegensatz gegen die thatendurstige Schwärmerei der älteren Wiedertäufer. Er hat vielmehr die größte Aehnlichkeit in dieser Beziehung mit dem Baptismus, wie er sich nach dem Mißlingen des Versuchs der Weltrevolution als weltflüchtige Gemeinschaft in den Mennoniten constituirte. Eben damit hängt zusammen, daß Weigel mit seinem einseitigen Intellektualismus den schroffsten Gegensatz zu jenem derb materialistischen Zug bildet, der den frühesten Anabaptismus auszeichnet.

Daß Weigel mit seinem Prinzip der Innerlichkeit eine gewisse Berechtigung hatte einer scholastischen Veräußerlichung des Dogma's gegenüber, wird man nicht läugnen wollen, aber sehr hoch wird man diese Berechtigung nicht anschlagen dürfen. Ohne die Einfalt der kirchlich gebliebenen Mystik des Mittelalters entbehrt die Weigel'sche Mystik aller für eine Regeneration der Theologie wahrhaft fruchtbaren Prinzipien. Zu dem Gewinn, den die neuere Philosophie der theologischen Wissenschaft in Aufschließung der Natur und Geschichte brachte, tragen Weigel's Gedanken wenig bei, die beherrschende Weltanschauung ist bei ihm doch die antike dualistische und akosmistische. Weigel's Bedeutung nach dieser Seite hin kann am Ende nur darin liegen, daß er überhaupt die philosophische Betrachtung wieder in die Theologie einführte, daß er, um modern zu werden, das Selbstbewußtseyn zum Ausgangspunkt nahm und mit dem Supranaturalismus dadurch auf's Bestimmteste brach, daß er Nichts für wahr gelten lassen wollte, was nicht dem Bewußtseyn unmittelbar sich als wahr aufdränge — daß er, wie wir schon oben hervorgehoben haben, den Ansprüchen des „Geistes" gegenüber von dem „Buchstaben" eine allgemeinere Geltung und objektivere Begründung zu geben versuchte. Aber in seiner unhistorischen Geringschätzung des Buchstabens und des Aeußeren bildet er auch wieder den geraden Gegensatz zu der modernen Wissenschaft.

Verzeichnisse von Weigel's Schriften findet man bei Arnold a. a. O., in den Unschuldigen Nachrichten a. a. O. und in einer Dissertation unter dem Titel: Fata et Scripta M. Valentini Weigelii praeside M. Joh. Zach. Hilligero dissertatione historica disquisitioni submittit Respondens Joh. Gottl. Reichelius, Wittenberg 1721. Daselbst findet sich auch S. 22 die Notiz, daß zu Hilliger's Zeiten noch unedirte Manuskripte Weigel's sich zu Helmstädt finden. — Der Versuch einer kritischen Sichtung der Weigel'schen Schriften ist aber in keinem dieser Kataloge gemacht. Zu den Nachrichten, welche Arnold über die äußeren Lebensschicksale Weigels gegeben hat, sind namentlich durch den Pastor zu St. Thomas in Leipzig, Roth, in seinem „Nöthigen Unterricht von den prophetischen Weissagungen", 1694. §. 24 ff. urkundliche Beiträge gegeben. Abschließend dürfte die Dissertation von Hilliger seyn. Dort findet sich auch S. 28. 29 eine vollständige Aufzählung der Streitschriften aus der lutherischen und reformirten Kirche. — Weigel's eigenthümliche Lehrsätze hat Arnold in apologetischem Interesse dargestellt — Hilliger dagegen ein ziemlich langes Verzeichniß seiner Häresieen gegeben. Eine umfassendere Bearbeitung in dogmengeschichtlicher Hinsicht hat Weigel

bis jetzt nicht gefunden. Seine philosophische Bedeutung ist gewürdigt worden von Ritter, Gesch. der Phil. X. S. 77—100, im Ganzen übereinstimmend mit dem von uns Ausgeführten; — von Staudenmayer, Philosophie des Christenthums, Bd. I. S. 723 ff., — und von Carrière, philosoph. Weltanschauung der Reformationszeit S. 203—209; des letzteren Darstellung ist indeß unklar und gewiß verkehrt, wenn er die Sache so wendet, als habe sich der reformatorische Geist eigentlich zu Weigel geflüchtet. — Unter den Theologen, die sich mit ihm beschäftigt haben, sind noch zu erwähnen: Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, IV. S. 1024—1066. — Planck, Geschichte der protestant. Theologie S. 72 ff. — Hagenbach, Vorlesungen über Reformationsgesch. III. S. 337 ff. — Einzelne Seiten sind von Dorner in der Christologie a. angef. O. und von Baur in seinen Werken über Trinitätslehre, Bd. III. S. 255—260; Versöhnungslehre S. 463 — bearbeitet worden.

H. Schmidt.

Weihbischof, s. Episcopus in partibus.

Weihnachten (Ursprung des Festes). Das Fest der Geburt Christi, welches die Christenheit am 25. Dezember mit besonderer Andacht, Freude und Feier, als das erste der drei Hauptfestzeiten begeht, in welchen die Dreiheit der alttestamentlichen, großen Festversammlungen neutestamentliche Erfüllung und Vergeistigung erfahren hat.

Das Buch des alten Bundes nennt nur von einem einzigen Menschen den Tag, an welchem er geboren ist. Das ist Adam, der Urvater aller Menschen, der von Gott am sechsten Tage der ersten Woche geschaffen worden ist. Alte Auslegungen glaubten aus 1 Mos. 2, 17. schließen zu können, daß, nachdem er von der verbotenen Frucht gegessen, der Tod, der Sünde Sold sich wieder an einem sechsten Tage erfüllt habe, eine geistliche Allegorie, die die unumgängliche Folge von Menschengeburt und Tod bildlich durch den parallelen Umlauf der Zeit darstellt. Christus ist der zweite Adam, aber wie der Apostel sagt: „wie in Adam Alle sterben, werden in Christo Alle lebendig," und zwar durch den Tod, den auch Christus starb. Das Evangelium gibt nun nicht den Tag der Geburt des zweiten Adams an, aber wohl den seines Todes. Es war dieß auch der sechste Tag der Woche. Um so näher lag die Allegorie, auch die Geburt Christi auf einen sechsten Tag zurückzuführen. „Der erste Mensch, heißt es bei Irenäus, sey deßhalb am sechsten Tage geschaffen, weil auch am sechsten Tage, am Rüsttage, der andere Mensch zur Wiedergeburt des Ersten erschienen sey." Christliche Kalender noch des 4. Jahrhunderts geben daher für den Geburtstag, wie für den Todestag Christi den Freitag an. Aber Adam lebte vor aller Zeit, Jesus in der Zeit. Wenn also daran gedacht ward, die Geburt des zweiten Adam mit der des ersten in eine chronologische Parallele zu stellen, so daß schon an der Wiederkehr des Tages die Gemeinde die Wiedergeburt des Menschen durch Jesum Christum erkannte, so konnte mit dem sechsten Tag des ersten Weltjahrs, an dem Adam geschaffen war, kein anderer Tag, als der sechste jedes neuen Jahres verglichen werden. Christus war im römischen Reiche geboren, daraus erklärt sich, daß der sechste Januar als der sechste Tag des römischen Jahres in der alten orientalischen Kirche zumal als Geburtsfest Christi galt und zwar unter dem Namen Epiphania.

Daß Christus der zweite Adam war, daß er als Mensch geboren durch seinen Tod die Kinder Adams erlöset hatte — davon war in der Einrichtung seiner Geburtsfeier ein wichtiges Bekenntniß abgelegt, denen gegenüber, welche nach doketischer Art an eine wirkliche Menschheit Christi nicht glaubten und sein irdisches Leben in einen täuschenden Schein verflüchtigten. — Das Geburtsfest Christi zeigte dem Volke den Menschen Christus, geboren zu aller Menschen Heil — aber es sollte doch auch bezeugen, daß Christus nicht wie Adam geschaffen, sondern erschienen sey, daß er vom heiligen Geist empfangen, daß es das Wort gewesen, welches Fleisch geworden war, daher der Name Epiphania, welchen die griechischen Gemeinden dem Festtage gaben.

Epiphania war nach dem zeitigen, griechischen Sprachgebrauche die Erscheinung eines Gottes in menschlicher Gestalt. Man meinte von dem ungeschaffenen Christus, der Mensch wurde, sagen zu müssen, „daß er erschien.“ Erscheinungen sind es, welche von Gott und seinen Engeln im alten Bunde ausgesagt wurden, wenn sie sichtbar werden wollten. Der Apostel Paulus spricht: „als wir Sünder waren, erschien (ἐπεφάνη) die Leutseligkeit und Freundlichkeit Gottes, unseres Heilandes.“ Man feierte am 6. Januar eine solche Epiphania des Wortes im Fleisch und drückte damit das Wort des Johannes aus: „Ein Jeglicher, der bekennt, daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen (oder, wie er sonst sagt, daß der Sohn Gottes erschienen ist, ἐφανερώθη, 1 Joh. 3, 8.), der ist von Gott.“

Origenes hat von einer anderen Allegorie aus das Datum des 6. Januar, dessen Feier am Abend des 5ten begunn, zu deuten gesucht. Er erinnert an die Stelle des Propheten Ezechiel, der (1, 1) „die Himmel geöffnet sah am vierten Monat den fünften Tag,“ aber der Kirchenvater verbindet mit Epiphania die Feier der Taufe Christi, bei der sich nach Matth. 3, 16. die Himmel über Jesus öffneten. Es machte sich nach seinem Vorgange die Ansicht geltend, daß an Epiphania nicht die Erscheinung Gottes in dem als Kind geborenen, sondern das Offenbarwerden Gottes an dem Manne Christus in der Taufe gefeiert werde. Der Nachdruck wird somit darauf gelegt, daß Johannes den Geist Gottes in der Taufe auf ihn herabfahren sah. Es wird Epiphania nicht in seinem eigentlichen Sinne, sondern bloß in der Bedeutung des Offenbarwerdens aufgefaßt. Es wird dann im besten Falle zwar ein Geburtsfest — aber nicht das Christi, sondern das der Wahrnehmung seiner Gottheit durch Johannes gefeiert. Nichtsdestominder wurde diese Ansicht auch von Chrysostomus getheilt. Er bestreitet, daß man vor der Taufe Christum als Gott hätte erkennen mögen und legt daher dieser eine Bedeutung bei, welche von den gnostischen Sekten so sehr mißbraucht wurde, daß sie Jesus gar nicht als göttlich geboren, sondern erst in der Taufe zum Gotte geworden darstellten. Wenn nun auch Chrysostomus überall mit Nachdruck lehrte, daß Christus auch ohne Taufe der Sohn Gottes, und daß er durch sie nur kenntlich gewesen wäre, so schloß doch diese Ansicht ein, daß man an Epiphania mehr ein Fest des sehenden Johannes, als des seyenden Christus, mehr eine Heilswahnehmung, als eine Heilsthat feierte. Besonders wurde sie aber den ungläubigen Gegnern gegenüber dadurch bedenklich, daß man in der christlichen Gemeinde jedes Festes, welches die Geburt des Menschensohnes feierte, entbehrte und die Kirche somit die Bedeutung dieser Geburt selbst dem Volke nicht vor Augen stellte. Deßhalb haben die anderen Kirchenlehrer, namentlich die drei großen Kappadocier und Epiphanius mit Macht die Meinung behauptet, Epiphania sey nie ein Tauffest gewesen, Epiphania sey eine Theophania. „Er erschien uns nicht in Gottes Gestalt, sagt Basilius, daß er die schwache Natur nicht mit Schrecken erfülle. Laßt uns den Geburtstag des menschlichen Geschlechts begehen, denn heute ist Adams Fluch gelöst.“ „Gott erschien durch seine Geburt“ (ἐφάνη διὰ γεννήσεως), sagt Gregor von Nazianz, „darum heißt dasselbe Fest Theophania und Geburtsfest, das eine, weil er erschienen, das andere, weil er geboren ist.“ Epiphanius theilt eine künstliche Berechnung mit, nach welcher er glaubt, chronologisch beweisen zu können, daß Jesus am 6. Januar, das ist am 11. Tybi, nach ägyptischem Kalender, geboren sey. Allein trotz dieser Nachweisungen blieb an der Feier des 6. Januar die Zweideutigkeit einer Geringschätzung der göttlichen Geburt haften. „Alle,“ sagt ein Kirchenlehrer, „die diese bezweifeln und das Mysterium der wahren Menschwerdung verwerfen, feiern an einem Tage Geburt, Taufe und Ankündigung.“

Um deßwillen geschah es, daß man um des Glaubens und Friedens willen gern einen Ausweg ergriff, der beiden Ansichten genügen mußte, der namentlich Denen angenehm war, welche, wie Chrysostomus, bei positivem Glauben an die Menschwerdung mit Epiphania nur ein Fest der Taufe verbanden und denen deßhalb ein Geburtsfest Christi fehlte. Es war während Theodosius der Große das römische Reich in Byzanz

leitete, der gläubige Gönner Gregor's des Theologen und Widersacher des Arianismus, daß man ohne die Feier des 6. Januar, als eines christlichen Festes, aufzuheben, als Geburtstag und Christfest den 25. Dezember annahm, „welcher in Westen, in Europa von Thracien bis Cadix seit lange," wie Chrysostomus sagt, „als Christfest bekannt war, welcher in Rom gegolten hatte, von wo aus von Denen, die diesen Tag genau wissen und jene Stadt bewohnen, wir ihn empfangen haben. Denn die, welche sich dort aufhalten und ihn lange aus alter Ueberlieferung feiern, haben uns seine Kenntniß überliefert." Es wurde dieser Ausweg mit großem Eifer von den christlichen Gemeinen im Orient ergriffen. Nach kaum 10 Jahren, sagt Chrysostomus im Jahre 386, war er in das Leben dort so tief eingedrungen, als wenn er seit langer Zeit im Brauche wäre. Man schloß sich ihm allenthalben an; nur über die Armenier wurde Klage geführt, daß sie an der Doppelfeier des 6. Januar festhielten und wie aus Moses von Chorene noch ersichtlich ist, gegen die Annahme des 25. Dezember polemisirten. Es war von großer Bedeutung, daß ein europäisch-römischer Brauch für den ganzen Orient Regel wurde. Einige spätere Relationen, die trotz vielfacher Verwirrung von Zeiten und Personen die Bewegung der Kirche, aus welcher die Umwandlung des Geburtsfestes Christi hervorging, nicht unrichtig schildern, haben dieselbe als ein Zeichen der Autorität des römischen Stuhles über die ganze Kirche darstellen wollen. In der That läßt die kirchliche Anschauung, aus welcher wir die Annahme des 25. Dezember als des Christfestes begründen, mit großer Wahrscheinlichkeit erkennen, daß die Meinung des Chrysostomus und Anderer wohlbesteht, welche sie bis nahe an apostolische Zeiten zurückgeführt hat und die Vorstellung von der in Rom geltenden christlichen Lehre, die sich an Petrus anlehne, damit übereinstimmt.

2. Wenn vorhin die Meinung, aus welcher der 6. Januar zum Christfest im Orient erwählt ist, eine Allegorie genannt ward, so sollte damit nicht ausgedrückt seyn, als ob die Gemeinden, welche das Fest begangen, den Tag nicht für geschichtlich gehalten hätten. Das Verhältniß des alten zum neuen Bunde war ein voll und klar aufgefaßtes, so daß, was in dem einen enthalten in dem andern wirklich erfüllt seyn mußte und die Lücken des zweiten durch die Prophetie des ersten, als einer unbezweifelt geschichtlichen, ausgefüllt werden konnten. Da es eine christliche Wahrheit ist, daß Adam durch Christus völlig und selig wiederholt ist, so sah man den Gedanken, in welchem Geburts- und Todestag beider sich entsprechen, nicht als Gedankenspiel, sondern als Prophetie und Erfüllung an. Auf andere Weise konnte ja der Geburtstag Christi, den man doch wissen mußte, nicht bestätigt werden; wo ihn der alte Bund sicher zu verkünden schien, dort nahm man ihn ebenso geschichtlich an, als ob er im Evangelium angegeben wäre. Es machte sich aber dabei, wie im christlichen Alterthum, überhaupt eine doppelte Rücksicht kund, je nachdem man Christus mehr in seinem Erlöserverhältniß zur ganzen Welt den Heiden, oder als Erfüller des Gesetzes den Juden gegenüber betonte. Der 6. Januar setzte Christus als den zweiten Adam in seinem Heile für Alle, die glauben, ein. Die Annahme des 25. Dezember ist aus der Lehre der Erfüllung hervorgegangen, welche den Juden in Christo Gesetz und Tempel aufgegangen zeigte. Denn im Tempel fand sich der Mittelpunkt des alttestamentlichen Gesetzes. Er war die alleinige Stätte des Opfers und der Versöhnung. Zu ihm zog man drei Mal im Jahre hinauf, wie geschrieben steht: „Drei Mal im Jahre sollen alle vor dem Herrn erscheinen." Der Tempel in Jerusalem stellte das nationale Israel vor. Das geistige Israel war Christus. In ihm ist der Tempel lebendig für alle Völker erfüllt. „In Christo," sagt der Hebräerbrief, „sind wir gekommen zu dem Berge Zion und der Stadt des lebendigen Gottes, zum himmlischen Jerusalem." In der Offenbarung heißt es: „und ich sah keinen Tempel darinnen, denn der Herr, der allmächtige Gott, ist ihr Tempel und das Lamm." Jesus selber redete vom Tempel seines Leibes, als er zu ihnen sagte: „Brechet diesen Tempel und am dritten Tage will ich ihn aufrichten." Stephanus spricht: „Salomo baute Gott

ein Haus. Aber der Allerhöchste wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind." Unter die Vorfahren von Mariä Gemahl stellen die Geschlechtsregister den Serubabel, welcher den neuen Tempel zu erbauen begonnen, nachdem das Volk aus der Verbannung zurückgekehrt war. Christus war der verkündete, geistige, göttliche Tempel, zu dem alle Völker kommen werden zu beten, dessen Geburt den Grund der „wahrhaftigen Hütte legte, welche Gott aufgerichtet hat und kein Mensch." Der Tag dieser ewigen Grundsteinlegung war von dem Propheten vorhergesagt. Als Israel unter Serubabel's Leitung den neuen Altar baute, da erging die Prophezeihung des Haggai an ihn und das Volk mit klaren Worten also: Mein Geist besteht in Eurer Mitten. Fürchtet nichts, denn also spricht Gott Zebaoth: „Noch eine kleine Zeit und ich erschüttere Himmel und Erde. Größer wird die Herrlichkeit dieses zweiten Hauses seyn, als die des ersten, und an diesem Orte werde ich Frieden geben." Die Prophezeihung geschah am 24. Tage des neunten Monats. Der Prophet wiederholt dieses Datum drei Mal und spricht: „Richtet*) doch eueren Sinn von diesem Tage an und weiter, daß gegründet wird der Tempel des Herrn. Von diesem Tage an werde ich segnen. An selbigem Tage werde ich dich nehmen und lege dich an wie einen Siegelring, denn ich habe dich erkoren, ist der Spruch des Herrn." Durch diese herrliche Verkündung war der 24. des neunten Monats als die Feier der zeitigen und künftigen Grundsteinlegung geweiht. Der Tag des Messias, des ewigen Serubabel, war festgestellt. Als daher in späteren Zeiten, nachdem die Knechtschaft der Syrer abgewälzt war, die Makkabäer den befleckten Tempel wieder reinigten und weiheten, begingen sie diese neue Heiligung am Abende des 24. des neunten Monats, welcher Kislew heißt. Sie nannten das Fest „Weihetag" (יום חנכה); man weihete es am Vorabende mit Licht ein, und es wurde als dauernde Feier Israels eingesetzt, welches acht Tage, wie die Salomonische Tempelweihe (2 Chron. 7, 9) begangen werden soll; in jedem Hause soll es durch Aufstellung einer kleinen Tempelleuchte (menora) gefeiert werden, deren Arme in wachsender Zahl jeden Abend entzündet werden, bis der Letzte sie alle brennend findet.

Aber die Makkabäer konnten die Erfüllung der prophetischen Verkündung nicht seyn, denn die ewige Tempelweihe war darin verkündet. Ein Abend des 24. im neunten Monat war vorhergesagt, der ewig Licht enthält. Die Christen, welche darauf achteten, konnten daher nicht im Zweifel seyn, wann ihr Heiland geboren sey. Am 24. des neunten Monats war es verkündet. Unter den Juden war die Erinnerung des Tages noch als Nationalfest vorhanden, das sie nicht bloß in Jerusalem, sondern überall im römischen Reiche, mit illuminirten Fenstern begingen. Christus war der rechte Tempel. Er der wahre Befreier. In ihm erfüllte sich Alles im Geiste, was Israel hoffte und hatte. Gerade den Juden gegenüber ward es zum leuchtenden Zeichen, daß die Christen die Geburt ihres Heilandes wie Jene mit strahlenden Lichtern feierten, als in der „Weihenacht" des ewigen Serubabel, am 24. des neunten Monats, die nach jüdischem Brauche zum folgenden Tage, dem 25., gehörte.

Das hohe Alter und die weite Verbreitung dieser Annahme ergibt sich aus vielfachen Angaben des christlichen Alterthums. In den apostolischen Constitutionen heißt es: „Feiert den Geburtstag, welcher Euch vollendet wird am 25. Tage des neunten Monats." Cosmas drückt die Beobachtung alter Bräuche gut aus, wenn er sagt: „Das ist offenbar, daß alle die Geburt Christi an den Schluß des neunten Monats setzen, vom Beginne des ersten Monats (im Jahre) an."

Es kam nun darauf an, aus welchem Kalender man den ersten Monat nahm, um danach den 25. des neunten zu bestimmen. Clemens von Alexandrien berichtet, daß

*) Haggai 2, 18: שימו־נא לבבכם מן־היום הזה ומעלה מיום עשרים וארבעה לתשיעי למן היום אשר יסד היכל יהוה שימו לבבכם.

man zu seiner Zeit in manchen Gemeinden den 25. Pachon als Geburtstag des Herrn annehme. Es war dieß der 25. des neunten Monats im ägyptischen Jahre, das von Thot begann. Clemens hält diese Berechnung für nicht richtig, sondern will die jüdische Zeitrechnung zu Grunde gelegt haben, die vom Nisan ihr kirchliches Jahr rechnet. Da man den ägyptischen Phamenoth mit Nisan correspondiren ließ, so traf für ihn der 25. des neunten Monats auf den 25. Athyr. Die Christen des römischen Europa „von Thracien bis Cadix“ gebrauchten den römischen Kalender. Für sie traf also, da Nisan und April correspondiren, das Geburtsfest des Herrn auf den 25. Dezember. Dieser Tag schien vor allen der Prophetie zu entsprechen. Chrysostomus theilt die Meinung Derer mit, welche meinen, „daß die Propheten schon von der Geburt an ihn verkündigt haben.“ Er fiel in den Winter, was besonders mit den Worten des Haggai zusammenstimmte, welcher sagt: „Die Saat ist nicht vorhanden; weder Weinstock, Feigenbaum, Granate, Oelbaum tragen, aber von diesem Tage an will ich segnen.“ Die Natur ist das Abbild des Reiches Gottes. „Christus ist geboren,“ sagt Orosius VIII. Cal. Jan., „wenn zuerst alles Wachsthum des kommenden Jahres beginnt.“ Hieronymus, der die Taufe Christi auf den 6. Januar versetzt, spricht deutlich aus, daß Alle die Stelle des Haggai von der Ankunft Christi, der ersten oder zweiten verstehen. „Wir,“ sagt er, „verstehen Beides, denn er regierte damals, als er kam und wird später regieren.“ Um die Wahrheit und Heiligkeit des Festes und seiner Verkündung zu bezeugen, wiesen die alten Kirchenlehrer auf die Uebereinstimmung der Natur hin; im Dezember werden nach dem kürzesten Tage die Nächte wieder kürzer. Die Finsterniß nimmt ab. Da Christus die „Sonne der Gerechtigkeit“ heißt, so lehrte man in seinem stillen Beginne das Abbild des langsam durch den Winter vom Aequinoctium an wachsenden Himmelslichtes. Es wurde von Bedeutung, daß es der 25. Dezember war, auf welchen Cäsar das astronomische Aequinoctium angesetzt hatte. „Nicht zufällig,“ sagt Ambrosius, „und von selbst ist eine solche Ordnung um die Zeit des Festes, welches in das menschliche Leben das Ewige scheinen läßt, sondern die Schöpfung offenbart durch diese Erscheinungen den Aufmerksamen ein Geheimniß.“ Durch diese Uebereinstimmung des natürlichen Kalenders erhielt die prophetische Allegorie eine Bestätigung, welche vorzüglich zu ihrer Verbreitung und Annahme beitrug. Es konnte die römische Kirche in keinem deutlicheren Zeichen für Juden und Heiden darthun, daß mit Christi Geburt Alles neu geworden sey, wie Ambrosius schön sich ausdrückt: „Gewissermaßen richtig nennen die Leute diesen heiligen Tag der Geburt des Herrn neue Sonne und bewirken so durch ihren Gebrauch, daß Juden und Heiden darin zusammenstimmen. Wir nehmen dieß gerne an, weil mit der Geburt des Erlösers nicht allein das Heil des menschlichen Geschlechts, sondern auch die Klarheit der Sonne selbst erneuert wird.“

3. Nur dadurch, daß bis in die neueste Zeit — in protestantischen Kreisen durch Luther's unrichtig abweichende Uebersetzung veranlaßt — auf die wichtige Prophezeihung Haggai's namentlich historisch-exegetisch nicht geachtet und dieselbe den Forschern über kirchliche Alterthümer gänzlich entgangen war — ein Fall, der an sich schon merkwürdig genug ist — nur dadurch konnte es geschehen, daß man sich überall in der neuen Wissenschaft noch mit verschiedenen unerweislichen Hypothesen trug, aus denen die Kirche das Datum des 25. Dezember abgeleitet haben sollte. Es war im vorigen Jahrhundert ein römischer Kalender des 4. Jahrhunderts bekannt geworden, der zum VIII. Cal. Jan. die Worte „N. Invicti“ enthielt. Man glaubte dabei „Solis“ ergänzen zu müssen, hielt den Tag für einen Sonnenfesttag, an welchem der persische Dienst des Mithra gefeiert worden sey, brachte dies mit dem astronomischen Aequinoctium zusammen und stellte sich daraus das Christfest in die Kirche übertragen vor. Aber jener Kalender war für das Constantinische Kaiserhaus verfaßt, dessen wichtigste Tage in ihm notirt waren. Es war zu N. Invicti nicht Solis, sondern der Name des Kaisers Constantius zu ergänzen. Für ihn war der 25. Dezember (VIII. Cal.

Jan.) 351 der entscheidende Tag seiner Regierungsgewalt, welcher gefeiert wurde. Ein Sonnenfest des Mithra an diesem Tage hat weder im Orient noch Occident nachgewiesen werden können. Vielmehr steht fest, daß die Hauptfeiertage dieses Gottes im Frühling und Herbst stattfanden. Der 25. Dezember bildete zwar den Tag des astronomischen Aequinoctiums und der neuen Sonne, aber im Volk war das nicht lebendig, und das neue Jahr begann an ihm so wenig, als es für unser Kalenderneujahr gar nicht in Frage kommt, wann Winters Anfang, wissenschaftlich berechnet, angenommen sey. Dazu kam das völlige Mißverständniß einiger Sätze in einer Rede des Kaisers Julian. Dieser will allerdings den ersten Januar als Sonnenfest dem Christfeste gegenüber geltend machen. Aber er dachte dabei nicht an den 25. Dezember. Denn weder Constantius, noch er selbst, so lange er scheinbar Christ war, feierten das Christfest an diesem Tage.

Der officielle Feiertag der Kaiser war bis zu Theodosius der 6. Januar. — Ebensowenig hat die Feier der römischen Saturnalien einen Zusammenhang mit der Anordnung des Christfestes am 25. Dezember, da die Hauptfeier derselben den 17. bis 19. Dezember traf und selbst die damit verbundenen Feste schon am 23. Dez. zu Ende waren. Allein auch die Ansichten des um christliche Alterthumskunde hochverdienten Piper können wir nicht theilen, der das Datum des 25. Dezember aus einer Zählung erklärt, die vom 25. März, als der Frühlingstag- und Nachtgleiche, die man als ersten Tag der Welt und als Empfängniß Mariä gefeiert, begonnen habe. Denn in diesem Falle würde aller Nachdruck auf dem Empfängnißtage, nicht auf dem Geburtstage ruhen, während nur in dem geborenen Christus die Erscheinung Gottes im Fleische gefeiert wird. Was aber namentlich dagegen spricht, ist, daß bei der Feststellung des Datums der Geburt nicht der 25. Dezember als solcher, sondern nur der 25. des neunten Monats, und zwar vom Anfange des Jahres an in Betracht kam, es also auch nicht zwingend war, den römischen Kalender zu Grunde zu legen, wie Clemens von Alexandrien beweist. Die Erkenntniß aber, daß der Prophet Haggai den Geburtstag als 25. des neunten Monats (vom 24. Abends an) geweissagt habe, daß das Weihefest des Tempels noch in dem bei den Juden geltenden Chanuka sein Abbild habe, war auch viel älter, als die bei einigen Lehrern vorkommende Allegorie von der Weltschöpfung an dem Frühlingsäquinoctium. Vielmehr bot der 25. Tag des neunten Monats durch seine biblische Geschichtlichkeit einen festen Anhalt, von dem aus späterhin sowohl die Empfängniß Mariä, wie die Geburt Johannis des Täufers, berechnet sind. Je mehr aber die Grundidee, welche in der Anwendung des prophetischen Wortes von der Tempelgrundsteinlegung auf den geistigen Tempel Christi hervortritt, gerade jüdische Meinungen besonders im Auge hat — und aus Gemeinden, welche von judenchristlichen Führern geleitet wurden, Fuß gefaßt haben muß — desto eher würde das Alter derselben bis an die Apostel oder Apostelschüler heraufgehen müssen. Was Clemens von Alexandrien berichtet, setzt auch eine längst vorhandene Ansicht voraus, bei welcher sich schon verschiedene Modalitäten geltend machen. Schon darum ist zu erkennen, daß der Bericht des Chrysostomus, es sey der Tag in den Ländern des Westens schon lange, aber nur in diesen gewesen, auf einer Tradition beruht, die mindestens im zweiten Jahrhundert ihren Anfang nahm.

4. Wenn auch die Tage, an denen zuerst der Orient, dann die ganze Kirche das Christfest feierten, der 6. Januar und der 25. Dezember verschieden waren, so trafen doch dieselben kirchlichen Gedanken bei Beiden ein. Es war das eine Heil, welches in Christo erschienen und in dem Alles neu und geweiht worden war. Auch bei Epiphania machte sich geltend, daß es die neutestamentliche Festesdreiheit vollendete, somit an die Stelle des alten Laubhüttenfestes getreten war. An dieser Feier des alten Bundes hatte einst die Salomonische Tempelweihe Statt. So lange Jerusalem bestand, wurde darum kein Fest mit größerer Freude gefeiert. Weil es ein Weihefest war, fand allgemeine Erleuchtung Statt. Kein Hof, der nicht hell war in der ganzen Stadt.

Man feierte dabei das Wasserschöpfungsfest. Messianisch deutete man die Ceremonie, welche die volksthümlichste in Israel während des Tempelsbestandes gewesen war. Es war die Erfüllung der Prophetie des Jesaias: „Ihr werdet Wasser schöpfen aus den Brunnen des Heils," an welche man hiebei dachte. Die Kirche nahm den Brauch auf. Bis auf diesen Tag ist die Schöpfung des heiligen Wassers die eigentliche Feier von Epiphania im Orient geblieben, welche, wie in Jerusalem, bei strahlenden Lichtern geschieht. Der Bezug zu Christi Taufe ist mit Recht von Epiphanius und Anderen nicht anerkannt worden, wenn ihn auch Diejenigen, welche an Epiphania Christum getauft meinen, wie Chrysostomus mit dieser Feier der Heiligung des Wassers, durch den sich eintauchenden Christus geschehen, darstellen. Die Makkabäer haben ihre Tempelweihe nicht auf die Tage der Laubhütten verlegt, vielleicht auch, weil sie vor der Autorität des biblischen Festes zurückgetreten wäre — hauptsächlich aber darum, um das Prophetenwort des Haggai in Erfüllung gehen zu sehen. Aber, wo Weihe war — da war Licht. Das „Weihefest" (Chanuka) feierte Israel, wie Josephus berichtet, auch unter dem Namen „Lichter" (φῶτα) um der Lichter willen, die an kleinen Tempelleuchtern wie im Tempel, so in jedem Hause brannten. Denselben Namen führte Epiphania. „Es ist der heilige Tag der Lichter (φῶτα), zu dem wir gekommen und den wir zu feiern heute gewürdigt sind," sagt unter andern Gregor von Nazianz. Der Begriff von erleuchten und einweihen (φωτίζειν und חָנַךְ, ἀνακαινίζειν) fiel auch hier zusammen, daher sie beide in den von „taufen" übergegangen sind.

Um so treffender ist darum der deutsche Name „Weihnachten", welcher bei deutschen Völkern seit uralter Zeit im Brauche ist. Sie haben das Fest und seinen Namen von der römischen Kirche bekommen, vielleicht schon in jenen Zeiten, von denen Chrysostomus spricht, daß der 25. Dezember von Thracien bis Cadix bekannt gewesen sey. Denn Weihnacht ist die wörtliche Uebersetzung von Chanuka. Als winnaht, wihe naht, wînacht kommt es mittelhochdeutsch vor. Das alte vîhian hat die Bedeutung von dedicare, weihen, wie חָנַךְ, daher sagt man auch huswei, Kirchweih, nämlich Einweihung der Kirche; wich (wih, gothisch veihs) ist nicht völlig derselbe Begriff wie heilig. Dieses ist mehr heilbringend, wich mehr heiltragend. Besonders eigenthümlich war die Composition mit nacht, weil Weihnachten das einzige christliche Fest war, das am Vorabend, am 24. des neunten Monats begann, ganz wie die makkabäische Weihnacht ihre Lichter am Vorabend des 25. Kislew anzündet. Dadurch wurde Weihnacht so sehr der Ausdruck des ganzen Festes, daß im Mittelhochdeutschen, wie auch zuweilen bei uns, wînachtes nacht und wienachtis tac vorkommt.

Es ist überhaupt merkwürdig und belehrend, daß kein anderes christliches Fest, als das der Weihe des Tempels, welcher Christus ist, den Namen wihtac erhalten hat. Nur das festum circumcisionis, welches am 1. Januar begangen ward, hieß ëbenwihe oder ëbenwihetac, nämlich „andere Weihe". Die Beschneidung war „die Schlußweihe" des Tempels in Christi Leibe, wie der achte Tag der alttestamentlichen Feste als Schlußfest (Azereth) eingesetzt war.

Bei den anderen europäischen Völkern ist der Name „Geburtstag", dies natalis (ital. natal, span. nadal, natividad, franz. noel) oder Gottestag (bei den Slawen boze noz, boze narodzenie, bozic) besonders in Gebrauch gekommen. Das englische christmas ist von der besonderen Christmette benannt.

Der Verfasser durfte sich in manchen Beziehungen kürzer fassen, da er sowohl wegen weiterer Ausführung, als wegen der besonderen Quellennachweisung auf sein kürzlich erschienenes Buch: Weihnachten, Ursprünge, Bräuche und Aberglauben. Berlin, L. Rauh, verweisen kann, wo Literatur und nähere Erläuterungen gegeben sind.

Paulus Cassel.

Weihnachtsfeier, das Fest der Geburt Christi, weil es im Abendlande namentlich Wurzel gefaßt hatte, wurde dort auch am Herrlichsten gefeiert. „Bedenkt," sagt der heilige Bernhard, „wie groß das heutige Fest ist"; es beherrscht die Nacht, den

Himmel erfüllt es von der Erde, denn die Nacht war wie Tag erleuchtet und ein plötzlich Licht vom Himmel erfüllte die Hirten. Daher wißt ihr, wo der Anfang des Festes ist. Die Freude, welche die Engel schon hatten, wird als zukünftig allem Volke verkündet. Darum wird diese Nacht vor Allem festlich begangen mit Psalmen, Hymnen und geistlichen Gesängen, namentlich in diesen Vigilien muß man ohne Zögerung glauben, daß seine himmlischen Fürsten anschlagen den Ton der Psalmen in Mitten „der paukenschlagenden Jungfrauen". Das Weihnachtsfest ist daher, wie kein anderes in der römischen Kirche, durch drei Messen gefeiert, von denen die Eine in der Nacht (nocte), die Andere bei anbrechendem Morgen (in aurora), die Dritte bei hellem Tage (in die) gelesen wird. Es ist die Dreiheit in Eins, die gefeiert wird. Der Priester nimmt erst nach der dritte Messe die Abspülung. Als Lektionen wurden bestimmt für die Vigilie Matth. 1, 18—21., für die erste Messe Evangel. Lukas 2, 1—14., für die zweite Luk. 2, 15—20., für die dritte Joh. 1, 1—14. Letzteres ist sonst das Schlußevangelium jeder Messe, an Weihnachten wird es als dritte Meßlektion am Tage verlesen. Es culminirt in ihm das Fest, wo geschrieben steht: Und „das Licht scheint in der Finsterniß." Die evangelische Kirche hatte diese Lektionen als Perikopen für die drei Feiertage, in welchen kirchliche Versammlungen waren, bestimmt. Seitdem aber ein dritter Feiertag meist nicht mehr gefeiert wird, ist auch der Anfang des Evangeliums Johannis als Perikope für die christliche Gemeinde weggefallen.

Die Wahl der Episteln aus dem Briefe Pauli an Titus (2, 11—15. u. 3, 4—7), wo es heißt: „es ist erschienen die heilsame Gnade Gottes" (2, 11), „es erschien die Freundlichkeit Gottes" (3, 4), ist sehr belehrend. Es wird darin bedeutet, daß die Geburt die Erscheinung Christi (Epiphania) sey und daß nicht darin auf die Taufe hingewiesen ist, wie griechische Lehrer, so auch Chrysostomus, die Stelle auszulegen versuchten.

Es wird drei Mal in der Vigilie, wie in der ersten und zweiten Messe, gepredigt. Musik und Chorgesang ahmen die Stimme der Engel nach. In vollen Chören rauscht gloria in excelsis, Allelujah, credo. Die Priester sitzen während der Musik neben dem Altar und ihr Schooß ist mit dem velum offertorii bedeckt, dem Tuche, das sie beim Darreichen des Kelches tragen. Die Kirche feiert ihren Geburtstag und sie trägt ihren ganzen Schmuck. Lichter brennen die ganze Nacht, die schönsten Gewänder werden getragen, die besten Geräthe aufgestellt. In Rom celebrirt der Pabst selbst. In einem glänzenden Zuge begibt er sich in die Kirche. Wenn ein Kaiser in Rom war, trug er die Schleppe. Die Macht und Herrlichkeit des Reiches Christi wird symbolisch dargestellt. In der Weihnacht weiht der Pabst, bevor er das Meßopfer bringt, einen mit Edelsteinen geschmückten Hut. Er steckt auf einem prachtvollen Schwert, wonach beide einem Könige oder Fürsten geschenkt werden, um sich des Schutzes und der Vertheidigung der Kirche zu erinnern. Offenbar ist der Brauch die in das lebendige Bild übersetzte apostolische Mahnung gewesen: „Nehmet den Helm des Heils und das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes."

2. Schon die Feste des alten Bundes stellten die Ereignisse des Reiches Gottes, für welche sie eingerichtet sind, alljährlich historisch dar. Das Volk sollte jährlich unter Hütten sitzen, wie es in der Wüste in Zelten gewohnt hatte. Es sollte jährlich ungesäuertes Brod essen, wie beim Auszug aus Aegypten. Die christliche Gemeinde ging frühzeitig in diese Ideen ein. Auch ihre Feste sollten ein historisches Bild erhalten. Denn geschichtlich war Christi Geburt und Heil auf der Erde. Die Geschichte des Evangeliums, wie die Mutter ihren Sohn in die Windeln wickelte und in die Krippe legte, war der Anfang alles christlichen Lebens. Sobald ein Geburtstag Christi gefeiert wurde, stellte sich auch das Bedürfniß dar, die Geburt desselben nach Vorschrift des Evangeliums zur sichtbaren Lehre von Jung und Alt darzustellen. Da, wo Epiphanius die Legende mittheilt, daß schon Jeremias der Prophet die Flucht Ma-

38*

ria's mit dem Kinde nach Aegypten prophezeiht habe, sammt dem Sturze ihrer Götter (vgl. Jerem. 46, 25) — fügt er hinzu, „deßhalb ehren sie noch jetzt die jungfräuliche Mutter, legen ein Kind in die Krippe und halten es heilig." *) Moses von Chorene, **) der als Armenier den 11. Tybi oder 6. Januar als das Christfest beging und gegen die Feier des 25. des neunten Monats eifert, spricht von „einer unsinnigen Feier am 25., wo das Volk Thiere kröne, Schlangen anbete und Kuchen vertheile." Offenbar will er damit Bräuche, wie sie für den Geburtstag Christi im Aufbau einer „Krippe" gewährt wurden, tadeln. Das Kind lag in der Krippe, neben der die Jungfrau sitzt. Hirten beschauen es, Thiere, ein Ochs und Esel, wärmen es. In der mittleren Zeit schmückten prachtvolle Ställe an Weihnacht die Kirchen, zum Anstoß für manche fromme Kirchenlehrer. Im Morgenlande war eine Grotte dargestellt, wo zu beiden Seiten der Wiege Joseph und Maria knieen, Hirten und Thiere nicht fehlen. Im Laufe der Zeit wurde das Bild immer dramatischer. Man ließ die Verkündigung durch die Engel Knaben sprechen; die Hirten singen; das Kind wird unter Liedern gewiegt. Die „Kinderwiegenlieder" wurden zu einer besonderen Gattung geistlicher Lieder, die vom Volke in der Kirche und zu Haus unter jubelnden Ausbrüchen gesungen werden. Es wurde die „Exhibirung" der Krippe ein Volksfest der Christenheit, das zuletzt auch in manchen argen Mißbrauch ausartete. Aber noch in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts galt in Tübingen der Brauch, daß in der Christnacht um 12 Uhr das Jesuskind eine Stunde lang auf dem Thurme der Hauptkirche gewiegt ward. In einer mit Lichtern umstellten Wiege lag die Puppe und während des Schaukelns blies der Chor: Ehre sey Gott in der Höhe u. s. w.

Der Armenier wirft den Anhängern des 25. Dezember vor, daß sie „Thiere krönen." In der That gab es keine Krippe in der Kirche oder im Haus ohne „Ochs und Esel." Eine eigenthümliche Lesart des Propheten Habakuk gab dazu Veranlassung. Die Stelle, die im Originale heißt: „bekereb schanim chajehu" (Luther: „Du machst dein Werk lebendig in den Jahren"), gibt die LXX. wieder: In Mitten zweier Thiere wirst du erkannt werden und hatte dabei offenbar „bekereb schnaim chajoth" gelesen. Es haben homiletische Gedanken dazu mitgewirkt, welche nach allen Seiten die Erfüllung der Prophetie in Jesu Christo dem Volke nachwiesen. Man erinnerte sich an Jesajas 1, 3., wo der Prophet spricht: „Es kennt der Ochs seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn," aber Israel erkennet nicht. Die Krippe, in der Jesus Christus, als Kindlein liegend, dargestellt war, gab das Abbild der prophetischen Erfüllung. Ochs und Esel (an dessen Stelle dann ein Pferd trat) kannten ihn und wärmten den von seinem Volke nicht Gefundenen. Die Creatur, die nach ihrem Herrn seufzt, während der Unglaube ihn nicht sieht, erfuhr durch diese Thiere ihre Vertretung. Zahlreiche Gedichte und Volksspiele verherrlichten die tiefe Gnade Gottes, der sich von Thieren suchen und anbeten ließ. Die Geburt des Heilandes macht eben Alles neu, stellt die verlorene Menschheit wieder her, sie gründet den ewigen Tempel. Weihnachtskrippe und Weihnachtsbräuche des christlichen Volkes sind nur die historische und dramatische Abbildung des heiligen Gedankens. In der Weihnacht lösen sich die Gegensätze auf, der Winter schmilzt, die Bäume schlagen aus, die Thiere reden, Alles wird frei, was in das Joch der alten Schlange gefallen war. Daher deutet sich auch die herrliche Sitte des Weihnachtsbaums.

3. Das Makkabäerfest, in welchem die Juden die Herstellung ihres Tempels aus der Sünde der Syrer feiern, wird für jedes Haus eine Weihnacht dadurch, daß sie einen kleinen Leuchter anzünden, als Abbild der Weihe, die der Tempel damals erfuhr, da Judas Makkabi am Abend des 24. des neunten Monats die Lichter als Zeichen der Vollendung und des Sieges anbrannte. Der Tempelleuchter war der symbolische

*) Vgl. Fabricius Cod. Pseud. epigr. Vet. Test. I, p. 1110. 1111.

**) Chron. ed. de Florival, Tom. II. p. 171.

Träger des Tempellichtes, welches Gottes Wort ist. Die Menora, der Leuchter, wie ihn Moses im Stiftszelt und Tempel aufstellen ließ, war wie ein Baum gestaltet. Wie Aeste erheben sich zu beiden Seiten drei Arme, die den mittelsten einschließen. Es sind an ihm Kelche, Blumen und Früchte (Aepfel oder Granaten) dargestellt. Wenn man in der Oekonomie des Tempels symbolische Ideen vom Reiche Gottes annehmen muß, so ist die Menora das Symbol des Paradiesbaumes des Lebens, welcher dem Menschen verschlossen war. Er trug sinnbildlich das Licht, welches das Leben war.

Im Geburtsfest Christi sah die alte Gemeinde die Tempelweihe vollendet, den Grund des neuen Tempels gelegt, welcher Christus ist. Es war dieß nicht ein nationaler Tempel, sondern die Menschheit der Kinder Adams wurde erneut. Christus ist der zweite Adam, daher konnte die Gemeinde der Christen nicht wie die Juden ihr Geburtsfest mit dem Tempelleuchter in Kirche und Haus begehen. Dieses war ja nur das Symbol für Vergangenheit und Zukunft vom Baume des ewigen Lebens und Lichtes. In Christo ist Wahrheit geworden, wovon jener nur der Schatten war. Statt der Kopie tritt das Original an die Stelle; statt des Leuchters der Baum, der ewig grünt und Licht und Heil als seine Frucht trägt. Denn wer mit Christo überwindet, „wird essen vom Baume des Lebens, der im Paradiese ist.“ Eine Fülle alter Gedanken, vom Evangelium an, windet sich um den seligen Glauben, daß das Kreuz der wahre Lebensbaum sey, der „keine schädlichen Aepfel, sondern den Lohn des Lebens trägt.“ In der Apokalypse heißt es: „Ein Holz stand da, das trug zwölferlei Früchte alle Monate und die Blätter dienten zur Gesundheit der Heiden.“

Der Dichter Venantius dichtet von dem Kreuze: „O du gewaltiger, süßer und edler Baum, der du an deinen Zweigen neue Aepfel trägst.“ Denn der Paradiesbaum wurde auch mit Beziehung auf das Wort: malum e malo, namentlich in der römischen Kirche, für einen Apfelbaum gehalten und die Frucht, mit welcher Eva von der Schlange verlockt worden sey, wurde als Apfel gedeutet. Es war also für die Christen an ihrer Weihnacht kein schöneres Symbol ihrer Feier zu finden — der Makkabäerlampe der Juden gegenüber — als das Bild des Baumes aufzurichten, welcher die Wiedergewinnung des Paradieses, also die Einweihung des ewigen Tempels, die Reinigung des Herzensaltars abbildete. In der Weihnacht, mitten im Winter, wie man Haggai's Prophetie auslegte, begann der geistliche Frühling. In ihr ging in Erfüllung, was im hohen Lied verkündet ist: „Der Winter ist vorüber, die Blüthen lassen sich am Boden sehen, die Zeit des Gesanges ist gekommen.“ Die geistlichen Gedanken trug das christliche Volk in Bilder und Bräuche über. Das beste Abbild des Baumes, der im Winter grünt, ist namentlich den germanischen Völkern die Tanne; mitten im Schnee leuchtet ihre Frühlingsfarbe. Wenn Lichter sie erhellten, Aepfel sie schmückten, welch deutliches und lehrreiches Bild der Wiederkehr paradiesischer Zeit, die in Jesus Christus erschienen ist! Die Tanne bildet zumeist die Form eines Tempelleuchters ab. Sie stellt daher den hölzernen Weltleuchter dar, der symbolisch das Licht trägt, wovon das Weihnachtsevangelium herrlich verkündigt, daß es in der Finsterniß scheint und trägt die Aepfel der Gesundheit für alle Heiden. Man hat in neuer Zeit mehrfach die Meinung geäußert, daß der Brauch, einen Tannenbaum am Christabend anzuzünden und mit Aepfeln zu behängen, ein besonders protestantischer sey, im Gegensatze zur Krippe, die mehr dem katholischen Volke eigen sey; dieß ist ganz unbegründet. Daß der Brauch eines Tannenbaums mit Aepfeln viel älter, als die Reformation sey, ergeben schon die mittelalterlichen Sagen von Apfelbäumen in der Christnacht, die namentlich im Süden Deutschlands verbreitet sind, und wie Pauli*) berichtet, gerade mit Bezug auf Haggai's prophetische Worte entstanden sind.

Außerdem waren nicht alle eifrigen protestantische Theologen mit dem Brauche ein=

*) Von Schimpff und ernst. Stratzburg 1522. Blatt CII a.

verstanden, während er sich in katholischen Landen nicht minder erhalten. Wir müssen ihn vielmehr als den eigentlichen alten Brauch der Völker ansehen, bei denen der 25. Dezember als Weihnacht zuerst geltend worden ist. Wie dieses Datum die Weihe Christi im Gegensatze zum Tempel in Jerusalem darstellt, so der Tannenbaum das größere Urbild des Tempelleuchters. Die Krippe dagegen, als die Abbildung der geschichtlichen Geburt Christi, ist ein Brauch, der sich mehr der doketischen und spiritualistischen Meinung gegenüberstellt, die nicht den geborenen, sondern den getauften Christum verehrt. Der Brauch drückt in seiner ganzen Art den lebendigen Glauben aus, daß in der Geburt Christus „erschienen“ ist, daß das Wort Fleisch geworden ist. Will man also einen verschiedenen Gedanken in beiden Bräuchen annehmen, so ist der Tannenbaum mehr den Juden und ihrer Lehre, die Krippe den Irrlehrern und Spiritualisten gegenüber, in's Volk eingepflanzt worden. Um so wunderlicher daher, wenn in neuester Zeit die Juden nach christlicher Art den Weihnachtsbaum aufrichten, anzünden und ihre Kinder darauf sich freuen lassen.

4. Denn am Weihnachtsbaum hängen Gaben, um Freude zu machen. Weihnachten ist das Fest der unsäglichsten Freuden. Ein Christ, der glaubt, kann die Tiefe der Weihnachtsfreude kaum ahnen, viel weniger ausdenken. Man kann verstehen, was von einem Abte Odilo gesagt, er habe sich, wenn die Verkündigung an die Hirten erscholl, vor Freuden auf dem Boden gewälzt. „Ich wünschte,“ sagte der heilige Franciskus, daß auch die Wände Fleisch äßen, wenn's möglich wäre.“ Es sollte Jeder fröhlich seyn, man sollte sich's wohl seyn lassen bei Speis und Trank und keine Lehre nehmen die Menschen lieber an. Es erfordert die Festspeise, Kuchen und Fladen, Klöße und Knödel, Pillen und Striezel, eine besondere Abhandlung von deutscher und christlicher Sitte. Es beklagt sich freilich schon Bernard von Clairvaux, „daß die Leute mit solchem Eifer Kleiderstaat und Leckerbissen zubereiten, „als wenn Christus dergleichen erwartete.“ Es fehlte auch nicht an übelem Unfug, den Trunksucht, das alte Uebel, auch an diesen heiligen Tagen mit sich führte. — Aber freilich sollte man nicht bloß selbst sich freuen, sondern auch alle Andere fröhlich machen. Man soll die Armen speisen; der Thiere wurde gedacht; man beschenkte, wen man liebte. Die Weihnachtsbescheerung ist fast zu einer Industrie geworden, die den Gedanken der Liebe darin überwuchert. Im Norden hat sich die schöne Sitte des Julklapp eingebürgert. Es war ein himmlisches Wort — ein Geschenk vom Himmel, das für alle Welt in der Weihnacht zu den Menschen herabkam. Dieß soll zur Lehre und Freude Julklapp nachahmen. Plötzlich — ein Klapp, ein Klopfen geht voran — fliegt ein Geschenk herein. Den Boten sieht man nicht, auch nicht den Geber. Das Unerwartete, wie vom Himmel Geflogene, soll ausgedrückt seyn. Julklapp heißt die Gabe, weil Jul der Name des Festes ist. — Man ließ Armen und Bettlern wie Kindern ein besonderes Recht, denn zu Armen und Kindern im Geiste kann Jesus immer nur kommen.

Aber noch Besseres dachte man zu geben. Scanderbeg wollte selbst nicht einmal Türken etwas am Weihnachtsfeste zu Leide thun. Schon Theodorich der Große empfahl, Leidende zu besuchen, Niedere zu befördern. Karl der Große gebot, Gefangenen ihr Loos zu erleichtern. Es soll ein Fest des Friedens, der Liebe und Freude für Alle seyn.

Bis zu Epiphania hin — zwölf Tage dehnt sich die Weihnachtsfreude aus. Neujahr — das Fest der Beschneidung, die zweite Weihe hat davon vielfachen Theil erhalten. Ein lieblich Bild ist die Schilderung, nach welcher Dorothea Sibylle von Brieg (das liebe Dorel) alle Kinder von 6 bis 12 Jahren in der Stadt am Neujahrsabend 1611 beschenkte und grüne Tannenbäume mit vielen Lichtlein *) brannten. Die evangelischen Kirchen behaupten die Feier der Weihnacht in alter Liebe und Freude. Der puritanische Eifer, es abzuschaffen, der wissenschaftliche, das Datum desselben anzutasten,

---

*) Schmidt, Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Herzogin Dorothea Sibylla. Brieg 1838. S. 65.

sind beide gescheitert. Wenn die evangelische Gemeinde und Familie ihre Krippe und Tannenbäume in rechtem Verständniß aufbaut und Alt und Jung dabei nicht bloß mit Geschenken verzärtelt, sondern belehrt und erbaut — wenn eine heilige Sabbathsfreude Essen und Trinken, Geben und Nehmen heiligt — wenn den Abend eine ernste Mette, worin die Stimme des Evangeliums laut wird, heiligt — dann wird die Predigt des Festes, „wenn sie die große Freude verkündigt," empfängliche Herzen und suchende Seelen finden; — Jesus Christus möchte dann bei ihnen einkehren, und zwar gestern und heut und in Ewigkeit.

Auf Weihnachtsbräuche und Aberglauben weiter hier einzugehen, verbietet der Raum, der zugemessen ist. In meinem obengenannten Buche habe ich viele derselben besprochen*) und auch die neuen Grundsätze hervorgehoben, von denen ich meine, daß sie im Verhältniß zu christlicher Meinung aufgefaßt werden müssen. Paulus Cassel.

Weihrauch (*λίβανος*, *λιβανωτός*, thus; vom Anzünden, incensum, incensum thuris; das Beräucheren damit: incensare, incensatio) wurde sowohl in den heidnischen Culten, als in dem jüdischen Tempeldienst, theils für sich allein, theils mit anderen Ingredienzien vermischt, entweder in selbstständigen Cultusakten oder bei dem Darbringen der Opfer angezündet, eine symbolische Handlung, welche das Weiheopfer der Andacht, insbesondere das Opfer des Gebetes, das gleichsam als duftender Wohlgeruch zu Gott emporsteigt, versinnbildet (vgl. den Art. „Räuchern"). Diese symbolische Beziehung des Rauchopfers auf das Gebet, schon Ps. 141, 2. ausgesprochen, klingt in der alttestamentlichen Bildersprache der Apokalypse an: die 4 Thiere und 24 Aeltesten, welche den Thron Gottes umgeben, halten in ihren Händen goldene Schalen, aus denen duftende Rauchwolken, die Gebete der Heiligen (5, 8), aufwallen. Die Pfanne, in der der Weihrauch angezündet wurde, hieß schon bei den Römern thuribulum. Auch nicht eine leise Spur deutet darauf hin, daß der Weihrauch und das Räuchern in der ältesten christlichen Kirche gebräuchlich gewesen wäre; wohl aber sprechen direkte Zeugnisse für das Gegentheil. Die einzigen Opfer, welche die alten Christen in ihrem geistigen Culte für erlaubt hielten und in denen sie die Funktionen ihres allgemeinen Priesterthums übten, waren das Gebet und die eucharistischen Oblationen: die anderen galten ihnen theils als geschwundene Schatten des abrogirten Ceremonialgesetzes, theils als heidnische Superstitionen. Auch den Gebrauch des Weihrauchs in Cultushandlungen beurtheilten sie aus diesem Gesichtspunkt. Tertullian sagt (Apolog. c. 30): Ei offero opimam et maiorem hostiam, quam ipse mandavit, orationem de carne pudica, de anima innocenti, de Spiritu Sancto profectam (cf. de orat. cap. 23 in fine) . . . . non grana thuris unius assis. (Apol. c. 42: Thura plane non emimus). Nur als Mittel im Privatleben unangenehme und schädliche Gerüche zu verbannen, will dieser Schriftsteller den Gebrauch des Weihrauchs gelten lassen (de cor. milit. 10): Si me odor alicuius loci offenderit, Arabiae aliquid incendo, sed non eodem ritu nec eodem habitu, quo agitur apud idola. Athenagoras (legat. pro Christ. c. 13) versichert, da Gott selbst der vollkommene Wohlgeruch sey, so bedürfe er keines wohlriechenden Räucheropfers: *θυμιάτων εὐωδίας, αὐτὸς ὢν ἡ εὐωδία τελεία, ἀνενδεὴς καὶ ἀπροσδεής*. Arnobius will die Heiden (adv. gent. lib. VII. c. 26) überführen, daß das Anzünden des Weihrauchs selbst in ihren Culten eine Neuerung (novella res) sey, von der Numa Pompilius und die Etrusker noch nichts gewußt hätten, und gibt ihnen zu bedenken, daß, wenn das Unterlassen dieses Gebrauches eine Sünde und Vernachlässigung der Götter seyn solle, damit die schwerste Anklage gegen jene ersten Zeiten der Cultusstiftung erhoben werde: Sin autem temporibus priscis neque homines neque Dii huius thuris expetivere materiam, comprobatur et hodie frustra illud inaniterque praestari, quod neque antiquitas necessarium credidit et sine ullis novitas rationibus appetivit. Cyrillus von Jerusalem erwähnt den suffitus sacer in der

---

*) Vgl. das von mir herausgegebene Berliner Wochenblatt 1862, Nr. 12.

fünften mystagogischen Katechese ebenso wenig, als die apostolischen Constitutionen, obgleich beide eine bis in das Einzelnste gehende Darstellung aller bei der Abendmahlsfeier üblichen Gebräuche gegeben haben. Auch findet sich keine Spur davon bei Augustin und Optatus von Mileve. Wenn daher ältere katholische Schriftsteller, wie Bona (rerum liturgic. lib. I. c. 25, §. 9), den Tadel der Alten nur auf das Anzünden des Weihrauchs in den heidnischen Tempeln und auf die Betheiligung am heidnischen Gottesdienst bezogen, und trotz des Schweigens der Väter oder ihrer direkten Gegenzeugnisse auch in den christlichen Kirchen diese Sitte als ursprünglich bestehend und nach apostolischer Ueberlieferung aus dem alten in den neuen Bund übertragen dachten, so war dieß nur ein abgenützter Kunstgriff fictiöser Geschichtsfälschung, den Neuere, wie Binterim und Lüft, mit Recht aufgegeben haben.

Eine Stelle bei Ambrosius hat man ohne Grund als Zeugniß für die Räucherung benützt. Denn wenn er (Exposit. Evang. Luc. lib. I. Nro. 28) sagt, daß auch den Christen, wenn sie die Altäre beräuchern und das Opfer darbringen (nobis quoque adolentibus altaria, sacrificium deferentibus), ein Engel assistire, ja sich sichtbar erzeige (nach Luk. 1, 11), so verräth schon Gedanke und Ausdruck, daß sich der Redner in Allegorieen bewege; noch deutlicher tritt dieß in einer anderen Stelle des dem Ambrosius beigelegten, aber wohl später abgefaßten Buches, de sacramentis (lib. IV, 4), hervor, wo auch der zweiten Stiftshütte (secundo tabernaculo) ihr wohlduftender Räucheraltar (thymiaterium) zugeschrieben, aber sofort dieß durch die Voraussetzung erläutert wird, daß die Gemeinde frei von Verbrechen und schwerem Irrthum ein guter Wohlgeruch Christi sey. Indessen bedurfte es nur eines Schrittes, um von dieser bildlichen Redeweise zur symbolischen Cultushandlung zu gelangen. Die ersten sicheren Spuren sind folgende: In den apostolischen Canones (can. 3) wird das Räucherwerk (θυμίαμα) zur Zeit der Darbringung des Opfers unter den nothwendigen Requisiten für den Altar aufgeführt und bei Dionysius dem Areopagiten (de hierarch. ecclesiast. cap. 3) wird angeordnet, daß die Opferhandlung mit dem Räuchern vor dem Altare eröffnet werde.*) Es kann daher nicht auffallen, daß Evagrius (hist. eccles. lib. VI, 21) bereits ein goldenes Rauchfaß (θυμιατήριον) erwähnt, welches der persische König Chosroes der Kirche zu Jerusalem geschenkt hat. In den orientalischen Liturgieen kommt dann auch die Thurifikation der Elemente vor und es werden für dieselbe bestimmte Gebetsformularien vorgeschrieben. Dagegen fehlt in den älteren römischen Sakramentarien jede Spur einer Thurifikation bei der Messe. Nur in der fränkischen Kirche finden wir sie am Eingange des Mittelalters bezeugt. So sagt Hinkmar von Rheims (Capitul. lib. I. 6. bei Harduin Concil. Collect. V, 392): Ut omnis presbyter thuribulum et incensum habeat, ut tempore, quo evangelium legitur et finito offertorio super oblationem incensum, ut in morte videlicet redemptoris, ponat. Eine ähnliche Verordnung führt Harduin aus Rouen'schen Concilienakten**) zum Jahre 878 an. Nach derselben symbolischen Anschauung werden in der Osterkerze, die bekanntlich den Auferstandenen als das Licht der Welt darstellt, fünf Weihrauchkörner gelegt, zur Andeutung der fünf Wunden, denen das Blut des Erlösers als das schlechthin wohlgefällige und

---

*) Cod. Theod. l. XV. tit. 4. de imaginib. imperialib. lex unic. findet sich ein Verbot des jüngeren Theodosius vom Jahre 425, den Bildsäulen der Kaiser Adoration zu erweisen. Godofredus weist in seiner Commentation dieses Gesetzes nach, daß nicht bloß die Heiden den heidnischen, sondern auch christliche Magistrate später den christlichen Kaisern diese Ehre erzeigt und vor ihren Bildsäulen Weihrauch angezündet hätten. Namentlich hat der Arianer Philostorgius in seiner Kirchengeschichte (II, 18) gegen die Homousianer die Anklage erhoben, daß sie das Andenken Kaisers Constantin des Großen auf diese Weise feierten.

**) Ibid. VI, 205. Er nennt das Concil Concilium Rodomi regnante Ludovico rege (Ludwig der Stammler 877—879). Diese Beschlüsse will Harduin unter Rotomagensischen Concilienakten gefunden haben. Da sie Mansi nicht hat, scheinen sie unzuverläßig. Rotomagus ist übrigens weder, wie Vater im katholischen Kirchenlexikon (Art. „Räucherung") angibt, Rheims, noch wie Ebrard (Abendmahl I, 478. 483) übersetzt, Remagen, sondern Rouen.

sühnkräftige Opfer für die Sünden der Welt entströmte (vergl. meinen Art. „christliches Pascha"). Noch Ivo von Chartres († 1115) bezeugt in dem Mikrologus (de eccles. observationib. cap. 9): Romanus ordo praecipit, ut incensum semper praecedat evangelium cum ad altare sive in ambonem portatur, non autem concedit, ut oblatio in altari thurificetur, quod et Amalarius in prologo libri sui de officio Romanos devitare fatetur [Amalarius von Metz sagt in der zweiten Vorrede: Post evangelium non offerunt incensum super altare], quamvis modo a pluribus, imo paene ab omnibus usurpetur.

Das römische Meßritual schreibt im ordo missae folgende Incensationen bei den solennen Messen vor: 1) Vor dem Introitus benedicirt der Celebrirende das Räucherwerk mit den Worten: Ab illo benedicaris in cujus honore cremaberis, nachdem er hierauf das Rauchfaß aus der Hand des Diakonen genommen, beräuchert er den Altar und wird selbst vom Diakonen beräuchert. 2) Vor dem Evangelium benedicirt er auf's Neue den Weihrauch in der vorgeschriebenen Weise und beräuchert drei Mal das Buch, ehe er die Perikope liest. Nach der Verlesung wird er wiederum von dem Diakonen beräuchert. 3) Bei dem Offertorium benedicirt er nach dem Veni Sanctificator omnipotens den Weihrauch zum dritten Male mit den Worten: Per intercessionem beati Michaelis stantis a dextris Altaris incensi (nach Luk. 1, 11., wo aber der Engel sich selbst V. 19. Gabriel nennt — ein unverkennbarer lapsus memoriae des Rituals!) — — Incensum istud dignetur Dominus benedicere etc. Hierauf thurificirt er die Oblationen, indem er drei Mal über dem Kelch und der Hostie, und drei Mal von der Rechten zur Linken, ein Mal von der Linken zur Rechten um dieselben das Rauchfaß schwingt mit den Worten: Incensum istud a te benedictum ascendat ad te, Domine, etc. Dann beräuchert er den Altar, indem er die Worte Ps. 141, 2—4. spricht: Dirigatur, Domine, oratio mea sicut incensum in conspectu tuo etc. Zuletzt beräuchert der Diakon den Celebrirenden und den die Patene haltenden Subdiakonus, der Thuriferarius beräuchert den Diakon, die Akoluthen und die Gemeinde. Die Incensation der Oblata hat erst spät in den römischen Ritualien und Ordines Eingang gefunden; die des Meßbuchs wird bereits, wie wir sahen, als römische Sitte von Amalarius und Ivo erwähnt, und kann darum nicht, wie Lüft (Liturgik des katholischen Cultus II. S. 567) will, erst im 14. Jahrhundert entstanden seyn. Außerdem findet die Incensation Statt bei der feierlichen Ertheilung des Segens mit dem eucharistischen Sakramente (Lüft a. a. O. II, 568, vgl. 516 flg.), bei verschiedenen Weihen, bei den Leichenfeierlichkeiten und bei den Processionen, in denen der Thuriferarius mit dem Rauchfasse vor dem Diakon mit dem Kreuze den Zug des Klerus eröffnet (vergl. Rituale Rom. de processionibus). Auch die Reliquien werden meist unter Thurifikation vorgezeigt.

Für die Zusammensetzung des Incensums finden sich in den liturgischen Büchern Vorschriften, welche sich auf 2 Mos. 30, 34 flg. stützen. Es soll aus edlen Ingredienzen, besonders reinem Weihrauch, bestehen: gemeinere Stoffe dürfen nur in geringerer Quantität beigemischt werden (Gavanti Thesaurus rituum Tom. I. Comment. in Rubr. Miss. P. II. Tit. IV. Num. 4. Not. f. nach dem Caerim. Episc. I. c. 23). Zur Thurifikation gehören auch bestimmte Gefäße: es werden derer in den liturgischen Schriften hauptsächlich drei erwähnt: 1) die acerra, bei den Römern theils die Räucherpfanne, auf welcher man die wohlriechenden Substanzen verbrannte, theils die arcula oder das thurarium, worin man sie aufbewahrte. In den kirchlichen Sprachgebrauch ist das Wort vornehmlich in der letzteren Bedeutung übergegangen; dieses Aufbewahrungsgefäß wird auch pyxis thuris, incensarium, navicula incensi, hanapus genannt; 2) das thymiaterium, das große Rauchfaß, welches an der Seite des Altares angebracht, die duftenden Wohlgerüche nach allen Seiten verbreitet; 3) das thuribulum ist das noch jetzt in der Kirche übliche Rauchfaß, das getragen und geschwungen wird. Es besteht aus einem Kohlenbecken, in welchem der Weihrauch verbrannt wird

und einem Deckel, und hängt an drei Ketten, die in einem Ringe vereinigt sind. Nach Innocentius' III. (lib. I. c. 17) mystischer Auslegung bezeichnet die Dreizahl die dreifache Einigung in Christo zwischen Seele und Leib, Gottheit und Seele, Gottheit und Leib; wenn noch eine vierte hinzu kommt, die Einigung der Gottheit mit dem compositum, d. h. der Totalität, der menschlichen Natur. Andere Deutungen hat Duranti (rationale officiorum div. IV, 70). Die Rauchfässer waren oft aus edlem Metall oder Steinen in kunstreicher Form gearbeitet. Die von katholischen Schriftstellern häufig wiederholte Angabe des lib. Pontific., daß schon Constantin der Große an römische Kirchen Thymiaterien von gediegenem Golde und mit Edelsteinen besetzt geschenkt habe, verdient nicht mehr Glauben, als manche andere berühmte Donationen dieses Kaisers, von denen Niemand weniger, als er selbst, gewußt hat.

Nach Bellarmin (de miss. II, 15) bedeutet die Incensation 1) den guten Geruch des Evangeliums; 2) die Gebete der Heiligen; 3) die in Wolken gehüllte Majestät Gottes; als Zweckmäßigkeitsgrund führt er 4) die Verbannung der durch eine große Versammlung nothwendig entstehenden üblen Ausdünstungen in den Kirchen an. Thomas von Aquino hat (Summ. P. III, qu. 83. art. 5 ad 2m.) schon den ersten und vierten Grund und weist darauf hin, daß die Thurifikation nicht auf ceremonialem Gebote des göttlichen Gesetzes, sondern auf Anordnung der Kirche beruhe und überhaupt nicht im Wesen der Messe begründet, sondern nur der Feier derselben angemessen sey. Aeltere protestantische und katholische Schriftsteller, wie Baumgarten (Erläuterung der christlichen Alterthümer S. 504 flg.), de Vert (Explicat. des ceremonies de l'Eglise Tom. III, 754), Martini (de thuris in vet. Christian. sacris usu, Lips. 1752) haben den ursprünglichen Zweck der Incensation in äußerlicher Weise zu erklären gesucht, theils um dem Modergeruch der in den Kirchen befindlichen Grüfte zu begegnen, theils um die dumpfe Luft in den alten Katakombengottesdiensten weniger fühlbar zu machen, theils um den Reliquien der Heiligen unter den Altären die Ehrenbezeugungen zu erweisen, die im Morgenlande Herrschern zu Theil wurde. Dieser oberflächliche Pragmatismus hat die historischen Thatsachen zum Theil gegen sich. Der Ursprung der Beräucherung ist vielmehr in der in den späteren Jahrhunderten immer entschiedener hervortretenden Vorliebe für alttestamentliche und heidnische Cultusformen zu suchen und insbesondere in der nahen Affinität, welche das Räuchern — an sich schon ein Opferakt — zu der Idee des Opfers überhaupt hat. Je mehr der ganze katholische Cultus in diesem seinen Höhe- und Mittelpunkt anstrebte und den sakrificiellen Karakter in sich zur immer schärferen Ausprägung brachte, desto leichter konnte sich die Thurifikation mit dem Meßopfer verbinden und von hier aus wiederum den Weg zu anderen kirchlichen Handlungen finden. Sie entspricht überdieß der mysteriös sinnlichen Pracht, mit welcher sich der Katholicismus als die jüdisch-heidnische Form des Christenthums umgab und dem Zuge zum Symbolischen, den er aus der alten Welt mit herübergenommen hat. Wenn daher neuere katholische Schriftsteller mit Vorliebe darlegen, daß fast alle vorchristlichen Religionen sich des Weihrauchs bedient hätten, so folgt daraus noch keineswegs, wie sie meinen, daß der Gebrauch desselben überhaupt dem Wesen der Anbetung entspreche, sondern nur, daß er derjenigen Stufe des religiösen Lebens angehöre, die das Christenthum überschritten hat.

Vergleiche Binterim, Denkwürdigkeiten IV, 1, 184—186. IV, 3, 388 flg. Augusti, christliche Archäologie VIII, 343—349. X, 197. 219. XII, 64—73.

Georg Eduard Steitz.

Weihrauch, לְבוֹנָה, لُبَان, λίβανος, λιβανωτὸς, thus (aus θύος, per meton.) incensum, woher das französ. encens, olibanum = oleum libani, das wohlriechende Harz eines im glücklichen Arabien und den der Südküste der Halbinsel nahen, gegen 5000 Fuß hohen Gebirgen, regio thurifera (Saba Jes. 60, 6. Jerem. 6, 20. Ezech. 27, 21 f., Hadramaut Wellst. R. I, 196. II, 333. Ritter, Erdk. XII, 358 ff.), in Persien (Strabo 16, 782. vgl. 767. Chardin voy. ed. Amst. III. p. 13. Plin. h. n.

12, 31), Indien (Diosc. 1, 82. Strabo 16, 782), vielleicht auch, wie noch heute, an der ostafrikanischen Berberaküste (vgl. Herod. 2, 8) und um das Cap Gardafui, promont. aromaticum, herum wachsenden, dicht belaubten, etwa 5 Ellen hohen Baumes oder Strauchs, mit einem dem Birnbaum ähnlichen, nur kleineren und grüneren Blatt und glatter Rinde wie der Lorbeerbaum. Vergl. Herod. 3, 97. 107. Diod. Sic. 2, 49. 5, 41. Strab. nach Artemid. 16, 768. 778. 782. Plin. 6, 26. 32. 12, 30 ff. Theophr. h. pl. 9, 4. u. Comm. Bod. a Stap. 976 sqq. Arr. peripl. p. 6. 158. Alex. 7, 20. Ptol. 6, 7. 24. Virg. Aen. 1, 421. Georg. 1, 57. Cyr. Al. in Jes. 60. f. Cels. hierob. I, 240 sq. Diesen Baum können nach den unter sich und mit dem arabischen Botaniker Abulfadli nicht übereinstimmenden Beschreibungen der Alten die neueren Botaniker nicht mehr mit Bestimmtheit bezeichnen; nach K. Sprengel (hist. rei herb. I. 12. 257. Comm. zu Theophr. h. pl. Altona 1822. II, 343 ff. vgl. Forskål Flor. 19. 80.) sind es Arten des Balsambaumes, amyris kataf oder kafal (s. dagegen Geiger, pharm. Bot. II, 1208. 1211), die dieses Harz geben. Nach Anderen dagegen sind es einige Arten des Wachholderbeerstrauchs, juniperus hispanica, thurifera, wie denn auch die picea vulg. ein weihrauch- oder sandrakartiges Harz ausschwitzt (Geiger I, 265. 275. Martius, Pharmakogn. S. 384 f.). Den in Indien wachsenden geringeren Weihrauch, kunduru (Ainslie, mat. Ind. I, 264 sqq., كندر Avicennas und Albufadlis, vom griech. *χόνδρος*? oliban. indicum der Officinen, in zwei Sorten, electrum, auch masculum, bleichgelb, durchscheinend, in rundlichen, erbsen- bis baumnußgroßen Körnern, von Geschmack aromatisch, bitterlich stechend, wenn angezündet, mit stetigem klarem Licht brennend und von eigenthümlich lieblichem Geruch, dem לְבֹנָה זַכָּה der Bibel entsprechend; der commune oder foemineum, schwarzgrau) liefert die übrigens erst seit 1809 näher bekannt gewordene, wild in Centralindien wachsende Boswellia serrata oder thurifera, ind. Sillaki, und die Boswellia glabra, ziemlich große Bäume, jener mit kleinen blaßblauen, dieser mit weißen Blüthen (Roxburgh, flor. Ind. II, 383. Colebrooke as. res. IX, 377). Nach Royle rührt der arabische und indische Weihrauch von einem und demselben Baume her und die Verschiedenheit der Harze ist durch den Standort der Bäume bedingt; auf Bergen erhalte man einen schöneren, reineren, in Thälern einen schwärzlichen Weihrauch. Nach Lassen, ind. Alterth. 1, 1. S. 286, scheint es, daß in alter Zeit der Weihrauch als arabisches Produkt in Indien eingeführt wurde. An die Stelle des schlechteren tritt in Arabien und Bengalen (vgl. Dr. Royle in Penny Cycl. T. XVI. p. 426 sqq.) Benzoingummi, das jetzt fast ganz den eigentlichen Weihrauch verdrängt zu haben scheint, wie denn überhaupt mancherlei Surrogate statt des ächten Weihrauchs schon in alter Zeit (Plin. 12, 32: Alexandriae, ubi thura interpolantur, nulla satis custodit diligentia officinas — Romae adulteratur resinae candidae gemma perquam simili) aufgekommen sind, wodurch nicht nur der Weihrauchhandel herabgekommen, sondern auch wegen Uebertragung des Namens auf Surrogate (die verschiedenste Waare heißt bei den Arabern lubân) und Verfälschungen die Pflanze, aus welcher der ursprüngliche Weihrauch gewonnen wurde, ungewiß geworden ist (vgl. Ritter a. a. O. S. 356 ff.). — Das Harz wird durch tiefere oder leichtere Einschnitte in die Stämme und Zweige gewonnen, nach Plin 12, 32. (autumno legitur ab aestivo partu. Hoc purissimum, candidum. Secunda vindemia est vere, ad eam hieme corticibus incisis. Rufum hoc exit nec comparandum priori) und Diosc. 1, 82. (*πρωτεύει ὁ ἄῤῥην καλούμενος σταγονίας στρογγύλος φυσικῶς· ἔστι δὲ ὁ τοιοῦτος ἄτομος λευκός τε καί θλασθεὶς ἔνδοθεν λιπαρὸς, ἐνθυμιαθείς τε ταχέως ἐκκαιόμενος* cf. Virg. ecl. 8, 65: mascula thura) im Spätsommer der bessere, reine und weiße sogen. männliche, der לְבֹנָה זַכָּה der Bibel, im Frühjahr der schlechtere röthliche. Der reinste ist der auf unterlegte Matten von Palmblättern träufelnde; dem vom Baume mit Schabeisen abgekratzten hängen oft noch Stücke von Rinde an. Daß die Weihrauchpflanze (cultivirt?) in Palästina, besonders am Libanon vorkam, schließen Einige aus Hohel. 4, 6. 14. cf. Cyr. Al. in Jes. l. II. p. 230. V. p. 848: *Λίβανος-*

ὄρος — λιβάνοις κατάκομον und Auson. monosyll. p. 110 — ob freilich die ächte, ist nicht zu erweisen. Dafür sprechen möchte, daß sowohl der indische als der arabische und ostafrikan. Weihrauchbaum anf Gebirgen wächst und daß nach Theophr. l. c. Plinius 21, 31. Weihrauchbäume auch in Kleinasien vorkamen; doch reicht dieß, sowie einige unzuverlässige Stellen bei Eurip. Bacch. 144. Athen. 3. p. 101. 14. p. 651. Orph. hymn. in Aphr. v. 17., wo Syrien als Vaterland des Weihrauchs gepriesen wird, nicht zum Beweis hin, und Celsius möchte Recht behalten, daß der Weihrauch so wenig auf dem Libanon zu finden sey, als der Libanon im glücklichen Arabien. Vor dem trojanischen Kriege scheint der Weihrauch wenigstens in Kleinasien und Europa unbekannt gewesen (Plin. 13, 1. Arn. 7, 26. Eus. praep. ev. 1, 9), auch nach Palästina vor Salomo's Zeit nur durch südarabische Caravanen gekommen zu seyn. Die לְבֹנָה זַכָּה, die feinste Sorte, wurde zum Räuchopfer gebraucht, theils als Ingredienz des Räuchwerks (2 Mos. 30, 34.), theils als Beigabe des Speisopfers und der Schaubrode (3 Mos. 2, 1 f. 15 f. 6, 8. 24, 7. 4 Mos. 5, 5. Jes. 43, 23. 66, 3. Sir. 24, 21. vgl. Bd. X, 623. 626. XII, 507. 510. XIII, 468 f.). Es wurden daher häufig freiwillige Gaben, מִנְחוֹת, von Weihrauch in den Tempel gebracht, wo immer ein Vorrath davon in einer לִשְׁכָּה des Tempels vorhanden war (1 Chron. 9, 29. Jer. 17, 26. 41, 5. Neh. 13, 5. 9.; s. Lundius, Heiligth. S. 590). Ueber die Anwendung in heidnischen Culten s. Herod. 1, 183. 2, 40. Luc. de sacrif. 12. Jup. trag. 15. Ov. Trist. 5, 5. 11. Met. 6, 161 sqq. 13, 635. Virg. Aen. 1, 420 sqq. Tib. el. 1, 2. Ael. var. hist. 11, 5, Porph. abst. 2, 16 sq. Philostr. Apoll. 1, 31. Arnob. adv. gent. 6, 3. 7, 26. Auch der Hindu wie der Portugiese benützt das Kunduru zu gottesdienstlichen Räucherungen in Indien. Auch im gemeinen Leben bediente man sich des Weihrauchs häufig zur Räucherung. Hohesl. 3, 6. Offb. 18, 13. Athen. 15, 685. — Vgl. Ritter a. a. O. — Bochart, geogr. sacr. ed. Lugd. 1692. p. 103 sqq. — Celsius, hierobot. I, 231—246. — Rosenmüller, bibl. Alterthumsk. IV, 153 ff. — Winer, RWBuch. **Lehrer.**

Weihungen (Consekrationen), s. Benediktionen, Bd. II. S. 47.

Weihwasser (aqua benedicta, lustralis, exorzisata, aspersionis oder aspersoria). Wie viele katholische Cultusformen ist auch der Gebrauch des Weihwassers heidnisch-jüdischen Ursprungs. Die Griechen wuschen sich nicht bloß vor der Mahlzeit, sondern auch vor der Vollziehung religiöser Handlungen, insbesondere die Hände. Das Wasser, womit dieß geschah, hieß *χέρνιψ*, und bezeichnet ebensowohl das Wasch- als das Weihwasser (Soph. Oedip. Tyr. 240. Aristoph. Pax 256 ed. Schaefer, Athen. IX, 18, 409, b. und Theophr. Charact. 16, 1.; vgl. zu den beiden letzten Stellen die Noten des Casaubonus). Diese Reinigung, welche auf dem Bewußtseyn beruhte, daß nur der Reine der reinen Gottheit nahen dürfe, ging nicht bloß dem Eintritt in den Tempel, sondern auch insbesondere jeder Opferdarbringung, jedem feierlichen Gelübde und Gebete voraus (daher denn *εἴργειν τῶν χερνίβων* geradezu heißt: den mit Blutschuld Behafteten von der Opfergemeinschaft ausschließen). Zu diesem Behufe waren an dem Eingang der Tempel *περιῤῥαντήρια* oder *χέρνιβα*, Gefäße mit Weihwasser (aqua lustralis) aufgestellt. Die Reinigung damit konnte auf zweifache Weise geschehen: entweder besprengten die Priester die Eintretenden mit einem in das Weihwasser getauchten Zweig (*περιαγνίζειν ἐκ περιῤῥαντηρίου* oder *ἐξ ἱερᾶς χέρνιβος σὺν θαλλῷ*, vgl. Eurip. Herc. fur. 930. Plin. hist. nat. XV, 30, Soz. hist. eccl. VI, 6) oder die Eintretenden vollzogen dieß selbst (Eurip. l. c. 928. Athen. l. c. Justin. Apol. maj. c. 62.); bisweilen aber wusch man sich vor dem Eintritt auch Hände und Füße (Hom. Il. VI, 266). Den Israeliten waren ähnliche Reinigungen, theils nach einer vorher gegangenen Verunreinigung, theils als Vorbereitung zu heiligen Handlungen, theils mit gewöhnlichem, theils mit Sprengwasser geboten (vgl. den Artikel „Reinigungen" und Ewald, Alterthümer, 2. Aufl. S. 121 f.). Insbesondere war es gesetzliche Vorschrift, daß die Priester, bevor sie in's Heiligthum eingingen oder zum Dienste dem Altare nahten, sich Hände und

Füße wuschen, und es sollte zu diesem Zwecke ein kupfernes Becken in der Nähe des Altars aufgestellt seyn (2 Mos. 30, 17—21).

Da durch die Taufe das Wasser überhaupt in den Augen des Christen eine hohe Wichtigkeit erhalten hatte, so darf es uns nicht befremden, wenn diese Vorstellungen von der reinigenden Kraft des Elementes, wie sie durch das ganze heidnische und jüdische Alterthum verbreitet waren, auch in die Christenheit eindrangen und sich hier im Laufe der Zeit in neuen superstitiösen Gebräuchen ausprägten. In den ersten Jahrhunderten findet sich freilich von diesen noch keine Spur. Zwar pflegte man vor dem Gottesdienste und dem Gebete die Hände zu waschen, aber die Art, wie die älteren Kirchenlehrer dieser Sitte gedenken, zeugt von der Einfachheit ihrer Ansicht: sie empfehlen die Reinheit des Herzens, die an dem Betenden Gott wohlgefälliger sey, als die gewaschenen Hände (Tertull. de orat. c. 11. Chrysost. hom. 51. [al. 52.] cap. 4. in Matth. u. Hom. in Ps. 140, 3). Zu dieser Reinigung werden in der Vorhalle der Kirchen seit dem Anfange des 4. Jahrhunderts Wasserbehälter erwähnt, wohl meist aus fließenden Quellen genährt; man nannte ein solches *κρήνη*, *φιάλη*, *φρέαρ* (Socr. hist. eccles. II, 38), *χέρνιβον* (Synesius ep. 121. meint, das öffentliche Schwert sey ein wirksameres Reinigungsmittel für die Stadt, als *τὰ ἐν τοῖς προτεμενίσμασι χέρνιβα*), *λουτήρ* (Chrys. orat. 6 de poenit.), *κολυμβεῖον*, *λεοντάριον*, Nymphaeum, Cantharus u. s. w. Vor der Darbringung des Opfers reichte nach Cyrill von Jerusalem (Catech. myst. V, 2) der Diakon dem Priester (*τῷ ἱερεῖ*, hier der Bischof) und den ihn im Kreise umstehenden Presbytern Wasser, um ihre Hände zu waschen; wenn Cyrill ausdrücklich hinzufügt, es geschehe dieß nicht um des leiblichen Schmutzes willen, denn den hätten bereits die in die Kirche Eintretenden entfernt (*οὔτε γὰρ ῥύπον σώματος ἔχοντες τὴν ἀρχὴν εἰςήειμεν εἰς τὴν ἐκκλησιάν*), sondern zur Andeutung der geistlichen Reinheit, welche die Heiligkeit der Handlung voraussetze, so legt er offenbar nur der Händewaschung des Klerus eine symbolisch-liturgische Bedeutung bei, während er in der vorgängigen Reinigung der die Kirche betretenden Gemeinde bloß eine durch den Anstand gebotene Waschung sieht. Doch fehlt es auch nicht an Zeugnissen, daß man mit dieser Waschung einen symbolischen Sinn verband; Eusebius erzählt (hist. eccl. X, 4. §. 39. 40.), daß Bischof Paulinus in der Vorhalle der in der diokletianischen Verfolgung zerstörten und von ihm im Jahre 315 wieder prachtvoll erbauten Kirche zu Tyrus inmitten der vier umgebenden Säulengänge einen freien Platz angelegt habe, in welchem die Quellen (*κρῆναι*) ihre Fluthen als *ἱερῶν καθαρσίων σύμβολα* ergossen hätten, damit Niemand mit unheiligen und ungewaschenen Füßen das Heiligthum betrete. So schwanken die alten Zeugnisse und lassen es unentschieden, ob die Reinigung vor dem Eintritte in das Gotteshaus lediglich in der äußeren Zweckmäßigkeit oder zugleich in einer höheren sinnbildlichen Auffassung begründet gewesen sey. Jene mag wohl das Ursprüngliche, diese das nachträglich Hinzugetretene seyn. Keine Spur deutet darauf hin, daß man das Wasser vor den Kirchen geweihet habe. Wenn sich der Verfasser des Artikels „Weihwasser" im katholischen Kirchenlexikon (Kraft) für diese Annahme auf des Basilius Schrift de spiritu sancto c. 27. §. 66. beruft, so hat er übersehen, daß hier von der Weihe des Taufwassers, nicht aber von der der aqua lustralis, die Rede ist: nur jene führt Basilius auf apostolische Tradition zurück, diese aber kennt er nicht. Noch weniger besprengte die alte Kirche die in das Gotteshaus Eintretenden: man verabscheute dieß als heidnische Sitte. Sozomenus erzählt (VI, 6): als Kaiser Julian in Galatien in einen heidnischen Tempel eingetreten sey, um zu opfern, habe ihn der Priester an der Schwelle empfangen und nach hellenischem Brauche (*νόμῳ ἑλληνικῷ*, dieß hätte Sozomenus nicht sagen können, wenn in der christlichen Kirche der gleiche Gebrauch bestanden hätte; ein späterer Abschreiber tilgte daher in einer Handschrift *ἑλληνικῷ* und schrieb dafür *ἐκκλησιαστικῷ* vgl. Valesius zu dieser Stelle) mit einem in Weihwasser getauchten Zweig besprengt; da aber ein Tropfen desselben auf das Gewand des damaligen Tribunen der Jovinianer, nachmaligen Kaisers

Valentinian, gefallen sey, so habe dieser, weil er Christ gewesen, den Priester geschmäht, die benetzte Stelle abgerissen und unwillig von sich geworfen, was die Veranlassung geworden sey, daß ihn der heidnische Kaiser unter dem Vorwande, er vernachlässige seine kriegerischen Pflichten, später abgesetzt und verbannt habe.

Mag auch immerhin die spätere Sitte, sich beim Eingange in die Kirche mit Weihwasser zu besprengen, in einem originären Zusammenhange mit jenen Waschungen und Reinigungen der alten Christen in der Vorhalle des Tempels stehen, der Sinn, der sich damit verband, ist ein durchaus verschiedener und weist auf superstitiöse Vorstellungen hin, die man seit dem 4. Jahrhundert sich von den Wirkungen eines kirchlich geweihten Wassers zu bilden anfing. Diese Vorstellungen waren wohl aus dem Heidenthume mit herübergekommen und wurden nur kirchlich umgebildet. Zunächst finden wir, daß man das Taufwasser, das ja schon frühe durch Gebet geheiligt wurde und von dem man nach einer alten, schon durch die clementinischen Homilien und Recognitionen, durch Tertullian und Cyprian und noch heute, in der römischen Kirche wenigstens rituell durch die benedictio fontis bezeugten Ansicht (vgl. meinen Art. „Pascha" Bd. XII. S. 163) annahm, daß es dadurch die Kraft empfange, selbst zu heiligen, die Dämonen zu vertreiben, Krankheiten, die man als Wirkung der Dämonen ansah, zu heben und die Gesundheit zu fördern, zu solchen Zwecken verwandte. Epiphanius erzählt (Haeres. 30. cap. 4.), daß der ebionitische Patriarch Ellel zu Tiberias, als er sich dem Tode nahe fühlte, die katholische Taufe und Eucharistie verlangte und zu diesem Zwecke den nächstwohnenden Bischof zu sich kommen ließ; da er aber sich schämte, dieß vor den Gliedern seiner Sekte zu gestehen, habe er diese Handlungen bei verschlossener Thüre unter dem Vorwande eines medizinischen Verfahrens vornehmen lassen. Von dem ebionitischen Apostel Josephus, der selbst zur katholischen Kirche übertrat und vom Kaiser Constantin zum Comes in diesen Gegenden bestellt wurde, will er selbst gehört haben (cap. 10.), daß er noch vor seiner Bekehrung einen Rasenden, der nackt umherlief, durch geheiligtes Wasser geheilt habe. Er zog ihn nämlich zu sich, verschloß die Thüre, nahm Wasser signirte es mit dem Kreuze (*σφραγίσας τὸ ὕδωρ*) und besprengte den Rasenden mit den Worten: „Im Namen Jesu, des Nazareners, des Gekreuzigten, gehe aus, Dämon, und er werde gesund!" Sofort sey der Wahnsinnige schreiend und schäumend zur Erde gestürzt, aber nachdem er eine Zeit lang besinnungslos wie ein Todter dagelegen, habe er sich erhoben, ein Kleid verlangt, seinem Retter gedankt und in der Stadt den Juden, was ihm geschehen sey, verkündigt. Da Epiphanius in diesem Vorgange eine Mahnung Christi an den Josephus erblickt, sich der katholischen Kirche anzuschließen, so kann er diese Heilung nicht als ein specifisch ebionitisches Verfahren, sondern nur als eine ächt katholische Kraftwirkung angesehen haben, die den Verblendeten mit geheimnißvollem Zuge dorthin weisen sollte, wo ihre Heimath ist. Dagegen berichtet er von den Ebioniten und Anderen, daß sie sich in den warmen Quellen zu Gadara badeten, um die Krankheiten zu bannen, die das Heer des Teufels seyen (*νοσημάτων δῆθεν ἀποβολῆς ἕνεκεν, ὅπερ ἐστὶ διαβολικὸν στράτημα*); denn dort wirke Gott Wunder (cap. 7.). Als Sitte seiner Zeit erwähnt Chrysostomus in seiner Rede de baptismo Christi (§. 2.), die er am Epiphanienfeste gehalten: weil an diesem Tage Christus getauft worden sey und die Natur des Wassers geheiligt habe, schöpften um Mitternacht am Feste Alle Wasser und brächten es, weil an diesem Tage die Gewässer geheiligt werden (*ἅτε δὴ σήμερον ἁγιασθέντων τῶν ὑδάτων*), in ihre Wohnungen; dieses Wasser verderbe nicht durch die Länge der Zeit, sondern bleibe ein, zwei und oft drei Jahre frisch und übertreffe noch dann das eben aus den Quellen geschöpfte. Es muß dahingestellt bleiben, ob das von Chrysostomus in dieser Stelle erwähnte Wasser aus dem Taufquell der Kirche geschöpft wurde — denn in der morgenländischen Kirche war das Epiphanienfest neben dem Oster- und Pfingsttage solemne Taufzeit (Greg. Nazianz. orat. 40. de baptismo) und in der Vigilie desselben wurde das Taufwasser consekrirt —, oder ob sich Chrysostomus die heiligende Wirkung der Taufe Christi so groß denkt, daß durch dieselbe das an ihrem

Gedächtnißfeste geschöpfte Wasser der Quellen überhaupt eine übernatürliche Kraft für alle Zeiten empfangen habe; im letzteren Falle würden wir uns an das Heilwasser des deutschen Mittelalters erinnert sehen, das, in der Weihenacht oder der Osternacht geschöpft, mit wunderbaren Heilkräften ausgestattet gedacht wurde. Der Gebrauch, den man von jenem Wasser machte, wird zwar von Chrysostomus nicht näher bezeichnet, allein ohne Zweifel diente es als Trank und Besprengemittel für Gesunde und Kranke. Welche Wunderkraft man überhaupt dem benedicirten Wasser beilegte, zeigt eine Stelle des Theodoret in der Kirchengeschichte. Dieser berichtet nämlich (V, 21.), als der neugewählte Bischof Marcellus von Apamea, von Militärgewalt unterstützt, in seine Diöcese eingedrungen sey und den massiven Zeustempel durch Feuer habe zerstören wollen, sey ein schwarzer Dämon erschienen und habe die Gewalt der Flammen unschädlich gemacht; sofort ließ der Bischof das Wasser (το ὕδωρ, wohl das Weihwasser) bringen, stellte es unter den Altar und bat Gott, die Ohnmacht des Dämon zu offenbaren; hierauf ließ er durch den Diakonus Equitius die Wände und Säulen des Tempels mit dem Wasser besprengen, und alsbald entfaltete das Feuer seine Macht und legte das Gebäude in Asche. Doch selbst die Berührung eines Heiligen reichte hin, dem Wasser eine solche Kraft zu geben. Nach Hieronymus (vita Hilarii cap. 20.) ließ der heilige Einsiedler Hilarius seinen mit gewöhnlichem Wasser gefüllten irdenen Becher einem bittenden Christen, der Pferde zu den circensischen Wettspielen hielt, reichen, und als dieser dieselben mit dem Wasser besprengte, war der dämonische Zauber gelöst, womit ein heidnischer Concurrent sie durch magische Künste gebannt hatte, und sie trugen nun den Sieg im Wettlauf davon, während die Pferde des Gegners nicht von der Stelle kamen: der Erfolg war so augenfällig, daß die Heiden ausriefen, Mareas (so hieß der Heide) sey von Christus überwunden. Durch alle diese Erzählungen geht ein gemeinsamer Zug hindurch: man glaubte eines Schutzmittels zu bedürfen, um sich durch die Einflüsse dämonischer Gewalten, wie sie in dem Heidenthum ihre Macht entfalteten, sicher zu stellen, und man suchte es in dem Wasser, das durch das Christenthum eine Weihe empfangen hatte. Diesem Bedürfnisse kam die Kirche entgegen: schon die clementinischen Constitutionen enthalten eine angeblich apostolische Anordnung (VIII, 29), welche den Bischof oder in dessen Abwesenheit den Presbyter anweist, Wasser und Oel für den häuslichen Gebrauch zu weihen mit der Formel: „Herr Zebaoth, Gott der Gewalten! . . . . . der du das Wasser gibst zum Trank und zur Reinigung und das Oel, um das Angesicht zu erheitern zum Schmucke der Freude, heilige nun auch selbst dieses Wasser und dieses Oel im Namen dessen, der, oder derjenigen, die es gebracht hat, und verleihe ihm die Kraft, die Gesundheit zu fördern, Krankheiten zu vertreiben, Dämonen zu verscheuchen und jeder Nachstellung zu wehren" u. s. w.

Aus diesen beiden Faktoren, der Sitte der Reinigung vor dem Gottesdienste und der Anwendung des Wassers zur Abtreibung und Vernichtung dämonischer Gewalten, ist der mittelalterliche Gebrauch des Weihwassers in Kirche und Haus erwachsen. Die geschichtlich nachweisbaren Momente dieser Fortbildung, für welche das Zeitalter der Karolinger das entscheidendste ist, sind folgende. Als die viereckigen Säulenvorhöfe vor den Kirchen im neunten Jahrhundert seltener wurden, sah man sich genöthigt, den Brunnen in denselben in die Kirchen selbst zu verlegen; dieser wurde nun zum Weihkessel (cf. Pellicia de christ. eccles. politia I, 133); die Weihe des Wassers, von den clementinischen Constitutionen zuerst angeordnet, mag bereits allgemeiner in die Sitte übergegangen seyn. Die pseudoisidorischen Dekretalen bringen in dem ersten Briefe Alexander's I. (angeblich um das J. 119 nach Chr. Geb. verfaßt) eine Anordnung (auch in Gratian's Dekret de consecr. Dist. III. can. 20. übergegangen und von Kraft im katholischen Kirchenlexikon im Artikel „Weihwasser" mit unglaublicher Naivetät für ächt gehalten), welche die Priester anweist, Wasser mit Salz vermischt zu segnen, weil die Besprengung mit demselben das Volk reinige und heilige, das Salz aber die Unfruchtbarkeit hebe, die Beflecken heilige, die Güter vervielfältige, die Nachstellungen des

Satans abwende und vor der List böser Geister (phantasmatum versutiae) schütze. Auch Gesundheit des Leibes und der Seele wird dem Gebrauche desselben als Wirkung beigelegt. Schon Walafried Strabo beruft sich auf diese Constitution (de reb. eccles. c. 29.) und hebt namentlich hervor, daß die Wohnungen der Gläubigen damit besprengt würden. Leo IV. befiehlt in seiner sogenannten Homilie im J. 847 (Tom. I. Conc. supplem. Mansi p. 913 Nro. 20.), daß das Weihwasser jeden Sonntag vor der Messe bereitet werde, um damit die Gemeinde und die Stätten (loca) der Gläubigen zu besprengen. In dem Capitulare des Hinkmar von Rheims vom J. 852 (I, 5. bei Harduin, Conc. Collect. V, 392) und bei Regino von Prüm (de discipl. eccles. lib. I. can. 210 u. 211.) findet sich eine ausführliche, auch von einer Synode von Nantes aufgestellte Verordnung, welche die Bereitung des Weihwassers vor der Sonntagsmesse in anständigem Gefäße befiehlt, damit das Volk damit beim Eintritte in die Kirchen besprengt werde und die, welche es wünschen, davon in Gefäßen mitnehmen können, um ihre Ländereien, Aecker, Weinberge, ihr Vieh und das Futter desselben, ihre Speisen und ihren Trank zu besprengen. Von da an wird in allen liturgischen Schriften und Werken über die Sakramente (Micrologus c. 41. Hugo a Scto Victore de sacram. II. p. IX. c. 2. Duranti Rationale divinor. offic. lib. IV. c. 4.) die Bereitung des Weihwassers und die Besprengung der Gläubigen und ihrer Wohnungen mit Berufung auf das pseudoisidorische Dekret erwähnt und als Zweck dieser Handlung die Befreiung von der Anfechtung der bösen Geister erwähnt.

War bis dahin vorzugsweise die Abwehr der dämonischen Einflüsse und die Förderung der Gesundheit von Leib und Seele als Wirkung der Besprengung aufgefaßt worden und hatte noch Hugo von St. Victor nach dem bei ihm noch unbegränzten Umfange des Sakramentsbegriffs kein Bedenken getragen, die Weihe von Wasser und Salz unter denselben zu stellen, so blieb es der Scholastik vorbehalten, die Gränze zwischen den Sakramenten und Benediktionen (als Species der Sakramentalien) festzustellen und und die eigenthümlichen Wirkungen dieser im Unterschiede von jenen genauer zu bestimmen. So sagt Thomas von Aquino (Summ. Theol. P. III. qu. 65. art. 1. ad 6 m): Aqua benedicta et aliae consecrationes non dicuntur sacramenta, quia non perducunt ad sacramenti effectum, qui est gratiae consecutio, sed sunt dispositiones quaedam ad sacramenta vel removendo prohibens, sicut aqua benedicta ordinatur contra insidias daemonum et contra peccata venialia. Diese Bestimmung geht weit über die bisherigen Vorstellungen hinaus; zunächst wird die Wirksamkeit des Weihwassers, die bisher lediglich sich auf das leiblich-psychische Leben, dessen Krankheitserscheinungen und Gesundheitszustände bezogen wurde, hier lediglich als Präservativ und Heilmittel gegen Krankheitserscheinungen des geistlichen Lebens geordnet gedacht, gegen die diabolischen Versuchungen und die läßlichen Sünden; sodann wird die Wirksamkeit der Besprengung als specifisch disponirend geschildert, sie setzt das Gemüth in eine solche Verfassung, daß die Hindernisse, welche dem gesegneten Sakramentsempfange entgegenstehen oder ihn erschweren, dadurch beseitigt werden, ähnlich wie der Glaube von diesem Gesichtspunkte aus als disponirend nur den die Einströmung der sakramentalen Gnade hindernden Riegel zurückzuschieben hat; sie wirkt ex opere operante, nicht ex opere operato. Gegen diese Auffassung des Thomas haben umgekehrt Andere, wie Scotus, die Wirksamkeit des Weihwassers auf das opus operatum gegründet, also nicht aus dem psychologisch vermittelten Eindruck der Handlung auf das fromme Gemüth, sondern aus der mittelst der Weihe dem Wasser und Salze mitgetheilten übernatürlichen und wunderthätigen Kraft abgeleitet, aber eben damit die dogmatische Gränzlinie zwischen Benediktion und Sakrament verwischt. Der moderne Katholicismus ist geneigt, den ganzen Ritus vorzugsweise von der ästhetischen Seite aufzufassen und verweilt mit besonderer Vorliebe bei der symbolischen Bedeutung desselben. So ist nach Lüft (Liturgik des katholischen Cultus II, 551) das Salz im liturgischen Gebrauche „ein Sinnbild von der regenerirenden und durchdringenden Kraft des christlichen Glaubens, der den

Menschen mit höherer Weisheit erfüllt, so wie eine symbolische Repräsentation des Gedankens, daß der christliche Geist in seiner Reinheit im Menschen erhalten und daß der Mensch vor aller Verderbniß des Geistes und Herzens bewahrt werden möge.“ Das gesegnete Wasser aber ist „ein Symbol der inneren geistigen Reinheit“, das aber, „was es symbolisch andeutet, auch wirklich erzielen“, also „reinigen, versöhnen und Schutz und Kraft verleihen soll gegen alle Anfechtung zur Sünde und gegen alle Verunreinigung des Geistes“ (S. 552). Wenn er mit der letzteren Bestimmung „die objektive oder mystische Wirksamkeit und Kraft der Segnung und Weihung“ entschieden in Schutz nimmt, so will er dieselbe S. 501 doch nicht in der Gewißheit gedacht wissen, wie bei den Sakramenten, wo die Vermittelung der göttlichen Gnade auf der concreten Anordnung Christi beruht und von ihm selbst an concret bestimmte Formen geknüpft worden ist“; er warnt S. 503 vor dem ungeeigneten Versuche, diese Kraft und Wirksamkeit nach ihrem concreten Maaße, und zwar in einzelnen Bestimmungen abgränzen und feststellen zu wollen“, und stützt den Effekt namentlich der persönlichen Segnungen wiederum so auf den Glauben, das Vertrauen und die ganze Mitwirkung des Empfängers, daß das Maaß der Lebendigkeit, in welcher diese vorhanden sind, auch das Maaß der Wirksamkeit jener ist (also die scholastische Auffassung des opus operans). Wenn das unsicher Schwankende und Tastende dieser Theorie der schärferen Prüfung nicht entgehen kann, so steht sie doch noch immer hoch und anerkennenswerth über der Auffassung jenes Kraft, der im katholischen Kirchenlexikon sich nicht scheut, zu sagen: „durch den Exorcismus entzieht die Kirche das Wasser und das Salz der Macht des Satans, durch die Segnung heiligt sie dieselben und erhebt sie zu Werkzeugen der göttlichen Gnadenmittheilung“, ja dieser nimmt sogar an, daß „die Besprengung nach der Absicht der Kirche vor der Darbringung des heiligen Opfers wirklich die Gläubigen von läßlichen Sünden reinige“ (was doch nach katholischem Dogma vorzugsweise der Zweck der Eucharistie seyn soll, cf. Catech. Rom. P. II. c. IV. qu. 50.), und während er in diesen Aussagen jeden Unterschied zwischen Sakrament und Sakramentale aufhebt, so erklärt er wiederum die Besprengung für den symbolischen Ausdruck der sie begleitenden Worte. Freilich hat seine Ansicht eine unläugbare Stütze im Rituale selbst, aber dieses stammt aus Zeiten, wo man keinen Anstand nahm, die sämmtlichen Benediktionen und Consekrationen nach Analogie der Sakramente zu behandeln, und zeugt eben darum, wie so vieles Andere im Katholicismus, nur von der unausgleichbaren Incongruenz zwischen Theorie und Praxis.

Die Formulare für sämmtliche Benediktionen findet man in dem Rituale Romanum, zum Theil auch als Anhang im Missale Romanum. Das erste derselben ist der ordo faciendi aquam benedictam. An jedem Sonntage soll der Priester, der das Hochamt celebrirt, oder ein anderer, der speciell damit beauftragt wird, mit dem Superpelliceum und der Stola bekleidet, das Wasser benediciren. Zuerst exorcisirt er Salz und Wasser, jedes für sich, und ruft Gott um Heiligung eines jeden derselben an, dann mischt er sie und sagt: Commixtio Salis et Aquae pariter fiat in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti; zum Schlusse spricht er das Weihgebet über die Mischung. Die Formel der Exorcismen und der Weihgebete erinnern in Gedanken und Ausdruck an das pseudoisidorische Dekret Alexanders und begünstigen nicht die symbolische, sondern durchaus die realistische und magische Anschauung dieser Cultushandlung: die Elemente werden der Gewalt des Teufels entzogen und empfangen die Kraft, Krankheiten zu vertreiben, der Seele und dem Leibe Gesundheit zu geben, Menschen und Gebäude gegen dämonische Einwirkungen zu schützen und sie der Gegenwart des heiligen Geistes zu versichern, indem Gott seine Kraft in die Stoffe eingießt. Man sieht deutlich, daß sie zu einer Zeit entstanden sind, in welcher der Sakramentsbegriff dogmatisch noch nicht fixirt und gegen den Begriff der Benediktion noch nicht abgegränzt war. Nach vollzogener Benediktion legt der Priester das Pluviale an, empfängt vom Diakon den Weihwedel (aspersorium oder aspergillum de herba hyssopo factum) und

besprengt zuerst dreimal den Altar, dann sich selbst, die Ministrirenden und die Gemeinde, indem er die Worte Ps. 51, 9. spricht. Hierauf können die Christgläubigen von dem Weihwasser in ihre Gefäße nehmen und es zur Besprengung ihrer Kranken, Häuser, Aecker, Weinberge und zur Aufbewahrung und zum Gebrauch in ihren Häusern benützen. Auch bei den übrigen priesterlichen Benediktionen spielt das Weihwasser eine sehr wesentliche Rolle: mit ihm werden die Kerzen an Mariä Lichtmeß, die Häuser, die neuen Bauten, die Ehebetten, die neuen Schiffe, die Pilger und Reisenden, am Pascha das Osterlamm, die Eier, Brod, Früchte und andere Comestibilien, sowie das Oel nach dem Benediktionsgebete von dem Priester besprengt; dasselbe geschieht von dem Bischof oder dessen Bevollmächtigten bei der Benediktion der priesterlichen Gewänder, der Altarbekleidung, des Corporale, des Tabernakels, neuer Crucifixe, der Bilder Christi, Mariä und der Heiligen, bei der Grundsteinlegung der Kirchen, der Einweihung derselben und der Friedhöfe, sowie bei der Wiederherstellung (Reconciliatio) ihrer Weihe nach einer Entheiligung. Eben so werden Leichen vor der Beerdigung und der Sarg bei derselben mit Weihwasser besprengt. Am 17. Januar, dem Antoniustage, werden zu Rom vor den Thüren des Klosters St. Antonio die Pferde und andere Thiere mit Weihwasser eingesegnet. Ein Pater sitzt dabei in der Kirche an einem Tische und zieht die Gebühren ein, während ein anderer die Besprengung vornimmt. Auch die päbstliche Reiterei zieht in Schwadronen heran, um für ihre Rosse die Segnung zu empfangen. Mehrere Pferdebesitzer, mit denen ich bei diesem Anlasse im Jahre 1841 sprach, versicherten mich, daß dadurch ihre Thiere gegen Unfälle aller Art geschützt würden, und wußten ihren Glauben an die Kraft dieser Benediktion durch Erzählungen von wunderbaren Rettungen in großen Gefahren zu stützen.

Georg Eduard Steitz.

Wein und Weinbau bei den Hebräern. Der Wein, *οἶνος*, vinum, hat seinen Namen vom hebr. יַיִן von יון, יגן = das Gekelterte, wie יָוֵן, das Zertretene, Koth; meton. steht יַיִן auch für Trauben (Jes. 16, 10. Jer. 48, 33), Reben und Weingarten. Synonym ist סֹבֶא Jes. 1, 22. Hos. 4, 18. Nah. 1, 10. = Getränk überhaupt, nach Anderen = sapa, eingekochter Most, und חֶמֶר 5 Mos. 32, 14. Jes. 27, 2. חֲמַרָא Dan. 5, 1 ff. Esr. 6, 9. 7, 22. = das Gegohrene; poetisch auch דַּם עֵנָב 1 Mos. 49, 11. 5 Mos. 32, 14. (דֶּמַע 2 Mos. 22, 28). Sonst heißt Traubensaft überhaupt, doch wohl zunächst der süße, eben ausgepreßte Traubensaft מִשְׁרַת עֲנָבִים 1 Mos. 6, 3. —

Alter und Heimath des Weinbaues deutet uns Noah's Geschichte an 1 Mos. 9, 20. Von Armenien, wo im Jahre 1840 durch eine Eruption des Ararat das von der Sage als Ort der Rebenpflanzung Noah's bezeichnete Dorf Arguri und durch Felsstürze und Lavaströme schon in uralter Zeit die culturfähige Erde an den Abhängen des Berges vernichtet worden ist, hatte er sich schon vor Abraham's Zeit (1 Mos. 14, 18) in dem besonders dazu günstigen Palästina ausgebreitet. Der Wein war neben dem Oel, mit dem er unter דֶּמַע (2 Mos. 22, 28) zusammengefaßt und oft (5 Mos. 6, 11. Jos. 24, 13. Richt. 15, 5. 1 Sam. 8, 14. 2 Kön. 5, 26. 18, 32. Jer. 40, 10) zusammen genannt wird, wie auch mit Feigenbäumen (5 Mos. 8, 8. 1 Kön. 4, 25. 2 Kön. 18, 31. Jes. 36, 16 f. Jer. 5, 17. Hos. 2, 12. Mich. 4, 4. Sach. 3, 10. 1 Makk. 14, 12), eines der Hauptprodukte (*βασιλικώματα* Joseph. bell. jud. 3, 10. 8) Palästina's und benachbarter bergiger Länder, Phöniziens und Syriens (Plin. 14, 9. Strabo 15, 735, besonders die Umgegend von Damask, wo auch der berühmte Helbonwein wächst Ezech. 27, 18. vgl. Ritter, Erdk. XVII, 1319 ff. 1349 f. 1357. Athen. deipnos. I, 28), Moabs und Edoms, und ist es zum Theil noch (Schulz, Leitung. V, 285. Burkh. I, 76. Robinson I, 354 ff. II, 309. 716 f. III, 173. 515. Schubert III, 113. Rußegger I, 412 u. s. w.). Doch kommt er nicht bloß in bergigen Landstrichen, sondern auch in der Ebene vor, Philistäa, Saron (Richt. 14, 5. 15, 5. M. Nidd. 2, 7. vgl. Ritter XVI, 51. 88. über den Weinbau von Gaza und

Ascalon), ja selbst, wenigstens in späterer Zeit, in Unterägypten*). Die in der heil. Schrift wegen des Weinbaues ausgezeichneten Gegenden des Landes sind in Judäa (1 Mos. 49, 11. 2 Kön. 25, 12. Jer. 39, 10) besonders die Gegend bei Hebron (4 Mos. 13, 24. נַחַל אֶשְׁכֹּל, nördlich von der Stadt, besonders am Wege nach Bethlehem, wo überall die Wächterhütten der Winzer die Landschaft eigenthümlich beleben. Rob. I, 356. II, 716 f. Ritter XV, 634. XVI, 219 ff.) und um Engedi (Hohesl. 1, 14. Bd. IV, 17), auch Jericho, wo nach Robinson der Weinstock in üppiger Fülle gedeiht (Rob. II, 441. 472 ff. Ritt. XV, 505); dann die Umgebung Sichems (Richt. 9, 27. Jer. 31, 5. הָרֵי שֹׁמְרוֹן), Karmel und die Umgebungen des Thals Jesreel (2 Chr. 26, 10. 1 Kön. 21, 1 ff.), besonders der Libanon, die phönicische Küste, die Bekâ'a und der Antilibanon, Hermon (Hohesl. 8, 11. Hos. 14, 8. Trauben von Berytus Plin. 14, 9. 15, 18. Wein von Eden, wohin die Legende den Ort des noachischen Weinbaues, in die Nähe des maron. Klosters Kaschеya verlegt, Ritt. XV, 182. 188. XVII, 75. 88. 113 f. 652. 674. Weingärten in der Bekâa 193. 200. 204. vino d'oro, Trauben von Baalbek), die Ufer des galiläischen Meeres (Jos. bell. jud. 3, 10. 8. vgl. Ritt. XV, 292. 311), auch im Gebirgsland Galiläa's, Belâd Beschara, bei Janoha, Safed u. s. w. (Ritt. XV, 259. XVI, 786. 797. 799). Auch die transjordanischen Gegenden, Edom (4 Mos. 20, 17. 21, 22. in der Gegend von Petra, Ritt. XIV, 1071. 1127 selbst am Sinai 604. 630, im W. Feiran 712), im ehemaligen Moabiterland, Kerek (blühender Weinbau unter den ägypti- Sultanen Ritt. XV, 680), besonders Hesbon und Sibma (Jes. 16, 8 ff. Jer. 48, 32), im Ammoniterland und Gilead (Richt. 11, 33; über den heutigen Weinbau bei Es Szalt = Ramoth in Gilead Ritt. XV, 1102. 1123 f. 1128. 1131. Jabas 1028 auf dem Wege nach Gerasa 1074). Hauran ist eins der wenigen subtropischen Länder, wo der Weinbau jetzt fehlt, aber viele dort, besonders bei Bostra gefundene Skulpturen und Münzen mit Trauben und Reben bezeugen, daß er in alter, christlicher, wohl auch vorchristlicher Zeit herrschend war (Ritter XV, 852. 855. 867. 960. 972). Die Drusen trinken saure Milch statt Wein. Ueberhaupt sind es auch da, wo noch Wein gebaut wird in Palästina, außer den Christen hauptsächlich Juden, die sich damit befassen. — Wein- und Oelgärten (כְּרָמִים, auch מַטַּע כֶּרֶם, מַטְּעֵי כֶרֶם, נְטַע, Jes. 61, 3. Hiob 14, 9; mehrere Ortsnamen בֵּית כֶּרֶם, אָבֵל u. s. w.) wurden überall auf günstig gelegenen Bergabhängen (קֶרֶן בֶּן שָׁמֶן, Jes. 5, 1. Jer. 31, 5. Am. 9, 13.

---

*) Ueber den ägyptischen Weinbau haben wir Andeutungen 1 Mos. 40, 10 f. 4 Mos. 20, 5. Ps. 78, 47. 105, 33. und genauen Bericht in den Grabgemälden aus der Zeit der älteren Dynastieen, die Pflanzung, Lesen und Keltern vorstellen, auch Weingelage (Rosell. II, 1. S. 365. Wilkins. II, 143 ff.). Die Weingärten waren meist mit einem Wasserbassin versehen; die Weinstöcke ranken empor an Reihen von je zwei durch einen Querstab verbundenen Stützen. Knaben mit Klappern verscheuchen die Vögel. Die Trauben werden in hohe, geflochtene Körbe gesammelt. Daß Genuß gegohrenen Weins den Aegyptern zur Zeit Joseph's unbekannt gewesen, läßt sich aus 1 Mos. 40, 10., wo die Trauben erst bei der Tafel in den Becher ausgedrückt (שָׂחַט, ἅ. λ.) wurden, nicht schließen. Auf den Wandgemälden in Beni Hassan sehen wir trunkene Herren und Damen abgebildet. Wilkins. II, 167. Vgl. auch Herod. II, 60. 78. 168. Diod. Sic. 1, 36. Plut. Is. 6. Strabo 17. p. 799. Plin. 14, 9. Wenn daher Herod. III, 6. behauptet, daß von Griechenland und Phönizien Wein eingeführt werde, so mag das zu seiner Zeit gewesen seyn; später waren die Weine Aegyptens und Meroë's im Auslande berühmt. Athen. deipnos. zählt viele Sorten auf; besonders der Wein der Thebais und bei Koptos (nach Plin. hist. nat. 14, 6. auch der mareotische) war lieblich und gesund. Die Behauptung Herodot's (II, 77.), das Land bringe keine Weinstöcke hervor, scheint sich bloß auf Unterägypten zu beziehen. Nach anderen Stellen ist Weinlibation und festlicher Weingenuß allgemein üblich (II, 37. 39. 60). Die Hauptgottheit Aegyptens, Osiris, wird ja als Erfinder des Weinstocks gepriesen. Diod. Sic. I, 15. 50. Her. II. 144. Uebrigens gedeihen nach neueren Reiseberichten die Weinreben in Aegypten mitten im Wasser gleich Sumpfpflanzen, und auf dem Sande der Meeresküste fortrankende Reben liefern Trauben von vorzüglicher Güte (vgl. Cels. hierob. II, 414 ff.). Die Weinlese findet im Juli und August vor Beginn der Ueberschwemmung statt (Michaud, Corresp. de l'Orient VII, 12).

cf. Colum. 3, 1. 3. Auson. Id. 9, 152 sqq. Pallad. 2, 13. Virg. Georg. II, 113. 276: Bacchus amat. colles), terassenförmig, in עֲרוּגוֹת (= das Erhöhete, terassenförmig Aufsteigende, Hohesl. 5, 13. 6, 2) angelegt, hie und da auch in gut bewässerter Ebene (Ezech. 17, 5 ff.). In denselben befanden sich Keltern (s. Bd. VII. S. 508 f.) und Wachthütten (סֻכָּה, Jes. 1, 8. Hiob 27. 18), thurmartig gebaute Wachthäuser (מִגְדָּל, πύργος, Jes. 5, 2. Matth. 21, 33. עִיר נְצוּרָה, Jes. 1, 8), in denen die Weingärtner, (כֹּרְמִים, Jes. 61, 5. Joel 1, 11) und Hüter (נֹצֵר, Hiob 27, 18. נֹטְרִים, Hohesl. 1, 6. 8, 11.) wohnten. Außerdem waren die Weingärten zum Schutz gegen Raubthiere (Schakale Hohesl. 2, 15), Weidevieh und andere den Weinstöcken schädliche Thiere, wie Hasen u. s. w. (2 Mos. 22, 5. Jerem. 12, 10), mit Hecken, מְשׂוּכָּה, und Mauern, גָּדֵר, גְּדֵרָה (4 Mos. 22, 24. Jes. 5, 5. Jer. 49, 3. Nah. 3, 17. Spr. 24, 31. Pred. 10, 8. Matth. 21, 33. vgl. Theocr. 1, 48. 5, 112. Arist. equ. 1076 sq. Virg. Georg. 2, 371. 380. Varr. I, 14. Col. V, 6. Pall. X, 6) umgeben; dagegen durften Vorübergehende so viel Trauben in einem fremden Weinberge pflücken, als sie brauchten, um ihren Appetit zu befriedigen (5 Mos. 23, 25). Als einen anderen Feind der Weinberge erwähnt Hasselquist Reis. 550 das Wiesel. Auch Heuschrecken nnd Raupen verwüsteten zu Zeiten die Weinberge (Joel 1, 7. 10 ff. Am. 4, 9. 5, 11. 17.; vergl. Shaw. R. S. 165 f.). Nach Jos. bell. jud. 4, 8. 4. und dem arab. Arzt Ibn Beitar wurden die Reben durch Asphalt gegen Wurmfraß (תּוֹלַעַת, 5 Mos. 28, 39.) geschützt. Knobel zu 5 Mos. 28. vermuthet den ἴψ, ἴξ der Griechen (Theophr. c. pl. 3, 22. 5 sq. Strab. 13 p. 613) convolvulus der Römer (Plin. hist. nat. 17, 47.) unsern Rebenstiche r. Oken, Naturgesch. V, 1649 ff.

Die Weinstöcke (גֶּפֶן, bestimmter zur Unterscheidung von wilden Reben, גֶּפֶן הַיַּיִן 4 Mos. 6, 4. Richt. 13, 14. גֶּפֶן פֹּרִיָּה, der fruchttragende Weinstock, Jes. 33, 12.) mögen auch verschiedener Art gewesen seyn, wenn auch nicht in so großer Varietät wie sie die fortschreitende Weincultur hervorgebracht. Ob eine in Palästina wildwachsende Art nach Ezech. 15, 2., vgl. Jes. 5, 2. (vgl. Gesen. z. d. St. u. Winer, RWBuch) anzunehmen sey, ist wenigstens aus diesen Stellen nicht zu entscheiden. Im Orontesthale finden sich noch (Ritt. XVII, 1231) viele wildwachsende Reben, über alle dort wachsenden Bäume und Sträucher ausgebreitet. Das daraus gewonnene Getränk ist aromatisch, stark geistig und etwas herb. Die wilden Trauben haben kleine, gedrängte, runde Beeren, sind ziemlich groß, meist grüner oder lichter Farbe; blaue und schwarze sind seltener. Die Hebrontrauben sollen nach Hasselquist S. 256 viel Aehnlichkeit mit den Rheintrauben haben. Eine edle Sorte mit kleinen, schwarzen, ausnehmend süßen Beeren und ganz weichem Kern soll die Jes. 5, 2. 16, 8. Jer. 2, 21. vergl. 1 Mos. 49, 11. שׂרֵק, שׂרֵקָה (nach Gesen. vom Leersehn von Kernen, nach Hitzig von der rothen Farbe, nach Meier, Wurzelw. S. 73, von dem Emporsprossen) genannte Rebe bedeuten, von welcher ein Thal in Philistäa benannt seyn soll (Richt. 16, 4). Vergl. Nieb. R. II, 169. B. 147. Oedmann, Samml. VI, 94 ff. Gegen die Identifikation von שׂרֵק mit der marokk. شرق, der persischen Kischmisch, s. Hitzig zu Jes. 5, 2. Schulz (Leit. V, 285) fand auf dem südlichen Libanon einen Weinstock von 30′ Höhe und 1½′ Durchesser, dessen Zweige eine Laube, mehr als 50′ breit und lang, bildeten, und der wohl Jahrtausende alt seyn mochte. Das Holz eines solchen mochte wohl auch verarbeitet werden (vgl. Plin. 14, 2). Die wilde Rebe diente als Brennholz (Ezech. 15, 2 ff.), zum Opferfeuer durfte aber kein Weinholz gebraucht werden (M. Tamid 2, 3). Bei einem fleißig gepflegten Stock findet man von Anfang März bis Juli blühende, von Juni bis November reife Trauben. Verschiedene Weinsorten zählt M. Menach. C. 9 sq. auf. Vgl. Ugol. thes. XXIX, 440 sq. — Die Trauben, אֶשְׁכּוֹל (eigentlich Traubenbüschel 4 Mos. 13, 23. Hohesl. 7, 9) sind in der Regel von bedeutender Größe. Die Kundschafter trugen eine sammt der Rebe an einer Stange, um sie nicht zu zerdrücken (4 Mos. 13, 24). Schulz a. a. O. sah 10 — 12 Pfund schwere, ellenlange Trauben, die Beeren wie Pflaumen hatten, vgl. Arvieux II, 203. Rosenm. Morgenl.

II, 251 f. Tobler, Denkbl. a. Jerus. S. 111 f. — Die **Weinblüthe** heißt סְמָדַר, Hohesl. 7, 13. 2, 13. 15., auch נִצָּה, פֶּרַח 1 Mos. 40, 10. Jes. 18, 5. Hiob 15, 33.; die noch unreife Traube בֹּסֶר, בֶּסֶר (= das Schwellende), Hiob 15, 33. Jes. 18, 5. Jer. 31, 29. Ezech. 18, 2., בְּאֻשִׁים (was nach Hieron. labruscae, wilde Reben mit rothen, nicht zur Reife kommenden Trauben bedeutet, nach Maim. u. Barten. dagegen einen höheren Reifegrad als בֹּסֶר, wenn nämlich die Kerne anfangen, sichtbar zu werden) und חַרְצַנִּים, 4 Mos. 6, 4. (nach dem Talmud dagegen die Traubenkerne); die reifen Trauben heißen עֲנָבִים (= die Vollen, 1 Mos. 40, 10. Jes. 5, 2), vielleicht auch זָג 4 Mos. 6, 4. (die Durchsichtige; nach Anderen bloß die durchsichtige Haut). Die Farbe der Trauben war vorherrschend **schwarz** (dunkelblau und dunkelroth), was man aus 1 Mos. 49, 11. 5 Mos. 32, 14. (Trauben**blut**), Sprüchw. 23, 31. Sir. 39, 31. 50, 17. 1 Makk. 6, 34. Offb. 14, 20. schließen kann. Rothwein, אדם, sollte bei der Passahmahlzeit getrunken und zum Opfer gebracht werden. Sir. 50, 15. M. Nidd. 9, 11. Die mischnischen Bestimmungen über Cultur und Beschaffenheit des Opferweins s. M. Menach. 8, 6 sq. Für den besten Wein gilt im Talmud unter den 60 Sorten, die er zählt, ein rother, mit feinem Bouquet סרניקא ריחתנא, für den schlechtesten ein weißer, der Kolik verursache, der טיליא Gitt. 70, 1. Ab. sar. 30, 1.

Auf **Bau** und Instandhaltung der **Weinberge** wurde großer Fleiß verwendet. Der Boden wurde durch fleißiges **Hacken** (עָזַק Jes. 5, 2., umgraben, hacken, עָדַר, confodere, felgen, Jes. 5, 6., Felghaue, Jäthacke מַעְדֵּר, Jes. 7, 25) gelockert und gereinigt, auch entsteinigt (סִקֵּל Jes. 5, 2). Ueber das Einlegen (זָרַע, Jes. 17, 11.) der Feser in die Erde, die Eintheilung in Beete oder Terassen, Behandlung des Bodens, öfteres Behacken zur Entfernung des Unkrauts, Lockerung des Bodens (confodere, ablaqueare, sarrire, talm. קשקש = עדר, felgen), Bedüngen mit Mist, Asche u. s. w. (כרמים קוטמין, מזבלין, מאבקין), Bepfählen, Ausbrechen (pampinatio, זִנֵּב Schebiith 4, 6., auch פֵּרֵק in der Zeit des Reifens), Zurückschneiden (זָמַר, putare, wohl auch פֹּרַת, הֵסִיר, הֵתֵז Jes. 18, 5., talmud. כסח, chald. נזר, *καθαίρειν*, Joh. 15, 2) u. s. w. s. Kil. C. 5. 7. Orl. 1, 5. u. a. talmud. Stellen in Ugol. thes. XXIX. p. 375 sqq. vgl. Virg. Georg. II. passim. Varro, res rust. I. 6. 8. 25 sq. 31. 34 sq. IV. 16 sq. V. 4. Colum. III, 1 sqq. 13 sqq. IV, 5 sq. 15. 24. 26 sqq. Cato C. 6 sq. 17. Pallad. III, 9. 12. 16. 23 u. ö. Daß man die Reben nicht überall auf dem Boden fortkriechen ließ, läßt sich auch aus dem sprüchwörtlichen Wohnen **unter** dem Weinstock schließen. So kam wohl neben dem maritare (nubere, copulare) vitem, dem Hinaufziehen an Bäumen, wie in Italien an Pappeln, Ulmen (vgl. Virg. Georg. I, 2. II, 89. Hor. epod. 2, 7. epp. I, 16. 3. Plin. 14, 3. Col. 5, 6 sq. Geopon. 4, 1. oft 40′ und noch höher) und noch heut' zu Tag in Palästina (Rosenm. Morgenl. IV, 88 f. Rob. II, 716) auch das Anbinden an Stützen oder Pfählen (pedare, pedamenta, adminicula), Querjochen (jugamenta, mit Rohr, קָנֶה, אַפִּיפְיָרוֹת, v. Papyrusrohr), also Rebengelände vor, die עָרִים (Kil. 6.) und wenn sie höher und an Mauern hinaufgezogen wurden, דָּלִית (pergulae, Kammerzen, s. Col. III, 2. IV, 21. XI, 2. Pall. III, 12. XII, 3) hießen. Plinius 17, 21. nennt quinque genera vineae: sparsis per terram palmitibus aut per se vite subrecta vel cum adminiculo sine jugo aut pedatae simplici jugo aut compluviatae quadruplici. Ueber die Gelände vgl. Baba bathr. 4, 8. Ugol. l. c. p. 398 sqq., wo sich noch Weiteres über die קָרַחַת הַכֶּרֶם, die bloßen Stellen im Weinberg, wie viel Stöcke zu einem כֶּרֶם erforderlich, in welcher Ordnung sie zu setzen sind u. s. w. und den Dissens der Schulen Hillel's und Schammais über alle diese Punkte findet. Ueber die jetzige Art, die Weinberge zu pflanzen bei Hebron, die schwerlich von der alten viel abweicht, s. Ritt. XVI, 221: man pflanzt die Stöcke in Reihen 8—10′ auseinander, läßt sie zu 6—8′ Länge wachsen, befestigt sie dann in abfälliger Lage an starke Pfähle, läßt die Schößlinge von einer Rebe zur anderen treiben, bis sie sich verschlingen (כירוק, ligatio). Zuweilen bildet man so einen Laubgang. Daß man übrigens auch in Syrien vor Alters, wie in Aegypten, die Wein=

stöcke ohne Stütze frei an der Erde fortranken ließ (רגלית, quae pede possunt conculcari, Kil. 6, 3. Orl. 1, 5. Menach. 86, 1.), erhellt aus Plin. 17, 35. 15. vgl. Paulus Samml. II, 214. O. Richter Wallf. S. 77. Wenn nach der Zahl der Rebstöcke (Jes. 7, 23.) der Werth der Weinberge angeschlagen wurde, so mußte die Dichtigkeit der Pflanzung wenigstens einer gewissen Regel unterworfen seyn. Zur Erzielung eines guten Weins war jedenfalls, wie bei uns, fleißiges und vorsichtiges Beschneiden, זמר mit dem Winzermesser מַזְמֵרָה (Jes. 2, 4. Mich. 4, 3.) nothwendig, was im Frühling, der עֵת הַזָּמִיר (Hohesl. 2, 12.) geschah. Die zu beschneidenden und abzuschneidenden Reben oder Ranken heißen שְׁלֻחוֹת, זְמוֹרִים, קְצִירִים (4 Mos. 13, 23. Jes. 17, 10. 16, 8. Ps. 80, 12 u. s. w.), auch דָּלִיּוֹת, פֹּארוֹת, יֹנְקוֹת, בַּדִּים (Ezech. 17, 6. 22. 19, 11), שָׂרִיגִים (1 Mos. 40, 10. Joel 1, 7), נְטִישׁוֹת (Jes. 18, 5. Jer. 5, 10. 48, 32), *κλήματα* (Joh. 15, 2 ff.). In der Zeit des Reifens war das Ausbrechen der wuchernden Blätterschößlinge (בֹּקֶק, פֹּרַחַת נִצָּה, Ezech. 17, 6. Hos. 10, 1), des üppigen Laubwerks (עֲנָפִים, עֲבֹתִים) nothwendig. Die Ranken, an denen die Trauben hängen, hießen זַלְזַלִּים, Jes. 28, 5. Im September, in manchen Gegenden und Jahrgängen früher, in anderen bis zum November, war die fröhliche Zeit der Weinlese, בָּצִיר (בָּצַר, Trauben schneiden, בֹּצֵר vindemiator, Richt. 9, 27. Jes. 16, 10. Jer. 25, 20. 49, 9. Ob. 5. 4 Mos. 25, 5. 5 Mos. 24, 21; vgl. Buhle, cal. Palaest. oecon. p. 45 sqq. Robins. II, 309. 717. III, 173. Arvieux, Nachr. VI, 397), folgend auf die Obsternte קַיִץ, mit der sie häufig (Jer. 40, 12. 48, 32. Mich. 7, 1.) zusammengestellt wird. Da ertönten Berge und Thäler von dem Gesang und Jubelruf (הֵידָד, Jer. 25, 30. 48, 33) der Leser und Kelterer. In Körben (סַלְסִלּוֹת, Jer. 6, 9.) wurden die Trauben zur Kelter getragen. Da so die Beschäftigung mit dem Weinbau auf's Innigste mit dem täglichen Leben der Israeliten verflochten war, wie wir auch im Hohenlied sehen, und die Natur des Weinstocks, die Cultur und das edle Produkt desselben so viele nahe liegende Vergleichungspunkte darbot, darf es uns nicht wundern, daß der Weinstock, Weinlese, Keltern u. s. w. häufig nicht nur in sprüchwörtlichen Redensarten, sondern auch in Gleichnissen, Allegorieen und Fabeln erscheint, wie 1 Mos. 49, 22. 5 Mos. 32, 32 f. Richt. 8, 2. 9, 8 ff. 1 Kön. 4, 25. 2 Kön. 18, 31. Hiob 24, 18 (sich nicht wenden zum Weinbergweg, d. h. sich nicht fröhlichem Genuß hingeben). Ps. 80, 9 ff. 104, 15. 128, 3. Hohesl. 2, 13 u. ö. Jes. 1, 8. 3, 14. 5, 1 ff. 7, 23. 18, 5. 27, 2. 34, 4. 36, 16. 63, 1 ff. Jerem. 2, 21. 6, 9. 12, 10. Hos. 10, 1. 14, 8. Ezech. 15, 2 ff. 17, 6 ff. 19, 10. Joel 1, 7. 3, 18. Mich. 4, 4. 6, 15. Sach. 3, 10. 8, 11. Mal. 3, 11. 1 Makk. 14, 12. Matth. 7, 16. 9, 17. 20, 1 ff. 21, 28 ff. 33 ff. Mark. 2, 22. Luk. 5, 37 ff. Joh. 15, 1 ff. Jak. 3, 12. Offenb. 14, 19 f. Besonders wird in einigen dieser Stellen das Volk Israel einem Weinberg, Weinstock verglichen, weßhalb auch makkab. Münzen eine Weintraube als Bild des Volkes oder Landes haben und an der Vorhalle des herodian. Tempels ein großer goldener Weinstock (גֶּפֶן שֶׁל זָהָב, Midd. 3, 8. Jos. bell. jud. 5, 5. 4.) angebracht war. Bei dieser durchgängigen Bedeutung des Weinbaues für's Leben des Volkes läßt sich auch erwarten, daß die Gesetzgebung auf denselben mehrfach Rücksicht nimmt. Es war 1) gesetzlich verboten, zwischen den Weinstöcken andere Gewächse zu pflanzen bei Strafe der Confiskation des Ertrags (5 Mos. 22, 9). Josephus führt (Ant. 4, 8. 20. cf. Philo II, 370 sq.) hiefür bloß den landwirthschaftlichen Grund an: *ἀρκεῖ τῇ γῇ τρέφειν τοῦτο τὸ φυτὸν καὶ τῶν ἐξ ἀρότρου πόνων ἀπηλλάχθαι.* S. dagegen Bd. I. S. 98. Die talmud. Bestimmungen hierüber s. M. Kil. C. 4 sqq. Einen anderen Grund führt Spencer leg. rit. 2, 18. 2. aus Maim. mor. neb. an, nämlich den abergläubischen Gebrauch der Zabier abzuwehren, die zwischen den Reihen der Weinreben Weizen und Gerste gesäet haben, um den Weinberg unter den doppelten Segen der Ceres und des Bacchus zu stellen. 2) Das Gesetz des Sabbathjahres gilt wie dem [illegible]ker, so auch dem Weinberg, 2 Mos. 23, 11. 3 Mos. 25, 3 ff. Die Weinstöcke wuchsen [illegible] hießen daher auch, weil diese das Haar frei wachsen ließen, Nasiräer. Dieß gefrei[illegible]

schah nicht sowohl, um die Fruchtbarkeit durch Brachliegen zu erhöhen (vgl. Bd. XIII. S. 205. 210) als vielmehr im Interesse der Armen. Diesen mußte auch 3) die Nachlese übrig gelassen werden (עֹלֵלוֹת, Richt. 8, 2. Jes. 17, 6. Jerem. 49, 9. Ob. 5.; עוֹלֵל, Nachlese halten, 3 Mos. 19, 10. 5 Mos. 24, 21), und die umhergestreuten Beeren (פֶּרֶט, 3 Mos. 19, 10). Vgl. Targ. u. Siphr. in Ugol. l. c. p. 421 sqq. 4) Wer einen Weinberg angelegt, aber noch keinen Ertrag davon bekommen (ihn nicht ausgeweiht, חִלֵּל, zum profanen Gebrauch bekommen), soll von der Heeresfolge frei seyn, 5 Mos. 20, 6. 1 Makk. 3, 56. vgl. M. Sota 8, 4. 5) Von dem Wein sollten, wie von den anderen Hauptprodukten des Landes, Zehnten und Erstlinge den Priestern entrichtet werden (2 Mos. 22, 28. 5 Mos. 18, 4. 4 Mos. 18, 12. Neh. 10, 37. 13, 5. 12.) zwar nicht gleich von der Kelter weg (עָסִיס, Jes. 49, 26. Joel 1, 5. 4, 18. Am. 9, 13., der frisch ausgepreßte Most von עסס zertreten, γλεῦκος, mustum, Apgesch. 2, 13. Geopon. 9, 20), aber im ersten Feuer der Gährung, wo er תִּירוֹשׁ (das den Kopf Einnehmende) hieß. Ueber die Enthaltung von Wein bei Priestern und Nasiräern s. Bd. XII, 177. X, 205. Ueber den Wein als Trankopfer Bd. X. S. 624.

Man bewahrte und transportirte den Wein entweder in Schläuchen (Jos. 9, 4 u. ö. Matth. 9, 17 u. ö.; s. Bd. XIII. S. 566) oder in großen irdenen Krügen (wenigstens in späterer Zeit, wie noch jetzt; s. Rosenm. Morgenl. IX, 294), den πίθοι, woher das talmud. פיטס (sonst חָבִית, דנא) oder dolia, mit Reifen von Blei oder Eichenholz bei den Römern versehen (Cato C. 39: dolia plumbo vincito vel materia quercina). In diesen ließ man ihn gähren (חָמַר) und eine Zeit lang auf der Hefe (שְׁמָרִים = das Erhaltende*) oder der verdichtete Bodensatz? s. Meier Wurzelw. S. 207). Ausgegohren (חֶמֶר) wurde er abgelassen und in kleinere Gefäße gefüllt. Das Verpichen der Gefäße (כָּפַר mit כֹּפֶר, Pech vermischt mit Rebenasche) erwähnt der Talmud Moed kat. f. 12, 1. Kel. 10. vgl. Colum. 11, 12. Weinkeller (אֹצְרוֹת יַיִן, בית) sind erwähnt 1 Chr. 27, 27. Hohesl. 2, 4. Vgl. hinsichtlich der jetzigen Manipulationen mit dem Wein im Morgenlande Mariti R. S. 148 f. Thevenot R. II, 169. Tavernier R. I, 163 f. Niebuhr R. I, 423. Wie jetzt noch, so wurde schon vor Alters der süße Most zu einem Syrup (דְּבַשׁ, 1 Mos. 43, 11. Ezech. 27, 17. Hohesl, 5, 1. vgl. Bd. II. S. 226, arab. دِبْس, griech. ἕψημα, σίραιον. Hesych. lat. defrutum, caroenum, sapa, verschiedene Grade der Einkochung bezeichnend) eingekocht. Besonders Hebron exportirt eine Menge dieses Dibs. Zu unterscheiden davon ist der Rosinenwein, passum, aus getrockneten Trauben gepreßt. Die אֲשִׁישִׁים, אֲשִׁישׁוֹת (2 Sam. 6, 19. Hos. 3, 1), auch צִמּוּקִים (1 Sam. 25, 18. 2 Sam. 16, 1., woher das italien. Simmuki), LXX. πέμματα, sind gedörrte Trauben, gewöhnlich in Kuchenform, die wohl auch als Götzenopfer und Heilmittel dienten.

Von den künstlichen Weinen (שֵׁכָר, σίκερα, berauschendes Getränk überhaupt, 3 Mos. 10, 9. 4 Mos. 6, 3. 5 Mos. 29, 6. Richt. 13, 4 ff. 1 Sam. 1, 15. Sprüchw. 20, 1. 31, 4), von denen das Alterthum mehrere kannte (s. Hier. ep. ad Nepot. Plin. 14, 19. Diosc. 5, 28 sqq.), waren den Israeliten vielleicht schon von Aegypten her mehrere bekannt, z. B. der Palmwein, οἶνος φοινίκινος, vinum palmeum, arabisch سَكَر, aus macerirten, dann gekelterten Datteln (Plut. symp. III, 2. 1. Her. II, 86. III, 20. Str. 16, 742. Plin. 14, 19. 23, 26. Diosc. 5, 40.; vgl. Ugol. VII. 177. Burkh. Nub. S. 206 f.). Apfelwein, μηλίτης, יין תפוחים des Talm. Ter. 11, 2. Granatenwein, עֲסִיס רִמֹּנִים, Hohesl. 8, 2. Honigwein, οἰνόμελι, אינומלין M. Schabb. 20, 2. יינומלין Ter. 11. (scheint jedoch nicht bloß aus Honig fabricirt, sondern eine

---

*) Für diese Bedeutung könnte Jes. 25, 6. Jer. 48, 11. angeführt werden. S. Hitzig zu Jes. Daß שׁ׳ einen abgehefsten Wein bedeuten solle, wie Meier a. a. O. meint, ist allzu sehr lucus a non lucendo.

Mischung von Honig und natürlichem Wein gewesen zu seyn, um den mangelnden Zuckerstoff zu ersetzen). Endlich Gerstenwein (ζῦθος, οἶνος κρίθινος, nach Her. II, 77. in Aegypten, besonders Pelusium, sehr gebräuchlich, durch Beimischung von Crocus und Salz gemacht, im Talm. Schabb. f. 156, 1. זיתוס המצרי, cf. M. Pes. 3, 1. Ueber den zum Räuchern gebrauchten יין קפריסין s. Bd. XII. S. 507 f, Ugol. VIII. p. 916. — Auch suchte man dem natürlichen Weine durch Vermischung (מָסַךְ Spr. 9, 2. 5. Jes. 5, 22.) mit allerlei Gewürzen, Myrrhen, Wermuth, Rosenöl (auch Pinienzapfen, Ritter XVII, 448) größere Stärke zu geben. Dieser Würzwein (מֶסֶךְ Ps. 75, 9., מִמְסָךְ Spr, 23, 30. Jes. 65, 11., zu heidnischen Libationen; מֶזֶג, יֵין הָרֶקַח, Hohesl. 7, 3. 8. 2., rabb. יֵינוֹת מְבֻשָּׂמִים) war auch bei Griechen und Römern beliebt (οἶνος ἐσμυρνισμένος Mark. 15, 23. κεκερασμ. ἄκρατον Offb. 14, 10., vinum aromatites, myrrhinum, absynthites etc. Plin. 14, 19. Diosc. 5, 64 sq.). Er war bei den Juden, wie auch geschwefelter Wein, vom Opfer ausgeschlossen. M. Menach. 8, 6. cf. Ugol. XIII, 465. XVII, 1160 sqq. Ob auch die alten Hebräer den Wein mit Wasser vermischt (vinum dilutum) tranken, ist wenigstens nicht mit Bestimmtheit aus Jes. 1, 22. zu schließen, wo מָהַל = entmannen, schwächen, verfälschen. Bei den Römern hieß castrare vinum, wenn man ihn über den mit Schnee gefüllten saccus vinarius oder durch das colum goß, nicht nur ihn zu erfrischen, sondern auch seine berauschende Kraft zu mäßigen (Plin. 14, 22. 19, 4. 19. 23, 2. 24). Erst der Talmud redet von Mischung des Weines mit Wasser (חמרא מרקא im Unterschied von חמרא חייא; den Wein der Saronebene habe man mit zwei Theilen Wasser verdünnen müssen, Nidd. 2, 7), sowie von der sogenannten Lauer, Leure (lora, δευτερίας, תֶּמֶד oder יֵין גְּרוּעַ, Maas. s. f. Chol. f. 25. 2. Pes. 42, 2.), dem Nachwein, den man erhält durch Auspressen der mit Wasser macerirten Weintrester. Die heutigen Orientalen trinken Wasser und Wein bereits nebeneinander, unvermischt. Essig, חֹמֶץ, wurde schon vor Alters im Orient mit Oel vermischt zur Erfrischung, z. B. von den Schnittern in der Ernte (Ruth 2, 14.) genossen, vgl. Plin. 23, 26. Rosenm. Morgenl. III, 68. Als Mittel gegen Zahnweh kommt der Essig vor M. Schabb. 14, 4. Den Nasiräern war er als Erzeugniß des Weinstocks ebenfalls verboten. Mit Wasser vermischt (posca, pusca, Veget. mil. 4, 7. Suet. Vit. 12. Ulp. 12, 13. Spart. Pesc. Nig. 10. Plin. 19, 20. 22, 58. Plaut. mil. glor. 3, 2. 23. Lipsius, de mil. rom. V, 16. dial. Grabner, de posca. Mis. 1701) tranken den Essig die römischen Soldaten. Die Kriegsknechte, welche Jesum kreuzigten, gaben ihm (Matth. 27, 48. Joh. 19, 29.; vgl. Ps. 69, 22) von ihrer posca, ὄξος (zu unterscheiden von dem sopor, οἶνος ἐσμυρνισμένος oder ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένον zu Anfang der Kreuzigung) zu trinken. S. Walch, de potu serv. morib. Jen. 1762. Bynaeus, de morte Christi III. p. 265 sqq. Deyling, obs. I. p. 251 sqq. u. Bd. VIII, 66. — So wenig die heilige Schrift dem mäßigen Genuß des Weins entgegen ist (Spr. 31, 6. Ps. 104, 15. Sir. 31, 32 ff.), weßwegen er überall neben dem Brod als wesentliches Lebensbedürfniß erscheint (1 Mos. 14, 18. 1 Sam. 16, 20. 25, 18. Neh. 5, 15. Klagl. 2, 12. Tob. 4, 18.) und die stärkende, erquickende und erheiternde Kraft desselben gerühmt wird (Richt. 9, 13. Pred. 10, 19. Sir. 40, 20 u. ö. 1 Tim. 5, 23), so oft rügt sie doch andererseits den übermäßigen Weingenuß, besonders da auf häufiges Vorkommen der Trunkenheit unter den Israeliten manche Stellen der heil. Schrift hindeuten, schon (abgesehen von Noah 1 Mos. 9, 21 u. Lot 19, 32.) 5 Mos. 21, 20. 1 Sam. 25, 36. 1 Kön. 16, 9. Spr. 20, 1. 21, 17. 23, 30 f. 31, 4 ff. Jes. 5, 11. 22. 19, 14. 28, 1. 7. 56, 12. Jer. 23, 9. Hos. 4, 11. 7, 5. Hab. 3, 5. Sir. 19, 2.; vergl. Joseph. bell. jud. 2, 2. 5. Die Nachfolger der rechabitischen Abstinenz von Wein (Jer. 35, 6 ff.) sind zuerst die Nabathäer (Diod. 9, 94), hernach die Muhammedaner geworden, und in Folge davon ist die Weincultur in Palästina an vielen Orten in Abgang gekommen (Brocard. Itin. 93). Aus der Gewohnheit, vor dem Trinken den Wein zu seihen (זָקַק, durch ein Tuch, M. Chel. 28, 9: בְּדַרְכֵי בְּשִׁבְּרַת יַיִן), um ihn von Hefe oder hineingefallenen Insekten zu

reinigen, ist mit der Zeit von den Pharisäern ein striktes Speisegesetz gemacht worden (Matth. 23, 24). Ueber diese und andere rabbinische Satzungen in Betreff des Weins s. Bd. XIV. S. 609 und Ugol. thes. X, 72. 260. 632. 660 sqq. 714. Sonst vgl. Celsius hierobot. II, 400 sqq. Henderson, history of ancient, and modern wines. 1824. E. Barry, observ. on ancient wines. Lond. 1775. A. Bacci, de vin. cerev. ac conviv. ant. Rom. 1586. in Gronov. IX. Beckmann, Beitr. zur Geschichte der Erf. I, 183 ff. II, 482 ff. Pauly, Realencykl. d. class. Alterth. Bd. VI. d. Art. vindemia, vinea, vinum. Winer, RWBuch unt. den Artt. „Wein" und „Essig". Leyrer.

Weisheit. Der Begriff der Weisheit tritt auf allen Gebieten des geistigen Lebens hervor, und ungeachtet seiner verschiedenen Nüancirungen behält er im Wesentlichen durchweg überall den gleichen teleologischen Karakter, d. h. die Beziehung auf den realen Zweck. Die populäre Definition: weise seyn heißt die besten Mittel wählen zu den besten Zwecken, wird auch durch die verschiedenen sprachlichen Bezeichnungen gerechtfertigt. Das Wort weisen scheint das angewandte, zweckmäßige Wissen zu bezeichnen, die Leitung oder Weisung Seitens eines Wissenden. Die Bienenkönigin heißt: der Weisel, weil sie den Schwarm anführt. Nach dem Ausdruck: die Art und Weise, schließt sich an die Art, als die bestimmte Anlage, die Weise als der bestimmte Gang ihrer Verwirklichung an. Die Weisheit ist somit die Tugend oder die Virtuosität der Weise und des Weisens; sie involvirt die Vorstellung einer absoluten oder doch sittlich reinen Methodik, die als solche ohne reine Zwecke nicht gedacht werden kann. Der Lateiner erlangt diese Virtuosität auf praktischem Weg durch das sapere, den Geschmack, die geübte Erfahrung, daher sapientia. Der Grieche kommt auf dem Wege theoretisch geregelter Uebung zum Verstehen einer Kunstfertigkeit, zunächst der körperlichen, dann der ästhetisch geistigen, der Tonkunst oder der Dichtkunst, endlich zu der spekulativen Fertigkeit, der *σοφία*. Der Grundbegriff der hebräischen חָכְמָה scheint das auf Wissen gegründete, geübte, feste Urtheil zu seyn (s. Gesen. Thesaur., חָכַם).

Da der Begriff der Weisheit abhängig ist von dem Begriffe des Zwecks und da der Begriff des realen Zwecks intellektuelles Bewußtseyn und ethisches Handeln voraussetzt, da endlich alle Zwecke ihre volle Wahrheit erst erhalten durch einen einheitlichen Endzweck aller Offenbarung Gottes in der Welt, so weist jeder Gedanke und jede Spur der Weisheit auf Gott als die Quelle der Weisheit zurück. Dieß gilt allerdings von allem Leben und allen Gütern des Lebens in der Welt überhaupt; von der Weisheit aber gilt es im besondersten Maße, weil die Offenbarung der geistigen Zwecke in der Welt die faßlichste, allgegenwärtigste und unabweisbarste Gestalt der Offenbarung ist. Durch Nichts kommt der Atheist mehr mit sich selber in Widerspruch, als wenn er die göttlichen Zwecke in der Welt läugnet, denn nur durch den Wahnsinn könnte er sich selber aus dem Gewebe sittlicher Zwecksetzungen flüchten. Daher hat z. B. auch der Polyhistor Morhof dem Pantheismus des Spinoza am Meisten die Läugnung des Weltzwecks zum Vorwurf gemacht. Der Begriff der Weisheit ist eine der großen ethischen Grundideen des Lebens, weil das Leben bewußt und unbewußt, freiwillig oder getrieben gerichtet bleibt auf den Weltzweck.

Gott als der absolute Verwirklicher seines Weltzwecks ist die Quelle der Weisheit und die höchste Weisheit selbst. Er ist aber die höchste Weisheit, weil er die Liebe, die Allmacht, die Wahrheit, die Güte, das Leben ist. Weil nun die Weisheit als die göttliche Meisterschaft in der Verwirklichung des Weltzwecks unter den Eigenschaften Gottes besonders hervorragt, so tritt sie zu allererst auf als eine Offenbarungsform des göttlichen Wesens selbst. In dieser Gestalt der Weisheit sind alle Eigenschaften Gottes zugleich gesetzt mit der Weisheit; diese ist die dominirende Grundform. Dann aber unterscheidet sich die Weisheit als eine besondere Eigenschaft Gottes von seinen anderen Eigenschaften. In der ersteren Gestalt ist die Weisheit ein Gegenstand der Religionsphilosophie und der spekulativen Trinitätslehre; in der letzteren Gestalt wird sie von der

Dogmatik in der Lehre von den Eigenschaften Gottes dargestellt. Mit dieser allgemeinen und dieser besonderen Form der urbildlichen göttlichen Weisheit correspondirt eine allgemeine und eine besondere Form der abbildlichen göttlichen Weisheit zunächst in der Natur, dann aber auch im Menschenleben. Die Welt und der Weltlauf ist zuvörderst durchaus ein Werk der göttlichen Weisheit, insofern der Weltzweck durch das Walten Gottes rein verwirklicht wird, insofern Alles in absoluter Teleologie beschlossen ist. Die Welt und der Weltlauf tragen aber auch eine besondere Signatur der Weisheit an sich in allen Zügen der Zweckgemäßheit der Dinge, die wir als solche von ihrer Schönheit und anderen Karakterzügen wohl zu unterscheiden haben. Vielfach scheint diese Zweckgemäßheit sogar mit der Schönheit in Spannung und Widerstreit zu gerathen, z. B. in den Formen des Häßlichen. Die Zweckgemäßheit des Todes ist leicht einzusehen; zur Schönheit verklärt ihn erst der vollkommene Friede Gottes. Die göttliche Weisheit endlich im Menschenleben, von dem Menschen angeeignet und erstrebt, hat ebenfalls eine allgemeine und eine besondere Gestalt. In der ersteren Gestalt ist sie mit der Frömmigkeit nach ihrem intellektuellen ethischen Verhalten selber identisch; in der letzteren Gestalt ist sie eine besondere Tugend unter den Tugenden des gereiften Christenlebens. Im Alten Testament tritt die Weisheit vorzugsweise auf als ächte Religiosität oder Gläubigkeit überhaupt, im Neuen Testamente ist sie vorzugsweise eine hervorragende Tugend, hervorgehend aus gereifter, praktischer, christlicher Erkenntniß. In beiden Beziehungen aber tritt zwischen die urbildliche Weisheit Gottes und die abbildliche Weisheit des Menschen die Mittelform der ebenbildlichen, gottmenschlichen Weisheit, wie sie in Christus persönlich erscheint, aber auch durch sein Wort, seine Lehre, sein Leben und seinen Geist permanent gegenwärtig ist in der Kirche und durch die Kirche in der Welt, und sich in der Heilslehre zu einer besonderen Weisheitslehre specialisirt. Ueber jede der genannten Formen dürfen wir zur Erläuterung nur Einiges bemerken.

1) Die Weisheit als eine Grundform der göttlichen Offenbarung. Die beiden Gestalten der Offenbarung Gottes, welche das Alte Testament als einander ergänzende Grundformen aufstellt, sind die theokratisch-davidische Gestalt des Engels des Herrn, entsprechend dem Namen Jehovah, und die universalistisch-salomonische Gestalt der Chochma (Sophia), entsprechend dem Namen Elohim, s. Hiob 25. Jes. 40, 12. Sprüche Salom. 8. Kap. 9. (vgl. Jesus Sirach 24; Buch der Weisheit Kap. 7 ff.).

Die Personifikation der göttlichen Weisheit ist hier so stark, daß sie in's Persönliche, Hypostatische hinüberspielt. Wie sich aber diese Gestalt der Weisheit, nach welcher sie Grundform der Offenbarung Gottes ist, entwickelt aus der praktischen Lehre vom Worte Gottes, so geht sie auch weiterhin wieder in die spekulative Lehre vom Worte Gottes, d. h. vom Logos, über (s. Lücke, Johannes Bd. I. S. 257 ff., S. 269 ff.). Dieser Uebergang wurde bekanntlich besonders durch Philo vermittelt; war aber ohne Zweifel eine allgemeiner verbreitete intuitive oder mystisch vertiefte Bestimmung des göttlichen Offenbarungswortes unter den Juden zur Zeit Christi überhaupt. Der neutestamentliche Vollender der Logoslehre ist bekanntlich der Evangelist Johannes. Der Logos war die vorwaltende Form der zweiten Hypostase der Trinität bis auf die Zeit Tertullian's, mit welchem der Begriff des Sohnes das Uebergewicht bekam, was Dorner zuerst hervorgehoben hat. Hier ist noch zu bemerken, daß der Logos die göttliche Offenbarung bezeichnet mit Beziehung auf ihr Princip, d. h. ihren Grund in Gott selbst. Daher ist auch der Logos nicht nur der Grund der Welt, sondern auch das persönliche Ebenbild Gottes. Die Sophia dagegen bezeichnet die Offenbarung Gottes in Beziehung auf ihren ethischen Weltzweck, daher bleibt sie eine Personifikation, aus deren Hintergrunde das persönliche Lebensbild des Logos hervorblickt. So tritt sie auch noch im Neuen Testament hervor, Matth. 11, 19.

Die Analoga der biblischen Sophia in heidnischer Ahnung und Trübe gebildet, sind die Gestalten der Athene bei den Griechen, der Minerva bei den Römern, der Neith bei den Aegyptern, des Wischnu bei den Indern u. s. w. Christlich gefärbte

Zerrbilder der göttlichen Weisheit als Offenbarungsform sind die verschiedenen Darstellungen des Aeon Sophia bei den Gnostikern, worüber die Kirchen- und Dogmengeschichte zu vergleichen ist. Insbesondere: Pistis Sophia. Opus Gnosticum, lat. vert. Schwartze. Berol. 1855. Ueber die philosophischen und religiösen Abbilder der kanonisch bestimmten Sophia, z. B. die intellektuelle Welt in Gott, die vorweltliche Thora u. s. w. ist die Geschichte der Trinitätslehre zu vergleichen (s. meine positive Dogmatik S. 145 ff.). Zu der heiligen Literatur über die Weisheit gehören die salomonischen Schriften des Kanon, ohne Zweifel auch Hiob, die Apokryphen: Weisheit Salomonis und Jesus Sirach. Daran hängen sich in der jüdischen Literatur die kabbalistischen Schriften an, in der christlichen die mystischen, in der muhammedanischen die sufistischen (s. Tholuck, Blüthenlese) u. s. w.

2) Die Weisheit Gottes als eine besondere Eigenschaft des göttlichen Wesens betrachtet, ist von verschiedenen Theologen verschieden bestimmt worden, worüber Bretschneider, systematische Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe S. 384 zu vergleichen. Die Definition von Ammon trifft zum Ziele in populärer Fassung: Sapiens, i. e. cognitione optimi et adminiculorum ad id efficiendum idoneorum instructus. Marheineke läßt die Zweckbestimmung ganz unbeachtet: als allweise wird Gott vorgestellt, sofern sein Wesen selbst als Grund gedacht wird, aus welchem sein Wissen ist. Ebenso tritt die Zwecksetzung bei Schleiermacher nicht genügend hervor: die göttliche Weisheit ist die in der Erlösung bethätigte, göttliche Selbstmittheilung, als das die Welt ordnende und bestimmende Princip. Treffend dagegen ist die Erklärung von Nitzsch: Weisheit ist die Tugend des Wissenden; folglich nicht die quantitative und extensive, sondern praktische Größe, intensive und produktive Vollkommenheit des Wissens Sie ist also nicht die Allwissenheit; sie ist vielmehr die absolute Zweckmäßigkeit des Wissens (System S. 166). Die Zweckmäßigkeit, setzen wir hinzu, als Zwecksetzung und Zweckverwirklichung zugleich. Ueber die Widersprüche von Strauß (nach Spinoza) gegen den Zweckbegriff, s. Nitzsch System S. 168 (meine positive Dogmatik S. 77). Der scheinbare Kreislauf der Dinge, in welchem Mittel und Zweck sich unauflöslich verschlingen, hebt die Ziele, die Zwecke, den Endzweck nicht auf, weil das Leben der Welt kein bloßer Kreislauf ist, sondern von Stufe zu Stufe emporsteigend, das Vergängliche opfert, um durch und für den Selbstzweck des persönlichen Lebens in dem Unvergänglichen den höchsten Endzweck, die Verherrlichung des persönlichen Gottes in einem persönlichen seligen Geisterstaate zu erreichen. Der moderne Materialismus, welcher die sittlichen Zwecke in der Welt läugnet, hat sich einer intellektuellen „Vogelfreiheit" hingegeben, welche consequent durchgeführt, auch zur persönlichen Vogelfreiheit führen müßte.

3) Die Welt und der Weltlauf als Werk der Weisheit Gottes. Wir beziehen uns hier auf den Artikel von der Vorsehung Gottes zurück, mit deren Walten in der Welt der Begriff der Weisheit Gottes in der Welt zwar nicht in Eins zusammenfällt, wohl aber verwandt ist, insofern die Weisheit die Offenbarung der Güte und Liebe und das Thun der Allmacht, sowie das Bewußtseyn der Allwissenheit einheitlich dirigirt. Hieher gehörige Bibelsprüche sind Hiob 12, 13; Sprüchw. 3, 19. 20; Jerem. 10, 12; Dan. 2, 20; Röm. 11, 33; 16, 27; 1 Kor. 2, 7; Eph. 3, 10; 1 Tim. 1, 17; Judä V. 25 u. A.

4) Die weise Anordnung der Dinge, als ein besonderer Karakterzug der Welt. An diese schließt der teleologische Beweis (auch der physiko-theologische genannt) für das Daseyn Gottes mit seiner ganzen reichen Literatur sich an, siehe Bretschneider S. 358 ff. Ueber die weitere Begründung der Lehre von den Beweisen für das Daseyn Gottes und über die Ergänzung des physiko-theologischen Beweises durch den ethiko-theologischen, s. meine philosophische Dogmatik S. 219 ff.

5) Die Weisheit in abbildlicher Gestalt; als Frömmigkeit überhaupt. So wie die alttestamentliche Religion in objektiver Gestalt sich theilt in die theokratisch-davidische Lehre von Jehovah und dem Engel des Bundes, und in die universalistisch-salomonische

Lehre von Elohim und der göttlichen Weisheit, theilt sich die Lehre von der Aufnahme und Aneignung der göttlichen Offenbarung in der menschlichen Religiosität in die beiden Grundformen des theokratisch bestimmten Glaubens und der universalistisch-bestimmten Weisheit des Frommen. Daher schließt sich auch an die Darstellung der göttlichen Weisheit in den oben angeführten biblischen Schriften die Unterweisung in der menschlichen Weisheit an. Zu vergleichen Sprüche Salomon., Weisheit Salomon., Jesus Sirach. Von der wahren Weisheit aber unterscheidet die biblische Weisheitslehre von Haus aus die falsche, welche verwerfliche Mittel wählt zu egoistischen Zwecken; z. B. er fängt die Weisen in ihrer Listigkeit, Hiob 5, 13. Die Frömmigkeit, sofern sie wurzelt in ihrem Principe, dem Worte der Offenbarung Gottes, insbesondere seiner Verheißung, ist der Glaube; die Frömmigkeit dagegen, insofern sie gerichtet ist auf das Ziel, auf die sittlichen Zwecke des Lebens und auf den höchsten Endzweck: Leben in der Gemeinschaft mit Gott und Verherrlichung Gottes, ist die Weisheit. Hieher gehört: Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, Straßburg 1851.

Mit der biblischen Weisheitslehre bildet die heidnische Philosophie, insbesondere die hellenische, eine welthistorische Parallele. In der ersteren bilden die göttlichen Principien der christlichen Ethik sich aus, in dieser die humanen Formen derselben (die silbernen Schalen für die goldenen Aepfel). Es mag als ein Ausdruck des Bewußtseyns von der Unzulänglichkeit aller bloß menschlichen Weisheit erscheinen, daß die weisesten Griechen, besonders im Gegensatz gegen die Anmaßung der Sophisten (obwohl schon Pythagoras den bescheideneren Namen Philosophie soll gewählt haben), ihre *σοφία* in *φιλοσοφία* verwandelt haben. Selbst mit ihrem Namen mußte also die Philosophie der Hellenen weissagen von der anderwärts zu suchenden wesentlichen Weisheit, wie dieß schließlich die Neuplatoniker gethan haben mit ihrer Erklärung, daß man nur durch Ekstase (prophetische Disposition) zur wahren Gotteserkenntniß gelangen könne. — Der wahren Weisheit des Frommen stellt die Schrift die falsche Weisheit der Welt gegenüber, wie sie von Gott zur Thorheit gemacht wird, Pr. Sal.; Röm. 1, 22; 1 Kor. 1 u. 2; Jakobus 3, 15.

6) Die Weisheit als specielle christliche Tugend im Zusammenhange mit den christlichen Tugenden überhaupt. Die neutestamentliche Specialisirung der christlichen Weisheit ist schon angedeutet durch den Spruch: Christus ist uns von Gott gemacht zur Weisheit und Gerechtigkeit, zur Heiligung und Erlösung, 1 Kor. 1, 30. In Beziehung auf diese Specialisirung aber haben wir eine dreifache Gestaltung der neutestamentlichen Weisheit des Christen zu unterscheiden:

1) Die Weisheit als eine besondere Frucht oder Tugend unter den Früchten des christlichen Glaubens.

2) Die Weisheit als ein besonderes Charisma, wozu also die zu heiligende Anlage schon in der ursprünglichen Natur eines bestimmten Individuums liegt.

3) Die Weisheit endlich als ein höherer Entwickelungsgrad in dem praktischen Erkenntnißleben des Christen.

Im Grunde ist schon die christliche Buße und Bekehrung selbst ein Werk der wahren Weisheit; der Sünder wendet sich von den falschen Zielen und Zwecken seines Lebens ab, und richtet sein Trachten auf den wahren und höchsten Endzweck; er eilt, seine Seele zu erretten. Schon in den Sprüchwörtern ist diese Wahrheit überall hervorgehoben (s. besonders Kap. 1, 7; 8, 35. 36). Christus hat sie im Neuen Testament ausgesprochen in dem Gleichniß von dem Hausbau des klugen und des thörichten Mannes, Matth. 7, 24 ff., von den klugen und den thörichten Jungfrauen, und in vielen anderen Reden und Sprüchen. Aus der Weisheit des Glaubenslebens, dem Wandel im Geiste, geht aber mit allen anderen Früchten des Geistes auch die specielle Frucht der Weisheit hervor, die Tugend der Weisheit. In diesem Sinne wird z. B. die Vorsicht im Wandel als Weisheit beschrieben Ephes. 5, 15., oder auch das sanftmüthige Verhalten Jakob. 3, 15. Indessen bleibt doch auch im Neuen Testamente die

Voraussetzung, daß die Weisheit des Frommen, im Allgemeinen betrachtet, ein Grundzug seines ganzen Lebens sey, und die bestimmte Specialisirung derselben tritt erst mit dem Charisma der Weisheit neben den anderen Charismen hervor 1 Kor. 12, 8. Die Idee eines besonderen Charisma der Weisheit ist allerdings auch schon im Alten Testament thatsächlich ausgesprochen in der Ausstattung des Salomo mit der Gabe der Weisheit (1 Kön. 3, 12). Hier aber erhält sie durch ihre bestimmte organische Gliederung auch ihre bestimmtere begriffliche Bedeutung. Die Gabe des *λόγος* bildet die erste Hauptabtheilung neben der Gabe der *πίστις* und der *προφητεία*. Die Gabe der Propheteia ist die Offenbarung des Geistes Gottes durch eine besondere Macht des Gefühles; die Gabe der speciellen Pistis bezieht sich auf den Willen, die Gabe des speciellen Logos bezieht sich auf die Intelligenz. Die Prophetie verzweigt sich wieder in die drei Gaben: Unterscheidung der Geister (kritisches, feines, sittliches Gefühl), das Reden mit Zungen (mächtiges, begeistertes Gefühl), Deutung der Zungen (reflektirendes, vermittelndes Gefühl). Die Gnade der Pistis bethätigt sich in dem Mollton der Krankenheilungen und in dem Durton der Dämonenaustreibungen. Der Logos aber verzweigt sich in den *λόγος γνώσεως* und in den *λόγος σοφίας*. Offenbar ist nun dieß der Gegensatz einer vorwaltend theoretischen, auf die religiösen Principien des Heils gerichteten und einer vorwaltend praktischen, auf die ethischen Zwecke des Heils gerichteten Erkenntnißgnade. Das Charisma der Weisheit vermittelt das Christenthum mit dem praktischen Leben. Indessen ruhen die besonderen Begabungen der Gläubigen auf der allgemeinen Ausstattung mit der Gabe des Geistes, daher tritt auch die Weisheit besonders hervor als die Gestalt des christlichen Lebens in seiner höheren Entwickelung, in seinem Heranreifen zum Mannesalter. Dieß ergibt sich besonders aus den paulinischen Ermahnungen und Segenswünschen 1 Kor. 1, K. 2. K. 3, 1 ff.; Eph. 2, 17; Phil. 1, 10; Kol. 3, 16 u. a. St. An die neutestamentliche Lehre von der Tugend der Weisheit hat die Darstellung der Weisheit in der christlichen Ethik sich anzuschließen. Dabei ist jedoch die Erklärung von Rothe theologische Ethik Bd. II. S. 365) sicher ohne Gewicht; nämlich folgende: Die universell bestimmte Vernünftigkeit oder die Tugendhaftigkeit, oder sittliche Vollkommenheit des universell bestimmten Selbstbewußtseyns, d. h. des Sinnes, näher des Verstandessinnes, ist die Weisheit. Sie ist die Tugend, welche specifisch zum universellen Erkennen, d. h. zum Denken und Vorstellen qualificirt, die Tüchtigkeit zu einem schlechthin universellen Erkennen, so daß dasselbe von jedem Andern gleicherweise zu vollziehen ist, die „eigenthümliche, wissenschaftliche Tugend." Diese „eigenthümliche, wissenschaftliche Tugend" hat wohl eine nähere Beziehung zu dem *λόγος γνώσεως*. Die Tugend dagegen, welche Rothe weiterhin als Originalität beschreibt und die sich also von der Weisheit bestimmt unterscheiden soll, wäre mehr verwandt mit der Weisheit, wenn es überhaupt Grund hätte, die Originalität nur auf die Seite der Selbstthätigkeit zu stellen, während das Selbstbewußtseyn, in welchem doch der Ursprung (origo, davon Originalität) der Selbstthätigkeit liegt, nicht originell seyn soll. Viel eher trifft zum Ziele eine Definition der ethischen Weisheit von Sailer (christl. Moral Bd. II. S. 109): „Die Weisheit besteht in der Harmonie des menschlichen Erkennens, Wollens, Thuns mit dem höchsten Gute der Menschheit." Die Weisheit als Tugend ist eine mit der zunehmenden Erkenntniß des göttlichen Weltzwecks zunehmende Erkenntniß der ihm entsprechenden Mittel und eine der zunehmenden Erkenntniß entsprechende praktische Hingebung in den Dienst dieses Weltzwecks, zunächst in der Verwirklichung dieses Weltzwecks im eigenen Leben und im nächsten Lebenskreise; oder kurz, die auf ihren Zweck bezogene, in die praktische Richtung umgesetzte, christliche Gnosis — die Ethik im Leben.

7) Die ebenbildliche Weisheit, welche von der urbildlichen Weisheit Gottes ausgehend, die abbildliche Weisheit in dem Leben des Christen in's Daseyn ruft, oder die Weisheit Christi. Christus ist die persönliche Weisheit selbst Matth. 11, 19; 1 Kor. 1, 24. 30; Kol. 2, 3; Offenb. 5, 12. Er ist aber die Weisheit in der vollkommenen

Beziehung seines Lebens auf seinen Zweck. Sein Zweck war die Erlösung der Welt (Joh. 3, 16) und sein Mittel und seine Wahl war das Kreuz (Joh. 3, 14. 15). Ja sich selber hat er zum reinen und ganzen Opfer, d. h. zum reinen und ganzen Mittel gemacht, als der Knecht Gottes (Jes. 53; Phil. 2, 6 ff.), wie er selber als der Sohn Gottes der reine und ganze Zweck war (Ps. 2; 110; Jes. 53, 10; Ephes. 1, 20, 22; Phil. 2, 9; Kol. 2, 16). Diese Weisheit des Lebens Christi drückt sich denn auch vollkommen aus in der Stiftung, worin er der Menschheit permanent gegenwärtig ist, in seinem Wort, Sakrament und Geist: das Christenthum ist die vollkommene Schule der Weisheit.

8) Aber auch in dem Leben Christi und in seiner Lehre tritt die Gestalt der Weisheit im engeren Sinne hervor, wie dieß schon bei Jesaias die sieben Formen des auf dem Messias ruhenden Geistes, von denen die erste die Weisheit ist, aussprachen (Jes. 11, 1). Das Christenthum vermittelt nicht nur im Allgemeinen die Verwirklichung des Reiches Gottes, es vermittelt auch die specielle Weisung für diese Verwirklichung, die specielle Methode, welche wir von Methodismus unterscheiden wollen, obgleich mit der Erinnerung, daß vielfach in dem Leben einzelner Christen und in der Wirksamkeit einzelner Prediger zu wenig Methode ist. Die christliche Heilsordnung ist eine specielle Gestaltung der Weisheitslehre des Christenthums. Die Reformation ist eine specielle Offenbarung der christlichen Weisheit in der christlichen Heilsordnung, weil sie das grundlegende Princip, die Rechtfertigung wieder in seiner vollen Bedeutung hervorgehoben und die persönliche Wiedergeburt wieder als Ziel und Zweck aufgestellt hat. In dem christlichen Kirchenjahr, wie es die ewige Vergegenwärtigung aller großen Heilsthatsachen zur Förderung des christlichen Heilslebens bezweckt, stellt sich ein plastischer Abdruck des Christenthums als Weisheit dar. Die ältere Theologie hat nicht ohne Grund das Wort Pastoralweisheit gebildet. Die christliche Weisheit blickt auf das Ziel, die Wiederkunft Christi und auf die persönliche Seligkeit in und mit der Offenbarung des Reiches der Herrlichkeit. Je mehr sie aber auf das Ziel hinsteuert mit den rechten Mitteln, besonders mit persönlicher Rüstung in stillem, sanftmüthigem Geiste, desto mehr weist sie auf ihr Princip, auf ihren ebenbildlichen Ursprung in Christo und auf ihren urbildlichen Ursprung in Gott in abbildlicher Schönheit zurück. Lange.

Weisheit, Buch der. Dieses Buch gehört zu denjenigen der alexandrinischen Bibelübersetzung angehängten Schriften, welche eine Mittelklasse bilden zwischen den kanonischen und den nie zu kirchlicher Geltung und öffentlichem Gebrauche gekommenen Schriften, die man ursprünglich *ἀπόκρυφα*, später bei den Protestanten *ψευδεπίγραφα* genannt hat. Siehe die Artikel „Apokryphen,“ „Kanon des Alten Testaments“ und „Pseudepigraphen.“ — Das Buch zerfällt deutlich in drei Haupttheile. Der erste umfaßt Kap. 1 — 5. Nach einer mehr allgemein gehaltenen Einleitung (Kap. 1) wird in den folgenden Kapiteln (2 — 5) aus dem Principe der Weisheit vor Allem die richtige Vergeltungslehre entwickelt. Dieselbe wird entgegengestellt jener unvollkommenen, die wir im Kindesalter der Theokratie vorfinden, welche Lohn und Strafe bereits im Diesseits erwartet und welche von frivol gesinnten Menschen (Kap. 2) je und je zum Deckmantel roher Genußsucht und Gewaltthätigkeit mißbraucht wurde. Es wird gezeigt, daß weder ein an Kindern reicher Gottloser glücklich, noch ein an Kindern armer Frommer unglücklich sey. Denn nicht im Diesseits, sondern im Jenseits sey das wahre Leben und das wahre Glück zu finden, und wie deßhalb der hier auf Erden kurz und unglücklich lebende Fromme nicht zu beklagen sey, weil er dort Ersatz und herrlichen Lohn finden werde, so sey umgekehrt der hier lange und glücklich lebende Gottlose nicht glücklich zu preisen, weil dort eine schreckliche Enttäuschung seiner warte und eine Strafe, die im Diesseits angefangen, im Jenseits sich fortsetzen und vollenden werde. Denn bis zu der Erkenntniß vermag der Verfasser allerdings noch nicht sich zu erheben, daß der Gottlose möglicherweise erst in jenem Leben die Strafe seiner Bosheit empfangen werde. Er behauptet vielmehr auf's Bestimmteste, daß der Gottlose, und zwar nicht nur in

seiner eigenen, sondern auch in der Person seiner Nachkommen, den göttlichen Fluch schon hier auf Erden erfahren müsse (3, 16—19. 4, 3—6. 18—20). — Im zweiten Theile, der Kap. 6—9 umfaßt, wird Salomo selbst als redend eingeführt, und zwar wendet er sich als der Weise unter den Königen an seine Mitherrscher (daher die Weisheit Salomo's an die Tyrannen nach 6, 9), um sie nicht nur über Wesen und Ursprung der Weisheit zu belehren, sondern auch (besonders durch Mittheilung seines Gebetes um Weisheit) zum Trachten nach ihr zu ermahnen. — Im dritten Theile (Kap. 10—19) wird historisch zu Werke gegangen. Es wird nämlich zuerst (Kap. 10 bis 12) nachgewiesen, wie die Weisheit von der Schöpfung des ersten Menschen an bis zur Einnahme des heiligen Landes durch die Israeliten in der Geschichte der Menschheit sich geoffenbart habe. Da die Hauptsünde der Einwohner Kanaans der Götzendienst war, so wird daran Veranlassung genommen (Kap. 13—15), die Thorheit und Verderblichkeit des Götzendienstes zu zeigen. In den letzten vier Kapiteln (16—19) wird aus jenem umfassenderen, historischen Ueberblicke eine einzelne Parthie herausgehoben. Es werden nämlich die ägyptischen Plagen mit allerlei phantastischen Zusätzen und Uebertreibungen beschrieben und gezeigt, wie in jenen wunderbaren Ereignissen speciell die göttliche Weisheit sich geoffenbart habe. Man sieht daraus, daß das Buch nicht so planlos ist, wie Manche gemeint haben. Es ist in ihm nicht nur ein Alles beherrschender Grundgedanke, die Idee der Weisheit, sondern auch ein logischer Fortschritt vom Allgemeinen zum Besonderen wahrzunehmen. Denn die Weisheit tritt uns in drei Gegensätzen entgegen, denen immer der folgende enger ist, als der vorausgehende. Es sind gewissermaßen drei concentrische Kreise. Der erste Gegensatz ist der des bösen und guten Menschen, der zweite der des bösen und guten Herrschers, der dritte der des bösen und guten Volkes, d. h. Israels und der Heiden. Denn dieß ist der Grundgedanke des dritten Theils: die Weisheit in der Führung des gerechten Israels und der gottlosen Heidenwelt, wobei zu bemerken, daß der Gerechte, der Kap. 10 dem Ungerechten entgegengestellt wird, offenbar als Israel im Keime betrachtet wird.

Die Weisheit also ist das Hauptthema des Buches. Es ist längst anerkannt, daß der Verfasser eine objektive und eine subjektive Weisheit unterscheidet. Mit dem Begriffe der Weisheit im objektiven Sinne schließt sich unser Buch an das an, was in den Proverbien und bei Sirach hierüber gelehrt wird. Es läßt sich nicht verkennen, daß der Begriff der Weisheit in unserem Buche bereits eine konkretere Gestalt gewonnen hat, als er in jenen früheren Schriften hatte, daß er also seiner Hypostasirung, die bei Philo vollendet erscheint, um ein Bedeutendes näher rückt Ps. 6, 22 f. 7, 21—30. 8, 1—6. 9, 9 f. — Ja, es scheint sogar, daß in unserem Buche der Uebergang des Begriffes der Weisheit in den des *λόγος* sich vollzieht (vergl. Luther's Vorrede zu seiner Uebersetzung des Buches der Weisheit. Denn in den Worten 9, 1 ff.: *ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον* werden offenbar *λόγος* und *σοφία* als parallele Begriffe gesetzt. Ein weiterer Beweis liegt in der Stelle 18, 14 bis 16. Hier wird der Begriff des *λόγος* dem der Weisheit substituirt. Denn was nach Kap. 10 (vergl. namentlich V. 15 ff.: dieselbe [die Weisheit] erlöste das heilige Volk und unsträflichen Samen aus den Heiden, die sie plagten) von der Weisheit ausgesagt wird, wird hier dem *λόγος* zugeschrieben: „Da ruhige Stille Alles umfaßte und die Nacht in der Mitte ihrer Laufbahn weilte, da sprang dein allmächtiges Wort vom Himmel herab, von dem königlichen Throne ein reisiger Krieger, mitten hinein in's Land des Verderbens, tragend als scharfes Schwert dein ernstlich Gebot, — stand und machte Alles des Todes voll und rührete an den Himmel, indem er zugleich auf der Erde einherschritt.“ Man beachte, wie nahe hier der Ausdruck an die Personifikation nicht nur, sondern auch an die Hypostasirung hinstreift. Wollte man aber das vom *λόγος* Gesagte als poetisches Bild nehmen, so frage ich: Ist denn nicht auch poetisches Bild, was er oben von der Weisheit sagte? Und: Wo ist denn überhaupt die Gränze zwischen figürlicher und eigentlicher Redeweise?

Mir scheint vielmehr offenbar, daß der Verfasser hier λόγος nennt, was im Pentateuch מַלְאַךְ יְהוָה genannt wird. Denn es kann doch keinem Zweifel unterliegen, daß der Verfasser unseres Buches die Schilderung des Exodus kannte und wußte, daß dort die Tödtung der Erstgeburt dem Engel des Herrn als מַלְאַךְ הַבְּרִית zugeschrieben wird. Wenn er nun also bei einer so wohlbekannten Sache dem Begriff des מ׳ י׳ den λόγος substituirt, anderwärts (Kap. 10) der Weisheit zuschreibt, was hier dem λόγος, so darf man doch wohl mit Recht schließen, daß ihm diese drei Begriffe als wesentlich identisch erscheinen. — Von der Weisheit im subjektiven Sinne wird gelehrt, daß sie das Princip aller sittlichen wie intellektuellen Vollkommenheit, alles diesseitigen wie jenseitigen Glückes sey. Denn nicht nur ist substanziell der menschliche Geist ihre Creatur (9, 1 ff.), sondern auch formell ist alle moralische wie intellektuelle Ausbildung desselben ihr Werk. Der Verfasser unterscheidet aber in dieser Beziehung deutlich eine theoretische und eine praktische Weisheit, und gibt dadurch dem Begriff der σοφία einen Umfang und eine Tiefe, wie ihn der moderne Begriff der Philosophie nimmermehr erreicht. Die praktische Weisheit lehrt nun nicht bloß, wie man leben soll, um den Anforderungen der Sittlichkeit zu entsprechen, sie ist nicht ein abstraktes Compendium der Moral, nein, sie lehrt auch, wie man den Gipfel menschlicher Glückseligkeit in diesem und jenem Leben erreichen könne (7, 11 ff. 8, 10—15. 6, 19—21). Die theoretische Weisheit aber ist der Inbegriff aller menschlichen Kunst und Wissenschaft, sie ist eine wahre, lebendige universitas litterarum, denn es gibt schlechthin kein Gebiet des Wissens oder Könnens, das nicht durch sie oder das anders als durch sie erschlossen und zugänglich wurde (7, 17—21. 8, 8).

Daß in diesen Ausführungen viele treffliche, der göttlichen Weisheit wahrhaft conforme Gedanken enthalten sind, läßt sich nicht läugnen; daß aber dem Trefflichen viel Irriges und Schlechtes beigemischt sey, ebenso wenig. Das Urtheil über das Buch ist deßhalb je und je sehr verschieden ausgefallen. Wie hoch es in der christlichen Kirche geachtet, wie es geradezu als inspirirt, oder doch den inspirirten Büchern ganz nahe kommend (vergl. Thiersch, Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus Bd. I. S. 335), betrachtet wurde, darüber vergl. den Art. Kanon des Alten Testaments und Grimm, das Buch der Weisheit, erklärt, Leipzig 1860, S. 35 ff. — Dagegen hat es auch nicht an ungünstigen Urtheilen über unser Buch gefehlt, vergl. Buddeus, institut. dogm. p. 192 f. — Neuerdings hat sich besonders Keerl (die Apokryphen des Alten Testaments, 1852, S. 36—47) sehr, und, wie mir scheint, zu ungünstig über unser Buch ausgesprochen. Vergl. Bleek über die Stellung der Apokryphen des Alten Testaments im christlichen Kanon, Studien und Kritiken, 1853, Bd. II. S. 267 ff. — Man wird sich ebenso sehr vor Ueberschätzung wie vor Unterschätzung des Buches hüten müssen. Nicht nur ist das Buch, besonders im zweiten Theile, reich an Aussprüchen einer wahrhaft goldenen, praktischen Lebensweisheit, sondern es enthält auch in theoretischer Beziehung fermenta cognitionis, die als Entwickelungsstufen einer im Alten Testament keimartig gepflanzten, im Neuen Testament zur Reife gediehenen Wahrheitserkenntniß zu betrachten sind. Insbesondere ist seine Vergeltungslehre, welche die alte Vorstellung vom ausschließlichen Leben im Diesseits und vom Scheol überwindet und zur Erkenntniß eines realen Fortlebens im Jenseits sich erhebt, als ein wesentlicher Fortschritt zu betrachten. Ebenso glaube ich, daß die Aussagen des Buches über die σοφία-λόγος und das πνεῦμα, die ihm mit der σοφία zwar eins, aber nicht einerlei zu seyn scheint (s. 1, 7. 9, 17. gegen Bruch, Weisheitslehre der Hebräer S. 345), im objektiven Sinne als wesentliche Vorstufen der neutestamentlichen Lehre von der Dreieinigkeit zu betrachten sind, wenngleich ich dem, was Nitzsch, deutsche Zeitschrift, 1850 (über die Apokryphen des Alten Testaments und das sogenannte Christliche im Buche der Weisheit), S. 386 sagt, in dem Sinne zustimme, daß ich die subjektive Unfähigkeit unseres Verfassers zur Construktion einer Dreieinigkeits- und Menschwerdungslehre anerkenne. Mit anderen Worten: wo Gott (der Vater, vgl. Bruch a. a. O. S. 326),

die *σοφία-λόγος* und das *πνεῦμα* sind, da sind die (objektiven) Elemente einer Trinitätslehre, wenn gleich noch lange nicht die (subjektiv) erfaßte und ausgebildete Trinitätslehre selbst. — Auf der anderen Seite verkenne ich nicht, daß unser Buch mit der göttlich geoffenbarten Wahrheit im Widerspruche steht, ebenso sehr durch den Sauerteig alexandrinischer Pseudoweisheit, der vorzugsweise in einer verkehrten dualistischen Anthropologie sich kund gibt (3, 16 ff. 8, 19 f. 12, 10 f.), als durch einen ungeistlichen Judaismus, der Israels Vorzüge im Interesse des Hochmuths ausbeutet und eben deßwegen es weder zu einer rechten Erkenntniß der Sünde, noch zum Bedürfniß nach einem Erlöser im Sinne der Schrift bringt (vergl. Keerl, das Wort Gottes und die Apokryphen des Alten Testaments, Streitschrift gegen Hengstenberg, Lpz. 1853, S. 52 ff.).

Daß der Verfasser des Buches ein alexandrinischer Jude sey, kann jetzt als fast allgemein anerkannt betrachtet werden. Was unter den Neueren Welte (Einleitung in die deuterokan. Bücher des Alten Testaments S. 170) und Schmieder (das Buch der Weisheit, ein Vortrag, Berlin 1853, S. 6 f.) dagegen geltend gemacht haben, fließt zu sehr aus dem Bestreben, das Buch den kanonischen Schriften möglichst nahe zu bringen. Inhalt und Form zeugen gleich entschieden für die alexandrinische Abfassung. Was die Form betrifft, so ist sie, abgesehen von den hebraisirenden Elementen, welche die aus dem Alten Testamente genährte religiöse Bildung des Verfassers und die Tendenz, im Sinne Salomo's zu sprechen, nothwendig hineinbringen mußten, unläugbar ursprünglich griechisch. Das Buch ist keine Uebersetzung aus dem Hebräischen, und zwar weder ganz, noch theilweise. Daß das Buch ursprünglich hebräisch geschrieben sey, mußten vor allem alle Diejenigen behaupten, welche Salomo als den Verfasser ansehen. Dieß haben in mehr oder weniger unmittelbarem Sinne behauptet die Alexandriner, welche das Buch unter dem Titel: *Σοφία Σαλωμών* (oder *Σολομῶντος* Cod. Alex., Ald., Compl.) der LXX. angehängt haben, dann die syrische und arabische Uebersetzung (vgl. Grimm a. a. O. S. 16). — Der Bibelkanon der lateinischen Kirche im vierten Jahrhundert (s. Conc. Hippon. can. 36. bei Mansi III, 924. Conc. Carthag. III. can. 47. bei Mansi tom. III. p. 891. Innocent. I. ep. ad Exuper. bei Mansi III, p. 1040 f.) zählt unter den kanonischen Schriften auf: Salomonis libri quinque. Daß zu diesen fünf das Buch der Weisheit und Jesus Sirach gerechnet wurde und in welchem Sinne dieß geschehe, ist aus Augustin de doctr. christ. II, 8 (coll. de civ. Dei XVII, 20) zu erkennen, wo es heißt: „Sapientia et Ecclesiasticus (i. e. Jesus Sirach) de quadam similitudine Salomonis esse dicuntur." Vergl. de Wette, Einleitung in das Alte Testam. S. 45. — Spätere katholische Theologen (neuerdings noch Schmidt, das Buch der Weisheit, übersetzt und erklärt, Wien 1858, und: Das Buch der Weisheit und seine Thesis, Eichstädt 1858, 4⁰) haben die Salomonische Abfassung noch entschiedener behauptet. Ebenso mehrere Rabbinen, unter den Protestanten J. W. Petersen und die Verfasser der Berlenburger Bibel (siehe über dieß alles Grimm a. a. O. S. 17). — Vereinzelt steht die Hypothese J. Melch. Faber's da, welcher in seinen Prolusiones de libris Sap. Onold. 1776 — 1777 und zwei Programmen ibid. 1786 — 1787 Serubabel als den Verfasser zu erweisen suchte. Augustin hat in der angeführten Stelle de doctr. christ. II, 8. Jesus Sirach als den Verfasser bezeichnet (Jesus filius Sirach eos scripsisse constantissime perhibetur), diese Ansicht jedoch in den Retraktationen (II, 4) zurückgenommen. Lutterbeck in den neutestamentlichen Lehrbegriffen (Bd. I. S. 407 — 408) vermuthet den Aristobulus als Verfasser. — Alt und weit verbreitet ist die Ansicht, daß Philo der Verfasser sey. Schon Hieronymus sagt in der Vorrede zum Buche der Weisheit: „Nonnulli scriptorum veterum hunc (libr. Sap.) esse Philonis Judaei affirmant." Luther, Nik. Selnecker, Joh. Gerhard, Abr. Calov u. a., sogar die Conf. bohem. Art. 16. theilen diese Ansicht. Da aber dieser Annahme zu große Schwierigkeiten entgegen stehen, so schrieben mehrere katholische und protestantische Theologen das Buch einem älteren Philo zu (vergleiche Fabric. biblioth. gr. III. cap. XIV. p. 728 f. ed. Harless). Therapeutischen Ur-

sprung vermuthen Gfrörer (Urchristenthum I, 2. S. 265 ff.), Dähne (Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie Bd. II. S. 170) u. a. auf Grund von Stellen, wie 3, 13. 16, 26—29. Vergl. dagegen Bruch a. a. O. S. 330. Grimm a. a. O. S. 25. — Daß der Verfasser ein Christ sey, hat bereits Grotius (Vorwort zur Erklärung des Buchs) und nach ihm H. Grätz (Geschichte der Juden von dem Tode Juda Makkabi's bis zum Untergange des jüdischen Staats, Leipzig 1856, S. 494 f.) in dem Sinne vermuthet, daß sie einen christlichen Uebersetzer und Interpolation in Bezug auf einzelne Stellen durch denselben annehmen. Ganz und gar für ein Werk christlichen Ursprungs halten das Buch Petrus Galatinus (Italiener, getaufter Jude, Franziskanermönch) in seinen Arcanis cathol. verit. L. XII. (zuerst erschienen 1668) im ersten Buch Kap. 4, wo er für den Verfasser Philo, diesen aber für einen Christen erklärt (vgl. Rainold, censuro libr. apocr. Pracl. XXI. p. 176 f.), sodann Kirschbaum (der jüdische Alexandrinismus, eine Erfindung christlicher Lehrer, Leipzig 1841). Man sieht daraus, daß die Juden geneigt sind, dem Buche christlichen Ursprung anzudichten. An diese schließen sich an Ch. H. Weiße (Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche, 1849, S. 233 f., Philosophische Dogmatik Bd. I. S. 136, Die Evangelienfrage, 1856, S. 206 ff.) und Noack (Ursprung des Christenthums, 1837, Bd. I. S. 222 ff.). Vergl. gegen diese besonders Nitzsch in der angeführten Abhandlung (dogmat. Zeitschrift, 1850, S. 369 ff.). Bruch a. a. O. S. 324 ff. Grimm a. a. O. S. 25 f. — Indem wir den alexandrinisch-jüdischen Ursprung im Allgemeinen festhalten, müssen wir doch darauf verzichten, Genaueres über die Person des Verfassers zu erfahren. Auch über die Zeit der Abfassung sind wir auf Vermuthungen angewiesen. Die Gelehrten schwanken zwischen 217 vor Chr. und 40 nach Chr., d. h. zwischen dem Ende des vierten syrischen Krieges, nach welchem Ptolemäus IV. Philopator die Juden verfolgt habe und der Regierungszeit des Caligula. — Als sicherste Anhaltspunkte haben wir zu betrachten:

1) Die Entwickelungsstufe, auf welcher wir den Alexandrinismus und besonders die Logoslehre in unserem Buche finden.

2) Die Anspielungen auf tyrannische Behandlung der Juden in Kapitel 4 und Kapitel 16—19.

In ersterer Beziehung steht das Buch offenbar noch auf einer Anfangsstufe. In letzterer Beziehung zeigt Grimm (exegetisches Handbuch zu 3. Makk. S. 216 ff.), daß die hier in Frage kommende Verfolgung der Juden, welche nach dem dritten Makkabäerbriefe unter Ptolemäus IV. stattgefunden haben soll, nach Jos. c. Ap. 2, 5. in der That erst in den Anfang des Ptolemäus VII., Physkon (145—117) falle. Da nun das vorhin bezeichnete Stadium der Lehrentwickelung zu der Annahme nöthigt, daß das Buch geraume Zeit vor Philo geschrieben sey, so möchte allerdings mit Grimm und den meisten Neueren anzunehmen seyn, daß die Abfassung in die Zeit nach 145 v. Chr. zu setzen sey. Vergl. Grimm a. a. O. S. 32 ff.

Die neuesten Commentare sind die von Bauermeister, Götting. 1828 und von Grimm, Leipz. 1860. Letzterer ist ein Theil des kurzgef. exeget Handbuchs z. d. Apokr. des A. T. und nicht eine zweite Auflage, sondern vollständige Umarbeitung des 1837 von demselben Verfasser erschienenen Commentars. In diesem überaus gründlich geschriebenen Buche findet man die Literatur mit großer Vollständigkeit verzeichnet. Doch ist zumal in Bezug auf ältere Literatur noch Joh. Rainold (Prof. in Oxford), Censura librorum apocr. 1618 (besonders Praell. XVII—XXIII) und Fabricius biblioth. graec. Lib. III. p. 727—732, ed. Harless mit Nutzen zu vergleichen. E. Nägelsbach.

Weissagung. Nachdem in dem Artikel Prophetenthum des Alten Testaments (Bd. XII. S. 211 ff.) das Wesen des Prophetenthums im Allgemeinen bestimmt, die Berufsthätigkeit der Propheten geschildert und ein Ueberblick über die geschichtliche Entwickelung des Prophenthums gegeben worden ist, soll nun in diesem Artikel die Prophetie nach der Seite, sofern sie Trägerin eines göttlichen Offenbarungswortes

ist, näher dargestellt werden. Da aber die Beschaffenheit des prophetischen Wortes nur begriffen werden kann aus dem Geisteszustand, in welchem der Prophet als Organ der Offenbarung sich befindet, so muß die vorliegende Erörterung von dem letzteren Punkte oder von der Beantwortung der Frage ausgehen, wie das prophetische Bewußtseyn zu bestimmen und zu erklären sey. Wir schlagen hiebei den Weg ein, daß wir diejenigen allgemeinen Sätze, über welche, sofern man die klaren biblischen Aussagen gelten läßt, kein Zwiespalt seyn kann, an die Spitze stellen, hierauf die verschiedenen Hauptansichten über die im Streite liegenden Punkte darlegen und durch Prüfung derselben uns den Weg zu den näheren positiven Bestimmungen bahnen.

Die allgemeine Antwort auf die Frage, wie das Alte Testament das prophetische Bewußtseyn bestimme, ist: der Prophet weiß sich als Werkzeug und Dollmetscher Gottes (s. das Bd. XII. S. 212 über die sprachliche Bedeutung des Namens נָבִיא Bemerkte); er ist sich dessen, was er verkündigt, bewußt als eines durch Offenbarung Empfangenen. In diesem Satze liegt zunächst negativ dieß, daß das prophetische Wort als solches weder Erzeugniß des eigenen Nachdenkens des Propheten, noch Resultat empfangenen Unterrichts ist. Zwar ist es, wie sich weiter unten zeigen wird, durchaus unrichtig, wenn bei der Prophetie, wie von einer einseitigen supranaturalistischen Auffassung häufig geschehen ist, die subjektive ethische und intellektuelle Bestimmtheit und der objektive geschichtliche Zusammenhang verkannt und so der einzelne Prophet gleich einem Deus ex machina in seine Zeit hineingestellt gedacht wird. Demungeachtet hat es dabei sein Bewenden, daß nicht persönliche Neigung und natürliche Begabung und ebenso wenig menschliche Unterweisung einen Propheten machen, daß nicht eigenes Sinnen und Meinen und nicht die durch Unterricht oder Studium gewonnene Erkenntniß ein prophetisches Wort hervorzubringen vermögen. Mag immerhin in den sogenannten Prophetenschulen eine gewisse gelehrte Bildung mitgetheilt worden seyn, muß noch vielmehr anerkannt werden, daß die Propheten selbst das Gesetz, die Geschichte Israels und die Weissagungen ihrer Vorgänger kennen zu lernen beflissen waren: so ist doch der Prophet von dem späteren Schriftgelehrten und Rabbinenschüler wesentlich zu unterscheiden. Bei ihm heißt es nicht: „es steht geschrieben“ oder „der und der Meister spricht,“ sondern: „so hat Jehova gesprochen“ oder „das Wort Jehova's erging an mich“ und dergl. Nicht eines menschlichen Meisters, sondern Jehova's לִמּוּדִים (Jes. 50, 4), sind die wahren Propheten, weßhalb Amos (7, 14 f.) es sich verbittet, zu den Titularpropheten der Zunft und der Schule gerechnet zu werden. Und wie von menschlich Erlerntem, so unterscheidet die Prophetie ihren Inhalt auch von dem durch Reflexion Gefundenen und Ersonnenen. So wenig ist dem Propheten, was er weissagt, aus dem Inhalt des eigenen Innern genommen, daß vielmehr gerade dieß als Kennzeichen der falschen Propheten hingestellt wird, daß sie Eigenes geben. Diese werden Ezech. 13, 2 f. bezeichnet als Propheten aus eigenem Herzen, die ihrem eigenen Geiste folgen, ohne etwas geschaut zu haben; sie reden nach Jer. 23, 16. das Gesicht ihres Herzens und nicht aus Jehova's Munde; sie stehlen (ebendas. V. 30 f.) den wahren Propheten das Wort Gottes, nehmen ihre Zunge und orakeln wie sie. Allerdings tritt auch bei den wahren Propheten die Reflexion hinzu; allein entweder ist es Reflexion über einen bereits objektiv empfangenen Inhalt, oder sie unterscheiden doch ganz bestimmt ihre subjektiven Wünsche und Ansichten von dem Gotteswort. Besonders lehrreich ist in dieser Hinsicht die Schrift des Habakuk. Er klagt in Kap. 1 über das Verderben seiner Zeit, dann über das tyrannische Schalten der Weltmacht, die Gott zum Werkzeug des Gerichts bestellt hat; auf dieses sein Klagen und Rechten empfängt er Kap. 2 die göttliche Antwort, welche ihm die Lösung der Räthsel gibt, worauf in dem Lied Kap. 3 wieder die subjektive Empfindung des Propheten sich ergießt. — Was vielmehr den Propheten macht, ist der göttliche Ruf, der als solcher erkennbar mit überwältigender Macht an ihn gekommen ist, und die göttliche Geistessendung, die in ihrer erleuchtenden, heiligenden und stärkenden Wirksamkeit ihren Ursprung

bewährt; demgemäß weiß der Prophet das Wort, das er verkündigt, als ein ihm enthülltes Gotteswort von objektiver Realität. Dieß ist nun im Einzelnen nachzuweisen.

1) Die Propheten wissen nicht von einem Momente, in welchem in ihnen der Entschluß gereift ist, sich dem prophetischen Berufe zu widmen, wohl aber von einem Momente, in welchem Gott sie berufen und, auch wider eigenes Wünschen unter Niederschlagung ihrer natürlichen Zaghaftigkeit, als Propheten hingestellt hat. Die überwältigende Nöthigung des göttlichen Rufes schildert Amos in der Rede, in der er sein prophetisches Strafamt rechtfertigt (3, 8), mit den Worten: „Der Löwe brüllt, wer sollte sich nicht fürchten? Der Herr Jehova redet, wer sollte nicht weissagen?" Also gleich dem Hirten, den in einsamer Steppe das Brüllen des Löwen mit Grausen erfüllt, war es ihm zu Muthe, als er hinter der Heerde (7, 15) den göttlichen Ruf vernahm: „Gehe hin und weissage über mein Volk Israel." Auf Visionen, in denen ihnen die Herrlichkeit Gottes sich geoffenbart, führen ihre Berufung zurück Jesaia Kap. 6 und Ezechiel Kap. 1 f. Jesaja ist sich dessen wohl bewußt, daß er als sündiger Mensch mit unreinen Lippen sich nicht selbst herausnehmen durfte, Verkündiger des göttlichen Wortes an sein Volk zu seyn, und daß er erst nach empfangener, göttlicher Weihe die Freudigkeit gewann, sich dem Herrn als Boten anzubieten. Die meisten Belege aber dafür, welche Gewißheit von ihrer göttlichen Berufung die Propheten in sich trugen, bietet das Buch des Jeremia. Daß Jeremia's ganze natürliche Ausrüstung und seine Lebensführung vom ersten Moment seines Daseyns an providentiell auf den prophetischen Beruf angelegt war (1, 4 f.), hat doch nicht die Wirkung gehabt, in ihm den eigenen Entschluß zur Ergreifung dieses Berufs zu erzeugen; noch da der göttliche Ruf an ihn gelangt, sträubt er sich (1, 6) wegen seiner Unmündigkeit. Er ist sich dessen bewußt (20, 7 ff.), daß Jehova ihn beredet, ihn überwältigt habe; er versichert, daß er unter den Leiden, die ihm sein prophetisches Zeugniß gebracht, gern den göttlichen Drang niedergehalten hätte, aber dessen nicht mächtig geworden sey (vgl. auch 17, 16). Eben vermöge solcher unerschütterlichen Gewißheit göttlicher Berufung richtet er die Anmaßung der falschen Propheten (Kap. 23 vgl. mit Kap. 28 und 29, 24 — 32). Und wie es nicht in die Willkür eines Menschen gestellt ist, sich zum Propheten berufen zu lassen, so gilt im Allgemeinen in Bezug auf die prophetischen Offenbarungen, daß sie sich nicht erzwingen lassen, weder von den Propheten selbst, noch von Anderen. Denn es gibt Zeiten, in denen der Offenbarungsverkehr Gottes mit seinem Volk unterbrochen, „das Wort Jehova's selten wird und Gesichte nicht verbreitet sind" (1 Sam. 3, 1); namentlich gehört es zu den Zeichen des eingebrochenen Gerichts, daß man vergeblich das Wort Gottes sucht (Am. 8, 12), vergeblich von den Propheten Gesichte begehrt (Ezech. 7, 26), weil sie keine mehr von Jehova erlangen (Klagl. 2, 9., vgl. Ps. 74, 9).

2) Die überwältigende, göttliche Einwirkung, welche die Propheten erfahren, wird zuweilen ganz unbestimmt als ein Kommen der Hand Gottes über sie, ein Starkwerden, Hereinfallen derselben u. s. w. bezeichnet (Jes. 8, 11. Jer. 15, 7. Ezech. 1, 3. 3, 14. 22. 8, 1. u. a.). Näher aber ist das Medium der Offenbarung der göttliche Geist, durch den, wie es Sach. 7, 12. heißt, Jehova seine Worte sendet mittelst der Propheten. Dieser Geist bewährt sich als den göttlichen für's Erste dadurch, daß er den Propheten ein solches Wissen erschließt, wie es eben nur von Gott kommen kann. Denn während den falschen Propheten vorgehalten wird (Jer. 23, 18): „Wer hat in Jehova's Rath gestanden, daß er sähe und hörete sein Wort?" — gilt in Bezug auf den wahren Propheten (Am. 3, 7): „Der Herr Jehova thut nichts, er offenbare denn sein Geheimniß den Propheten seinen Knechten." Darum heißt der Weissagende der Mann enthüllten Auges (4 Mos. 24, 4) und das Wort Jehova's ein enthülltes (Dan. 10, 1). Die Mittheilung dieses Wortes wird, um seine Objektivität so stark wie möglich hervorzuheben, als Eingebung (Ezech. 2, 8. 3, 3), Legen in den Mund des Propheten (5 Mos. 18, 18. Jer. 1, 7) u. dergl. bezeichnet. Doch macht das allein, daß

ein Gotteswort in den Mund eines Menschen gelegt wird, den wahren Propheten noch nicht aus; auch ein Bileam muß von Jehova überwältigt weissagen, wie später ein Kaiphas wider seinen Willen Wahrheit verkündigt (Joh. 11, 51). Vielmehr bewährt sich zweitens der Geist Jehova's dem Propheten, über den er kommt und den er ausrüstet, auch durch seine **heiligende** und **stärkende** Wirksamkeit. Während Gott zu dem Gottlosen spricht (Ps. 50, 16 f.): „wie kommst du dazu, zu verkündigen meine Rechte und nimmst meinen Bund in deinen Mund, so du doch Zucht hassest und wirfst meine Worte hinter dich," während die falschen Propheten sich als Irrgeister dadurch ausweisen, daß sie den sündigen Gelüsten des Volkes schmeicheln (Mich. 2, 11. 3, 5 ff.), kann der wahre Prophet von sich bezeugen (ebend. 3, 8): „ich bin erfüllt mit Kraft, mit dem Geist Jehova's und Gerechtigkeit und Stärke, um Jakob seinen Abfall kund zu thun und Israel seine Sünde." (Vergl. was in Bezug auf 1 Sam. 10, 6. 9. bereits Bd. XII. S. 213 bemerkt worden ist).

3) Vermöge solcher Geisteserfahrung weiß der Prophet, daß auch das Wort, das in seinen Mund gelegt ist, sich bewähren wird als in sich tragend die Kraft des lebendigen Gottes. Es ist nahrhaft wie das Waizenkorn, wogegen das Wort der falschen Propheten Stroh ist; es wirkt mit unwiderstehlicher Gewalt, wie ein Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zertrümmert (Jer. 23, 28 f.). Es ist ein Wort, das seine Realität unter allen Umständen bethätigt, „nicht leer zu Jehova zurückkehrt, sondern vollbringt, was ihm gefällt, und ausrichtet, wozu er es sendet" (Jes. 55, 11). Darum ist der Prophet als Verkündiger dieses Worts auch Träger göttlicher **Thaten**; er ist gesetzt „über Völker und Königreiche, auszurotten und zu zertrümmern, zu verderben und zu zerstören, aufzubauen und zu pflanzen" (Jer. 1, 10), wie z. B. Jeremia 25 15 ff. in Jehova's Namen den Nationen den Taumelbecher reicht.

Aus dem Bisherigen ergibt sich für den prophetischen Geisteszustand die allgemeine Bestimmung, daß der Prophet, indem er sich einer von seiner Subjektivität bestimmt unterschiedenen, göttlichen Einwirkung unterworfen weiß, sich eben darum in dem Zustand einer gewissen Passivität befindet, wie sich dieß auch in der passiven Form seines Namens נָבִיא und den entsprechenden Verbalformen נִבָּא und הִתְנַבֵּא ausgeprägt hat. Aber wie ist nun der prophetische Zustand psychologisch näher zu bestimmen? Da diese Frage schon in alter Zeit Gegenstand des Streits gewesen ist, so ist es angemessen, einen geschichtlichen Ueberblick über die älteren Hauptansichten vorauszuschicken.

Die Erörterung der Sache beginnt mit dem jüdischen Alexandrinismus, und zwar verdienen hier zuerst die LXX. Beachtung, sofern sie נָבִיא, נִבָּא u. s. w. durch *προφήτης, προφητεύω* übersetzen, dagegen für קֶסֶם, קֹסֵם, קָסַם, welche im Alten Testament nur von falschen Propheten und heidnischer Wahrsagung gebraucht werden, die Ausdrücke *μαντεύομαι, μάντις, μαντεία* verwenden. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die alexandrinischen Ueberseßer bei der Wahl dieser Ausdrücke durch den Unterschied geleitet wurden, der unter denselben nach ihrem **engeren** Gebrauche stattfand. Nach diesem ist *μάντις* der ekstatische Orakelverkündiger, der *προφήτης* der nüchterne Ausleger der Orakel des ersteren, wie **Plato** in der hieher gehörigen Hauptstelle des Timaus (ed. Steph. p. 71 f.) sagt: *μαντικὴν ἀφροσύνῃ θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν· οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς* etc., weßhalb dem *μάντις* das *προφητῶν γένος* beigegeben sey, um zu deuten und zu beurtheilen, was der *μάντις* in Räthseln ausgesprochen hatte. So hieß in Delphi *προφήτης* der Interpret der Pythia, welcher die von dieser ausgestoßenen Laute in einen Spruch zusammenfaßte (Herod. VIII, 36. Plut. def. orac. 51). Indem nun der alttestamentliche Nabi in der griechischen Bibel mit dem letzteren Namen bezeichnet wurde, sollte er wohl zunächst nicht als **Vorhersager** (eine Bedeutung, die freilich *προφήτης* auch hat), sondern als **Aussprecher** des vom göttlichen Geist in ihn Gelegten karakterisirt werden, zu welcher Funktion eben dieß, daß sie mit Bewußtseyn und Besonnenheit vollzogen wird, wesentlich gehört. — Dem entspricht nun freilich die **philonische** Auffassung der Prophetie

nicht. Diese schließt sich vielmehr in der Art und Weise, wie sie den prophetischen Zustand bestimmt, gerade an dasjenige an, was Plato (vgl. auch Phaedr. p. 265, Jon p. 534 ed. Steph.) über den mantischen Enthusiasmus gelehrt hat. Der Prophet, der *ἑρμηνεὺς* Gottes, der ihm das zu Verkündigende eingibt (de praem. et poen. M. II, p. 417), empfängt diese Eingebung im Zustand der *ἔκστασις*, die zwar von der Verrücktheit des Wahnsinns bestimmt unterschieden werden soll, aber doch mit Ausdrücken beschrieben wird, die ein völliges Zurücktreten des verständigen Bewußtseyns aussagen. Man vergleiche besonders in der Schrift quis rerum divin. haeres sit die Stelle I. S. 511. Die nothwendige Voraussetzung der Prophetie, wird dort gesagt, sey das Schwinden des *νοῦς*, weil, wenn das göttliche Licht aufgehen soll, das menschliche untergehen muß. Bloßer Schein sey es, daß der Prophet selbst rede; in Wahrheit ruhe er, während ein Anderer sich seiner Stimmorgane bedient, um kund zu thun, was er will. In der Abkehr von der Außenwelt und dem Zurücktreten der Reflexion ist nach Philo der prophetische Zustand dem Schlafe verwandt, der selbst eine Art Ekstasis ist (quaest. in Gen. Lib. I. ed. Aucher p. 17). Wie sehr Philo das prophetische Weissagen von dem Leben des Propheten losreißt und die Offenbarung ganz unvermittelt hereinbrechen läßt, zeigt besonders der Schluß des ersten Buchs de monarchia (II, 222). Moses, heißt es dort, schloß alle Arten heidnischer Mantik aus; damit aber doch das allen Menschen einwohnende Verlangen nach Erkenntniß der Zukunft seine Befriedigung finde, *ἐπιφανεὶς ἐξαπιναίως προφήτης θεοφόρητος θεσπιεῖ καὶ προφητεύσει, λέγων μὲν οἰκεῖον οὐδέν· οὐδὲ γὰρ, εἰ λέγει, δύναται καταλαβεῖν ὅγε κατεχόμενος ὄντως καὶ ἐνθουσιῶν· ὅσα δὲ ἐνηχεῖται, διελεύσεται καθάπερ ὑποβάλλοντος ἑτέρου* etc. Die platonische Ansicht, welche die prophetische Kraft der Seele als ihr vermöge ihres göttlichen Ursprungs immanent betrachtet, ist in der philonischen Inspirationslehre gemäß dem alttestamentlichen Supranaturalismus umgebildet. — Andererseits erkennt freilich Philo zwischen der Prophetie und der göttlichen Erleuchtung, wie sie jedem Weisen zu Theil wird, einen specifischen Unterschied nicht an. In beiden wirkt dasselbe *πνεῦμα* (vgl. Bd. XI. S. 595). So kommt der prophetische Zustand am Ende doch wieder auf die intuitive Versenkung des Ichs in das Göttliche hinaus, zu der der Mensch, wenn er von den Banden der Sinnenwelt sich losmacht, selbst sich erheben kann. Jeder Weise kann der Prophetie theilhaftig werden, quis rer. div. h. s. 510: *παντὶ ἀνθρώπῳ ἀστείῳ ὁ ἱερὸς λόγος προφητείαν μαρτυρεῖ· — — φαύλῳ δὲ οὐ θέμις ἑρμηνεῖ γενέσθαι θεοῦ, ὥστε κυρίως μοχθηρὸς οὐδεὶς ἐνθουσιᾷ, μόνῳ δὲ σοφῷ ταῦτ᾽ ἐφαρμόττει, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄργανον θεοῦ ἐστιν ἠχοῦν, κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ᾽ αὐτοῦ· πάντας γοῦν ὁπόσους ἀνέγραψε δικαίους, κατεχομένους καὶ προφητεύοντας εἰσήγαγε.* Der Prophet hat, sagt Philo (de creat. principum II, 368), eine geistige Sonne in sich, zur klaren Erfassung dessen, was zwar für die Sinneswahrnehmung unsichtbar, aber für die Denkkraft erfaßbar ist.

Bekanntlich ging die Ansicht Philo's über den ekstatischen Karakter des prophetischen Zustands zu den ältesten Kirchenlehrern über. Die Propheten haben, sagt Athenagoras (*πρεσβ.* cap. 8), *κατ᾽ ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν* geredet, wobei der göttliche Geist, der sie bewegte, sie wie der Flötenbläser die Flöte gebrauchte. Ebenso bezeichnet Justin der Märtyrer (coh. ad Graec. c. 8., s. die Stelle Bd. VI. S. 692) den göttlichen Geist als das vom Himmel kommende Plektrum, das sich der gerechten Männer wie einer Cither oder Leier bediente, um ihnen die Erkenntniß der göttlichen und himmlischen Dinge zu offenbaren. Man kann freilich zweifeln, ob solche rhetorisirende Ausdrücke von der Ekstase im strengsten Sinn des Wortes, der amentia, wie sie Tertullian (adv. Marc. IV, 22) von seinem montanistischen Standpunkte aus meint, verstanden werden dürfen. Zu genauerer Erörterung kam die Sache erst, nachdem sie, wie Tertullian a. a. O. andeutet, zum Streitpunkt zwischen den Montanisten und den katholischen Kirchenlehrern geworden war. Indem die Letzteren von der Ekstase, wie sie ihnen bei den montanistischen Propheten sich darbot, mit Widerwillen sich abwandten,

erklärten sie jede das vernünftige Bewußtseyn zurückdrängende Verzückung für der wahren Prophetie unwürdig und nur der von dämonischen Mächten bewegten Mantik angemessen. Gehen doch die clementinischen Homilien, in denen dieser Gegensatz zuerst auftritt, so weit (III, 12 ff.), jeden bloß vorübergehend eintretenden Inspirationszustand zu verwerfen, da dieser nur Sache solcher sey, die durch den Geist der Maria in enthusiastische Raserei versetzt werden und dagegen für den wahren Propheten ein immanentes Geistesprincip (ἔμφυτον καὶ ἀένναον πνεῦμα) in Anspruch zu nehmen. Mit dem größten Nachdruck hat besonders Origenes den Satz verfochten, daß bei der Einwirkung des heiligen Geistes, wie die Propheten sie erfahren haben, der freie Wille und die Urtheilskraft des Menschen in normaler Thätigkeit bleiben und gerade die Fernhaltung jeder Trübung der Vernunft ein Kennzeichen dafür sey, daß ein besserer Geist die Seele bewege (de princ. III, 3. 4., vgl. mit hom. VI. in Ezech.). Hiemit stimmen überein die Erklärungen des Epiphanius gegen die Montanisten (haer. 48, 2. und 4 ff.) und des Chrysostomus hom. 29. zu 1 Kor. (s. die letztere Stelle Bd. VI. S. 694). Besonders häufig kommt Hieronymus auf diesen Gegenstand zu reden, s. prol. in expos. Jes. ed. Vallarsi. t. IV. p. 3., praef. comm. in Nah. t. VI. p. 536., praef. comm. in Hab. t. VI. p. 590 etc. Dabei wird aber von Hieronymus das Außerordentliche und Momentane des prophetischen Zustandes wohl anerkannt. Er bemerkt im Commentar zu Ezechiel Kap. 35 (t. V. p. 415): si semper in prophetis esset sermo Dei et juge in pectore eorum haberet hospitium, nunquam tam crebro Ezechiel poneret: et factus est sermo domini ad me dicens. Einen ununterbrochenen Offenbarungszustand könnte die gebrechliche Menschennatur gar nicht aushalten (vergl. ebendas. zu Kap. 33 S. 394); hierin liege ein wesentlicher Unterschied der Propheten von Christus, in welchem der Geist bleibend war. Ueberhaupt ist die Polemik der Kirchenväter, wie Tholuck (die Propheten und ihre Weissagungen, S. 65) mit Recht behauptet, nicht so gemeint, als ob jede Art der Ekstase bei den Offenbarungsorganen in Abrede gestellt werden sollte. In solchen Widerspruch mit klaren Berichten der heiligen Schrift konnten sie sich nicht setzen; sondern, was sie fordern, geht darauf, daß der Prophet nach 1 Kor. 14, 32. eine gewisse Herrschaft über sein Weissagen und ein Verständniß desselben habe. Ihr Widerspruch gilt daher eigentlich nur der παρέκστασις, wie der Referent über die Schrift des Miltiades bei Eus. h. eccl. V. p. 17 es bezeichnet, dem Zustand, in welchem der Mensch der ἀκούσιος μανία verfällt. Daß bei den Propheten ein θεῖος μετεωρισμὸς eintrete, wird anerkannt (Orig. in Joann. tom. II, 1).

Hiernach ist keine wesentliche Differenz zwischen den genannten Kirchenlehrern und anderen, welche, wie namentlich Augustinus, die prophetische Ekstase im Sinne der alienatio mentis a sensibus corporis anerkennen. Vergleiche Aug. ad Simplicianum Lib. II. q. 1.; enarr. in Ps. 67; de genesi XII, 25. An der letztgenannten Stelle wird diese Ekstase so beschrieben: quando penitus avertitur et abripitur animi intentio a sensibus corporis, tunc magis ecstasis dici solet. Tunc omnino, quaecunque sint praesentia corpora, etiam patentibus oculis non videntur, nec ullae voces prorsus audiuntur; totus animi contuitus aut in corporum imaginibus est per spiritalem, aut in rebus incorporeis, nulla corporis imagine figuratis, per intellectualem visionem. — Die antimontanistischen Bestimmungen wurden auch von der kirchlichen Theologie der folgenden Jahrhunderte festgehalten. Man vergl. z. B. wie Gregor der Große (expos. mor. zu Hiob Kap. 13) über die Sache sich ausspricht: cum aliquid ostenditur vel auditur, si intellectus non tribuitur, prophetia minime est. Z. B. Pharao (1 Mos. Kap. 41) und Belsazer (Daniel Kap. 5) haben Künftiges geschaut; weil sie aber das Geschaute nicht verstanden haben, waren sie keine Propheten.

Einer eingehenderen Erörterung der Sache begegnen wir erst bei den Rabbinen des Mittelalters, besonders bei Maimonides, More Nebhochim B. II. Kap. 32 ff.

Dieser unterscheidet drei Ansichten über die Prophetie. Nach der ersten, der vulgären, beruft Gott die Propheten nach freier Wahl ohne alle Rücksicht auf die subjektiven Eigenschaften der Berufenen, nur mit der Ausnahme, daß bloß ein rechtschaffener Mann Prophet werden kann. Nach der zweiten, der Ansicht der Philosophen, ist die Prophetie eine gewisse Vollkommenheit in der Natur des Menschen, beruhend auf besonderer Anlage, aber der Entwicklung durch fleißiges Studium bedürftig; hiernach kann Jeder, der die erforderliche Anlage hat, sich zum Propheten heranbilden, wogegen ein Mensch ohne Bildung es nie zum Propheten bringt, wie überhaupt die Prophetie niemals unvermuthet hereinbricht, als könnte Einer über Nacht sie erlangen. Die dritte Ansicht endlich, welche Maimonides als die „unseres Gesetzes" bezeichnet, stimmt mit der zweiten darin überein, daß sie für die Prophetie ebenfalls eine natürliche Disposition fordert, namentlich (s. Kap. 36) eine starke, imaginative Fähigkeit, die mit einer bestimmten Beschaffenheit des Gehirns zusammenhänge, weßhalb, wenn das imaginative Licht durch Trauer oder Erschlaffung des Menschen geschwächt ist, keine Prophetie sich bilden könne. Ebenso wird bei dieser Ansicht zugegeben, daß der so Disponirte sich ethisch (durch Reinigung von Lüsten und Affekten) und intellektuell für den Empfang der Prophetie zubereiten könne. Aber geläugnet wird, daß die Prophetie auf solchem Wege sich wirklich erzeugen lasse, wie dieß das Beispiel des Baruch, des Schülers des Jeremia, zeige; vielmehr wirke in den so Befähigten nur Gott die Prophetie, wann und wie er will. Eigenthümlich ist noch bei Maimonides die dann auch von anderen Rabbinen, namentlich von Abrabanel, angenommene Unterscheidung der Grade der Prophetie. Er setzt (Kap. 45) deren eilf. Die zwei ersten derselben, welche die Vorstufen der eigentlichen Prophetie bilden, sind die Geistesausrüstung, wie sie bei den Schopheten stattfand, und die Inspiration durch den heiligen Geist, die den Verfassern der Hagiographen zu Theil wurde; diese erfolgt in wachem Zustand und bei voller Thätigkeit der Sinne. Dagegen kommt an den Propheten als solchen das göttliche Wort durch das Medium des Traums oder der Vision, wobei Gott auf die Einbildungskraft und die Intelligenz des Propheten influirt und beide mit einem Inhalt erfüllt, den der Mensch auf natürlichem Wege nicht hätte erlangen können (s. besonders Kap. 38). Nur an Moses erging die Offenbarung ohne Vermittlung der Einbildungskraft. In dem prophetischen Zustande ruht die äußere Sinnenthätigkeit (Kap. 41); aber von einem Schwinden des vernünftigen Bewußtseyns ist bei Maimonides so wenig die Rede, daß er vielmehr die intellektuelle Thätigkeit des Propheten gesteigert werden läßt.

In der älteren protestantischen Theologie werden die von den Kirchenvätern gegen die montanistische Auffassung der Prophetie gerichteten Sätze erneuert (s. z. B. Carpzov, introd. V. Test. II. p. 36 f.). Das Vorkommen der Ekstase in dem Sinn, wie Augustinus sie definirt hat, wird anerkannt; doch soll sie nicht als constitutives Moment der Prophetie, sondern nur als Zubereitung des Geistes für den Empfang der Offenbarung betrachtet werden, und auch insoweit ist sie nicht nothwendig (s. ebendaselbst S. 24). Im Zusammenhange mit dem herrschenden Dogma von der Inspiration der heiligen Schrift wird der prophetische Zustand als ein Zustand völliger Passivität neben fortdauerndem, oder höchstens nur momentan unterbrochenem, klarem, vernünftigem Bewußtseyn gedacht. (S. noch Buddeus, inst. theol. dogm. p. 112 und die fast wörtlich damit zusammenstimmende Bemerkung Cotta's zu Gerhard's loci tom. II. p. 21).

Eine etwas genauere Untersuchung der einschlägigen Fragen gibt Witsius in der Abhandlung de prophetis et prophetia (miscell. sacr. Lib. I.). Er bekämpft hier (Kap. 9) diejenigen, welche die Prophetie aus einer natürlichen Disposition ableiten, nämlich aus besonderer Lebhaftigkeit der Phantasie (so Spinoza, tract. theol. pol. p. 98 ff. ed. Gfrörer), aus melancholischem Temperament, natürlicher Vorempfindung, geistigem Scharfblick u. dgl.; die Freiheit der die Propheten berufenden göttlichen Gnade sey unbeschränkt und am wenigsten an hohe Geister gebunden. Die revelatio prophe-

tica selbst ist theils simplex, solo interno spiritus instinctu peracta, theils symbolica (Kap. 3. §. 1); die letztere ist theils durch die äußeren Sinne, theils durch die Phantasie vermittelt (Kap. 3). Im letzteren Fall spiritus animales per voluntatem Dei ita agitantur in cerebro et cerebrum eo modo afficiunt, quo modo externa objecta illud commovissent, was sowohl im Wachen, als im Schlaf stattfinden kann. Hieher wird auch die Ekstase gerechnet, welche (Kap. 4. §. 1) definirt wird als tanta mentis alienatio, ut cessantibus externorum sensuum functionibus, ipsa eorum quae in corpore geruntur prorsus ignara, tota vehementibus fixisque cogitationibus occupata sit.

In demselben Maße, in welchem der orthodoxe Inspirationsbegriff in's Schwanken gerieth, modificirte sich natürlich auch die Auffassung der Prophetie und wurde namentlich der Subjektivität der Propheten mehr Einfluß auf die Gestaltung ihrer Weissagungen eingeräumt. So schon von Crusius (hypomnemata ad theologiam propheticam 1764, vol. I.), dessen vorsichtige Distinktionen im Allgemeinen darauf hinauskommen, daß zwischen dem Offenbarungsinhalt und der Darstellungsform unterschieden und hinsichtlich der letzteren das Eingreifen der eigenen, freien Thätigkeit der Offenbarungsorgane anerkannt wird, die demnach nicht als instrumenta Dei passiva, sondern als instrumenta activa, als *συνεργοὶ τοῦ θεοῦ* zu betrachten seyen. Uebrigens wird auch noch in Bezug auf die Inspiration des Inhalts unterschieden zwischen *ἀποκάλυψις* im engeren Sinne und *φωτισμός*. Die erstere wirkt neue Erkenntnisse in dem Geist des Menschen, wobei sie entweder schöpferisch verfährt oder die schon vorhandenen Vorstellungen umbildet; die Erleuchtung dagegen weckt und verstärkt die bereits vorhandene Erkenntniß (S. 93 f.). Bemerkenswerth ist noch der Unterschied, den Crusius (S. 94 f.) zwischen der Inspiration der Apostel und der Propheten macht. Die der ersteren ist eine fortgehende, die, beruhend auf der andauernden Wirksamkeit Christi und des heiligen Geistes in ihnen, sie Christo ähnlicher macht, weßhalb sie, einzelne Fälle wie 1 Kor. 7, 10. ausgenommen, sich nicht der Formel „so spricht der Herr" bedienen. Dagegen zeigt der wiederholte Gebrauch der genannten Formel bei den Propheten, daß der Inspirationszustand der letzteren ein außerordentlicher war. Doch kommt es auch bei Crusius nicht zu einer genauer eingehenden psychologischen Erörterung des prophetischen Zustands. — Noch weniger sah sich die biblische Theologie der nächstfolgenden Zeit veranlaßt, auf derartige Fragen einzugehen. Der Supranaturalismus beschäftigte sich mit der Prophetie des Alten Testaments vorzugsweise in der Richtung, daß er die Verwerthung des Weissagungsbeweises für die Apologetik zu retten suchte, wovon weiter unten gehandelt werden wird. Für den Rationalismus aber, der in den Propheten im besten Falle Männer seiner Richtung, aufgeklärte Hofprediger, staatskluge Geheimeräthe, begeisterte Volksredner u. dergl. erblickte, fiel natürlich die Frage nach der Beschaffenheit des prophetischen Zustandes ganz weg. So weit noch den Propheten ein gewisses Weissagen zugestanden wurde, reducirte es sich darauf, daß sie als Männer von hohem Geist bezeichnet wurden, „die mit einem Adlerblick das Gegenwärtige umfaßten, um die Folgen zu ahnen, die daraus hervorgehen würden" (Eichhorn, Einleitung in das Alte Testament, 4. Auflage, Band IV. S. 18), oder kurz gesagt (vgl. ebendaselbst S. 25), auf das Vorgefühl der Zukunft. Noch bequemer aber war es, zahlreiche prophetische Reden nur als verschleierte Schilderungen der Gegenwart, beziehungsweise der Vergangenheit zu fassen und so des Weissagungskarakters ganz zu entkleiden, wie man auch für die Visionen, indem man sie als frei producirte Phantasiegebilde betrachtete, keiner weiteren Erklärung bedurfte. Es war ein Fortschritt, daß de Wette (in der Vorrede zur ersten Auflage der alttestamentlichen Einleitung) so billig war, bei den Propheten wieder wirkliche Vorahnungen der Zukunft zuzugeben, und es für einseitig erklärte, diese alten Seher nach dem Geiste unserer Zeit zu beurtheilen und ihnen nicht einmal den Versuch zu weissagen zugestehen zu wollen.

Einen neuen Anstoß erhielt die Untersuchung der vorliegenden Frage erst, als

Hengstenberg in kräftiger Einseitigkeit die montanistische Auffassung der Prophetie erneuerte (in der ersten Auflage der Christologie des Alten Testaments, Bd. I. S. 293 ff.; in der zweiten Bd. III. 2. S. 158 ff. ist die frühere Ansicht wesentlich modificirt). Er stellte den Satz auf, daß die Propheten sich in einem außerordentlichen, von dem gewöhnlichen karakteristisch verschiedenen Zustande, in einer ἔκστασις befanden, in der das verständige Bewußtseyn zurücktrat und das ganze Selbstleben durch eine gewaltsame Wirkung des göttlichen Geistes unterdrückt und zu einem leidentlichen Verhalten gebracht wurde. Hiebei seyen sie wahrhaft in eine höhere Region emporgehoben worden und sey neben dem verständigen Bewußtseyn zugleich das niedere Seelenleben zurückgetreten, so daß sie einem reinen Spiegel gleich die Eindrücke der göttlichen Wahrheit in sich aufzunehmen geeignet waren, wogegen bei den heidnischen Sehern die Unterdrückung des verständigen Bewußtseyns dadurch erfolgte, daß der niedere Theil der Seele gegen den höheren zum Streit aufgeregt wurde. — Von der Beurtheilung dieser Ansicht möge die weitere Erörterung ausgehen. Halten wir dieselbe an die Aussagen der Propheten selbst, so läßt sich leicht erkennen, daß in ihr Wahres und Falsches gemischt ist. Es ist richtig, daß solche Zustände, in denen das Selbstleben durch die Macht des göttlichen Geistes überwältigt wird, in der Prophetie vorkommen, aber es ist unrichtig, daß sie mit dem prophetischen Offenbarungszustand zusammenfallen, ja daß sie auch nur das Wesentliche in ihm bilden.

Wir finden allerdings in der Geschichte des Prophetenthums Erscheinungen, die an die Raserei der Mantik erinnern, an jenes bacchatur vates, magnum si pectore possit excussisse Deum, wie Virgil (Aen. VI, 78) die cumäische Sibylle schildert. So, wenn nach 1 Sam. 19, 24. Saul, da er in der Prophetenschule zu Rama von dem prophetischen Geiste ergriffen wird, nun selbst auch (גַּם הוּא, also wie die Propheten) seine Kleider auszieht und weissagend nackt daliegt den ganzen Tag und die ganze Nacht, was an die delphische Pythia erinnert, die in der Ekstase sich die Kleider vom Leibe reißt. Auch daß man die Propheten geradezu als Verrückte, מְשֻׁגָּעִים, bezeichnete (2 Kön. 9, 7. Hos. 9, 7. Jer. 29, 26), bezog sich vielleicht nicht bloß auf den Inhalt ihrer Reden, sondern auch auf derartige Erscheinungen. Es scheint diese Steigerung der Ekstase, bei der das Selbstbewußtseyn geschwunden ist, vorzugsweise der älteren Zeit des Prophetenthums anzugehören; kommt es doch überhaupt nicht selten vor, daß neue religiöse Entwicklungen anfangs auf eine gewaltsam erschütternde Weise in das Leben des Geistes eingreifen, wie auch die älteste christliche Kirche, namentlich in der korinthischen Gemeinde, ähnliche außerordentliche Erscheinungen darbietet. Aber eine solche, das Selbstleben völlig überwältigende Ekstase kann nicht als der normale Zustand der Prophetie betrachtet werden. Wir wollen davon absehen, daß es etwas höchst Widerliches hätte, wenn man sich die heiligen Sehersprüche der Propheten in solchen Verzückungen gesprochen denken müßte, und daß die älteren Theologen doch mit gutem Grund auf das Decorum der göttlichen Offenbarungsformen hingewiesen haben (s. z. B. Buddeus am angef. O. S. 111). Halten wir uns lediglich an die Berichte der Propheten selbst, so finden wir, daß gerade nach den Stellen, auf welche Hengstenberg sich berufen hat, bei ihnen im Moment des Empfangens der Offenbarung Selbstbewußtseyn und freier Wille nicht geschwunden sind, daß sie wohl objektiv bestimmt sind durch das an sie gelangende göttliche Wort, aber vermöge der Fortdauer ihres Selbstbewußtseyns sich dieses objektiv Bestimmtseyns bewußt werden und in Bezug auf den an sie ergehenden göttlichen Ruf einer freien Selbstentscheidung fähig sind. Kurz sie befinden sich in einem Zustande passiver Receptivität. — So verhält es sich bei Jesaja in der Einweihungsvision (Kap. 6.), da er Jehova's Herrlichkeit schaut. Er ist sich seiner selbst gar wohl bewußt, nämlich als eines sündigen Menschen, der mit Lippen, die er schon oft verunreinigt hat, das Wort des heiligen Gottes verkündigen soll; ebenso wird er sich der empfangenen Versöhnung bewußt und erbietet sich in Folge davon willig, die göttliche Botschaft an das Volk zu übernehmen. Jeremia ist sich in der Vision, durch

welche er berufen wird, seiner Unmündigkeit und Schwäche bewußt (1, 6); und wenn er nun dem übermächtigen göttlichen Drange nicht widersteht, sich nicht entzieht (17, 16), auch unter Schmach und Verfolgung den ihm auferlegten Beruf zu erfüllen, so beruht dieß, so schwer Gott es ihm gemacht hätte, wider den Stachel zu löcken, doch im tiefsten Grunde auf einer sittlichen Selbstentscheidung. Ebenso führt Amos, so stark er die göttliche Initiative betont, doch den prophetischen Beruf auf ein Uebereinkommen zwischen Gott und dem Propheten zurück (3, 3). — Als Ezechiel die Vision Kap. 1. geschaut hat, fällt er allerdings (V. 28.) von dem Anblick überwältigt nieder, aber, um die Offenbarung zu vernehmen, muß er nach 2, 1 ff. wieder aufstehen, und zwar nach V. 2. in der Kraft des Geistes, der in ihn kommt; und nun erst, offenbar bei vollem, klarem Selbstbewußtseyn, empfängt er das göttliche Wort. Ebenso sinkt Daniel (10, 8—10) allerdings in Folge einer Vision betäubt wieder, aber die Offenbarung erhält er erst, nachdem er wieder zu sich gekommen ist. (Vgl. auch Offenb. 1, 17). Daß auch von den in der Vision empfangenen Offenbarungen den Propheten die Erinnerung bleibt, daß sie selbst, nicht Andere, das Geschaute aufzeichnen, setzt durchaus die Continuität des Selbstbewußtseyns voraus. Eben dadurch, um dieß sogleich hier zu bemerken, unterscheidet sich die Prophetie von den psychischen Erscheinungen, mit denen man sie zunächst zusammenstellen kann, dem Somnambulismus und der mantischen Ekstase, wenigstens den gesteigerten Graden der letzteren. Die Somnambüle hat bekanntlich, wenn der magnetische Zustand vorüber ist, kein Bewußtseyn über Alles, was während desselben mit ihr vorgegangen ist. Eben so wenig hat der Schamane, wenn er aus der Verzückung erwacht ist, irgend eine Erinnerung an die Ferngesichte u. dergl., die er in jenem Zustande verkündigt hat. (S. z. B. Tholuck a. a. O. S. 8 ff.). Wenn auch bei dem Propheten zuweilen der Offenbarungszustand auf eine Weise eintritt, wodurch dem natürlichen Leben mehr oder weniger Gewalt angethan wird (vgl. außer den bereits angeführten Stellen noch Jes. 8, 11 f. und besonders Dan. 8, 27., wornach Daniel in Folge eines Gesichts mehrere Tage krank wird), so kann dieß doch nicht als eine Unterdrückung des Selbstlebens bezeichnet werden. Vielmehr geht eine mächtige Hebung desselben von solchen geweihten Momenten aus. Es ist dem Propheten, wenn der Geist Gottes über ihn kommt, als ob er einen neuen Menschen angezogen, ein anderes Herz bekommen hätte (1 Sam. 10, 6. 9); er erfährt eine göttliche Zucht am inwendigen Menschen, die ihm nicht mehr gestattet, auf den Wegen des großen Haufens zu wandeln (Jes. 8, 11. ff.); er schreitet voll Siegesmuth einher auf den Höhen, auf die ihn der Herr gestellt (Hebr 3, 19); ja, auch wenn er nach seiner natürlichen Kraft zusammenbrechen müßte, weiß er, daß er durch Gottes Beistand in Allem überwinden wird (Jer. 1, 19. 15, 20. 20, 11).

Damit aber, daß wir für den Offenbarungszustand die Continuität des Selbstbewußtseyns und der Steigerung des Selbstlebens zu höherer Lebendigkeit in Anspruch nehmen, ist die Frage noch immer nicht erledigt, was denn eigentlich die psychische Form der Prophetie sey.

Von denjenigen, welche die Prophetie auf natürliche Weise psychologisch erklären wollen, ist häufig gesagt worden, daß sie vor Allem abzuleiten sey aus einer mächtigen Erregung und Steigerung des Gefühlslebens. Hieran ist so viel richtig, daß eine starke Gefühlsaufregung dem prophetischen Zustande vorangehen, ja daß sie als Vorbereitung für denselben absichtlich hervorgerufen werden kann. So läßt Elisa, um sich in die rechte Stimmung für den Empfang der Offenbarung zu versetzen, nach 2 Kön. 3, 15. einen Spielmann kommen, und da dieser die Saiten rührt, kommt die Hand des Herrn über ihn. Die Musik soll hier die Einflüsse der Außenwelt zurückdrängen, damit der Geist in sich gesammelt auf das Gotteswort lausche. Ebenso war auch in den Prophetenschulen die Musik Vehikel für das Weissagen. Ferner gehört hieher, worauf Hengstenberg (Christologie, 2. Aufl. III, 2. S. 163) hingewiesen hat, daß die Propheten zuweilen (vgl. Ezech. 1, 3. Dan. 10, 4.) an Strömen ihre Gesichte em-

pfangen, indem das Rauschen der Wasser dazu behülflich seyn muß, sie in die geeignete Gefühlsstimmung zu versetzen. Daß aber die Gefühlserregung die wesentliche Form des prophetischen Zustandes sey, das widerlegt sich, wie Bruno Bauer (die Religion des Alten Testam. Bd. II. S. 306) richtig bemerkt hat, durch den einfachen Satz, daß im Gefühl der Inhalt, der gefühlt wird, vom subjektiven Geiste noch gar nicht geschieden ist, während für den prophetischen Geist sein Inhalt außerhalb seiner, objektiv gegeben ist. Allerdings befinden sich die Propheten auch im Moment des Weissagens oft in einer mächtigen Erregtheit des Gefühls; sie verhalten sich nicht interesselos zu dem Inhalt ihrer Weissagungen, als wären sie bloß mechanische Werkzeuge des inspirirenden Geistes. Sie werden zu Furcht und Hoffnung aufgeregt, mit Schmerz und Freude erfüllt, und dieß oft so intensiv, als wäre das Geweissagte ihr eigenes Erlebniß. Daß aber in solchem Falle die Gefühlsstimmung das Sekundäre, daß sie erst durch die objektive Einwirkung des göttlichen Geistes hervorgerufen ist, erhellt besonders daraus, daß das dem Propheten natürliche Gefühl öfters geradezu in das entgegengesetzte umgesetzt wird. So ist z. B. dem Propheten, wenn er die Gerichte über die Feinde seines Volks verkündigt, das natürliche Gefühl offenbar das der Freude. Demungeachtet finden sich Stellen, in denen der Prophet so sehr in die eigene Erlebung des Wehs, das er den Feinden ankündigt, hineingezogen wird, daß er selbst in Jammer und Wehklage ausbricht. So klagt in der Weissagung über Moab Jes. 16, 9—11. der Prophet selbst wie ein Moabiter über die Verödung des moabitischen Landes; es tobt sein Inneres, es rauscht wie eine Cither über die Drangsal, die er verkündigen muß. Besonders deutlich wird dieser psychische Zustand in der Weissagung über Babel Jes. 21, 1—10. geschildert. Im Gesichte, das V. 2. als ein schweres bezeichnet wird, schaut der Prophet das gegen Babel heranstürmende medopersische Heer und wird sodann in die Nacht versetzt, in der Babel untergeht. Bei ihm, als Israeliten, ist das natürliche Gefühl das der Freude über die Errettung seines Volkes, dessen Seufzern jetzt ein Ziel gesetzt werden soll. Demungeachtet wirkt die empfangene Offenbarung so überwältigend auf sein Inneres, daß er den Jammer, der über Babel hereinbricht, ganz als seinen eigenen fühlt (V. 3 f.): „meine Hüften sind voll Schmerzes, Wehen ergreifen mich, wie der Gebärerin Wehen; vor Krämpfen hör' ich nicht, vor Bestürzung seh' ich nicht. Mein Herz geht irre, Grausen schreckt mich, die Dämmerung meiner Lust macht er mir zum Beben." — Umgekehrt darf das dem Propheten natürliche Gefühl keinen Einfluß auf seine Weissagungen üben. So erklärt Jeremia 17, 6: „den unheilvollen Tag (den ich weissagen mußte) hab' ich nicht herbeigewünscht, du weißt es; was aus meinen Lippen kam, vor deinem Angesicht war es." Denn der Zorn Gottes ist es, dessen Gefäß er geworden ist (6, 11. 15, 17.), und so bitter ihm nach seinem natürlichen Gefühl der Inhalt seiner Weissagung seyn mag, muß doch auch ein solches Gotteswort ihm munden (vgl. Ezech. 3, 1. in Verbindung mit 2, 10. 3, 14. und Offenb. 10, 9 f.) und aufgenommen in sein Inneres ihm zur Wonne und Freude werden (Jer. 15, 16).

Die psychische Form der Prophetie ist vielmehr die innere Anschauung (das Wort im weiteren Sinne genommen). Der Anschauung kommt es zu, daß in ihr das Subjekt den Gegenstand als unmittelbar gegeben, nicht durch eigene Thätigkeit producirt weiß, und das ist es eben, was die Propheten in Bezug auf den Inhalt der Weissagung behaupten. Daher bezeichnen sich die Propheten selbst als Seher. Nach 1 Sam. 9, 9. war sogar רֹאֶה die früher übliche Benennung der Propheten. Noch häufiger ist dafür der Name חֹזֶה, besonders oft in den Büchern der Chronik vorkommend. Ein bestimmter Unterschied läßt sich unter den Ausdrücken ראה und חזה, sofern dieselben zur Bezeichnung des prophetischen Schauens gebraucht werden, nicht nachweisen, nicht einmal der von Vitringa behauptete, daß ראה der allgemeinere Ausdruck sey, dagegen חזה mehr das ekstatische Schauen bedeute. Vielmehr verhält sich die Sache nur so, daß חזה, das im Hebräischen mehr dem dichterischen Sprachgebrauch angehört, als feierlicherer Ausdruck lieber als ראה zur Bezeichnung des prophetischen Schauens verwendet wurde. חִזָּיוֹן,

חָזוּת und besonders חָזוֹן sind die häufig wiederkehrenden Benennungen für die den Propheten zu Theil gewordene Offenbarung. Allerdings wird zuweilen das innere Vernehmen der göttlichen Offenbarung auch durch **Hören** bezeichnet, z. B. Jes. 21, 10: „was ich gehört habe von Jehova der Heerschaaren, habe ich euch verkündigt"; s. ferner 5, 9. 22, 14. 28, 22; auch 50, 4 (wo übrigens die Worte „er weckt mich jeden Morgen, er weckt mir das Ohr, daß ich höre wie die Jünger" nicht bloß auf das Empfangen der Offenbarungserkenntniß, sondern auch darauf gehen, daß der Herr seinen Knecht ausrüstet, in geduldigem Gehorsam den ihm gewiesenen Weg zu wandeln). Auf das Hören der Offenbarung geht auch der Ausdruck נְאֻם יהוה zurück, der das Geheimnißvolle der innerlich vernommenen göttlichen Stimme malt. Doch wählen die Propheten, selbst wenn es bloß die Form des **Wortes** ist, in der ihnen der göttliche Inhalt unmittelbar zum Bewußtseyn gekommen ist (was Augustinus in der oben angef. Stelle de genesi XII, 25. die intellectualis visio nennt), auch hiefür häufig den Ausdruck **schauen**; z. B. Am. 1, 1. „Worte des Amos, welche er **erschaut** hat"; Jes. 2, 1. Hab. 1, 1. 2, 1. „ich will spähen zu **schauen**, was er mit (oder genauer: in) mir reden wird." Wenn aber die Offenbarung ihren Inhalt in plastischer Form vor die Seele des Propheten stellt, entsteht das **Gesicht** im engeren Sinne, das in der Regel symbolischen Karakter hat. Unter den Formen der Wort- und der Bildoffenbarung findet, wie **Tholuck** (a. a. O. S. 54) richtig bemerkt, ein Grad- und Zeitunterschied nicht statt; vielmehr scheint hier die individuelle psychische Beschaffenheit des Propheten bestimmend einzuwirken. Die visionäre Symbolik selbst hat bei den einzelnen Propheten einen verschiedenen Karakter. Bei den einen, namentlich den älteren, ist sie einfach und darum meist leicht verständlich; so bei **Amos** Kap. 7. die verzehrenden Heuschrecken und das fressende Feuer als Bilder der göttlichen Strafgerichte, das an die lothrechte Mauer gelegte Bleiloth als Symbolisirung des Verfahrens göttlicher Strafgerechtigkeit, Kap. 8. der Korb mit reifem Obst als Bild des zum Gericht reifen Volkes. Eben so einfach ist auch die Symbolik bei **Jeremia**. Dagegen sind bei **Ezechiel**, **Sacharja** und **Daniel** die Visionen viel complicirter, und kommt es vor, daß der Prophet die geschauten Bilder selbst nicht versteht und darum sich Aufschluß darüber erbittet (Sach. 4, 4. Dan. 8, 15).

In Beziehung dazu, daß die Form der Prophetie die innere Anschauung ist, steht auch die Bezeichnung der Propheten als צוֹפִים oder מְצַפִּים, d. h. Späher, und שֹׁמְרִים, Wächter, wenn gleich diese Namen noch eine weitere Bedeutung haben. (S. über die letztere Bd. XII. S. 217). Wie der Wächter auf dem Thurme ausschaut in die Ferne und, wenn er eine Gefahr nahen sieht, in das Horn stößt, so schauen die Propheten, was am fernen Horizont der Zeit auftaucht, um durch Verkündigung desselben das über die Zukunft unwissende Volk zu warnen oder zu trösten; s. Jer. 6, 17: „ich habe über euch Wächter bestellt, merket auf den Posaunenschall", Am. 3, 6. Jes. 52. 8. Ezech. 33, 2 ff. Deßhalb heißen sie auch Jes. 29, 10. die Augen des Volks. Besonders schön ist diese Vergleichung Jes. 21, 11 f. angewendet. Von Idumäa her ruft man dem Propheten zu: „Wächter, wie weit in der Nacht?" Der Wächter spricht: „es kommt Morgen und auch Nacht", d. h. der Zeit nach sollte man meinen, daß die Nacht zu Ende gehet, aber der Schimmer des Morgens verschwindet wieder in Nacht. Ferner ist Hab. 2, 1. zu vergleichen. Da im Innern des Propheten der Kampf des Zweifels wogt und er Licht über die Räthsel der Zeit zu erlangen begehrt, spricht er: „auf meine Warte will ich treten und mich stellen auf einen Thurm, und will spähen zu schauen, was er mit mir redet und was ich als Erwiederung hinnehme auf mein Rechten." Es ist möglich, daß, wie **Hitzig** die Stelle erklärt, der Prophet einen einsamen Standort sucht, wo er, den Blick gen Himmel und den gesammelten Geist auf Gott richtend, nach Offenbarung ausschaut. Wahrscheinlich aber ist die prophetische Warte nur geistig zu verstehen, wie dieß in der ähnlichen Stelle Jes. 21, 6. 8. durchaus nothwendig ist. Die letztere ist noch darum besonders merkwürdig, weil in ihr der schauende Geist von der Subjektivität des Propheten unterschieden wird. Dieser stellt

nämlich einen Andern als Wächter auf die Warte, der melden soll, was Jehova zu schauen gegeben hat und was dem Volke verkündigt werden soll.

Suchen wir nun, um das Wesen des prophetischen Schauens deutlicher zu erkennen, analoge Vorgänge im gewöhnlichen Seelenleben, so bietet sich zur Vergleichung zunächst der lebhafte Traum dar, in welchem das während des Schlafs zurückgetretene Selbstbewußtseyn wieder aufdämmert, wodurch möglich wird, daß das geschaute Traumbild in der Erinnerung haftet. Wie von der Voraussetzung aus, daß, wo die freithätige Selbstbestimmung des Menschen aufhört, die göttliche Einwirkung auf die Seele anfängt, im ganzen heidnischen Alterthum dem Traume mantische Bedeutung beigelegt wurde, so schließt auch das Alte Testament den Traum als Medium göttlicher Offenbarung nicht aus (4 Mos. 12, 6. u. a.; s. den Art. „Träume“ Bd. XVI. S. 298). Denn wenn im Schlafe, in welchem dasjenige, wodurch das innere Leben des Menschen beherrscht und bestimmt wird, gerade am ungehemmtesten sich regt, auch die Gemeinschaft des Frommen mit Gott in ihrer ganzen Stärke sich geltend macht (vgl. besonders Ps. 16, 7.), so wird auch die Seele in diesem Zustande für die Einwirkung des göttlichen Geistes besonders empfänglich seyn (Hiob 33, 14 ff.). Und doch, wie bekanntlich schon das Heidenthum mißtrauisch gegen die Träume war (s. z. B. Hom. Od. XIX, 560 ff.), so wird im A. Test. dem Traum unter den Offenbarungsvehikeln entschieden nur eine untergeordnete Stellung angewiesen; er dient als solches vorzugsweise bei denjenigen, an die, ohne daß sie eigentliche Offenbarungsorgane sind, in außerordentlichen Fällen eine göttliche Mittheilung ergehen soll. Den falschen Propheten gegenüber, die sich auf Träume zu berufen lieben (vgl. 5 Mos. 13, 2 ff.), spricht Jehova Jer. 23, 28: „der Prophet, der Träume hat, rede Träume; bei wem aber mein Wort ist, der rede mein Wort wahrhaftig; was hat das Stroh mit dem Korne?“ Ob demungeachtet Jeremia selbst einmal, nämlich 31, 26., auf eine Traumoffenbarung sich berufe, ist zweifelhaft, da diese schwierige Stelle verschiedene Erklärungen zuläßt. Bei Daniel ist zu beachten, daß die Offenbarung vom Traume (7, 1.) zur höheren Vision fortschreitet. Die Nachtgesichte des Sacharja Kap. 1—6. sind nicht als Traumbilder zu betrachten, wie aus 4, 1. erhellt. Nach dieser Stelle ist nämlich der Prophet nach den ersten Gesichten in einen traumartigen Zustand versunken: „die Schwäche der menschlichen Natur, ihre Unfähigkeit, lange zu verharren in dem Anschauen des Uebersinnlichen (vgl. Luk. 9, 32., wornach Petrus und seine Gefährten sich bei der Verklärung Christi des Schlafes nicht erwehren konnten) hatte sich bei ihm geltend gemacht“ (s. Hengstenberg z. d. St., Christol. III, 1. S. 290). Aus diesem Umstande muß er, um wieder in den visionären Zustand zu gelangen, erst geweckt werden „gleich einem, der aus dem Schlafe geweckt wird.“ Der Grund, weßhalb die Prophetie in der Regel nicht auf Traumoffenbarung angewiesen ist, läßt sich leicht erkennen. Obwohl nämlich der Schlaf vermöge der in ihm eingetretenen Abkehr der Seele von der Außenwelt dem Weben des göttlichen Geistes besonders günstig scheint, so ist doch andererseits der Mensch in solchem Zustand am wenigsten dazu disponirt, das, was aus dem Grunde des eigenen Herzens stammt (חֲזוֹן לִב Jer. 23, 16), von der göttlichen Eingebung zu unterscheiden. An die Propheten aber soll das Wort des Herrn in einer Weise gelangen, welche ihnen darüber, daß es ein solches ist, keinen Zweifel übrig läßt.

Dieses Princip, das die ältere Theologie mit vollem Rechte geltend gemacht hat, bewährt sich auch bei den visionären Zuständen der Propheten. Diese haben verschiedene Grade. Als den höchsten haben wir die Entzückung zu betrachten, welche der von Paulus 2 Kor. 12, 2—4. geschilderten entspricht, „eine Verinnerung, welche sich auf der Gränze des Leibeslebens und des Todes, d. i. der Scheidung der Seele vom Körper bewegt“ (Delitzsch, bibl. Psychologie, 2. Aufl. S. 285). Dahin sind die Vision des Jesaja Kap. 6., die Entrückungen des Ezechiel Kap. 1 f. (vgl. besonders 2, 24.) 8, 3. 11, 24. u. s. w. zu rechnen. Sofern der Uebergang zu solchen Visionen höheren Grades durch einen schweren Schlaf (תַּרְדֵּמָה, das eben einen Zustand völliger Betäubung be=

zeichnet 1 Mos. 15, 12., נִרְדָּם Dan. 8, 18.) vermittelt wird, liegt es nahe, dieselben mit den Erscheinungen des magnetischen Schlafwachens zusammenzustellen; aber eben so wenig darf, wie bereits früher angedeutet worden ist, der wesentliche Unterschied übersehen werden, daß das Selbstbewußtseyn des Propheten niemals in der Vision untergeht, und daß vermöge der Continuität des Selbstbewußtseyns der Offenbarungszustand in lebendigen Zusammenhang mit dem gewöhnlichen Geistesleben des Propheten tritt und einen entscheidenden und bleibenden Einfluß auf dasselbe ausübt. (Vergl. Ennemoser, der Magnetismus im Verhältniß zur Natur und Religion, S. 91 u. 241. An der letzteren Stelle wird das Ergebniß der Vergleichung der Prophetie mit anderen psychischen Erscheinungen in den Satz zusammengefaßt: „nach allen Gesichtspunkten der Kritik steht die göttliche prophetische Begeisterung einzig da.“). — Uebrigens werden Visionen höheren Grades im A. Test. keineswegs häufig erwähnt. In den meisten Fällen haben wir den Zustand, in welchem der Prophet die Offenbarung empfängt, wohl nur als den einer tiefen Selbsteinkehr und Sammlung des Geistes zu denken, wie sie ohne gewaltsamen Uebergang im gewöhnlichen wachen Leben eintreten kann. Die nächste Verwandtschaft hat dieser prophetische Zustand mit dem Gebetsverkehr des Frommen mit Gott. Es ist wohl zu beachten, daß derselbe Ausdruck, durch den das A. Test. die Gebetserhörung zu bezeichnen pflegt (daß nämlich Gott dem Betenden antwortet, עָנָה), auch häufig von der prophetischen Offenbarung gebraucht wird (Mich. 3, 7. Hab. 2, 1. Jer. 23, 35 u. s. w.). Wenn in die Seele des Betenden plötzlich mit einem Schlag in voller Klarheit die Gewißheit der göttlichen Erhörung eintritt, er sich derselben als einer innerlich vernommenen göttlichen Antwort unmittelbar bewußt wird (vgl. z. B. Ps. 20, 7: „nun weiß ich, daß Jehova seinem Gesalbten hilft“), so ist dieß der Art und Weise, wie die Worte Gottes an die Propheten gelangen, ganz analog, wie auch manche Gebetspsalmen ganz in prophetischem Tone schließen. Und auf der anderen Seite, da ja das göttliche Antworten ein Fragen von Seiten des Menschen voraussetzt, finden wir nicht nur, daß die Propheten in einzelnen Fällen im Gebet dasjenige, worüber sie eine göttliche Offenbarung zu empfangen wünschen, vor Gott bringen (Jer. 32, 16. 42, 4. Hab. Kap. 1. Dan. 9, 4 ff.), sondern auch, daß geradezu das Gebet als Bedingung für die Erlangung der Offenbarung gesetzt wird: Jer. 33, 2 f. „rufe zu mir, so will ich dir antworten und will dir verkünden Großes und Verschlossenes, das du nicht weißt.“

Dieser Punkt ist besonders geeignet, das ethische Verhältniß des Propheten zu Gott in's Licht zu stellen. Freilich gibt Gott auch einem Pharao und Nebukadnezar Offenbarung durch Traumgesichte, ja er läßt dem letzteren sogar durch die Mittel heidnischer Mantik seinen Willen kund thun (Ezech. 21, 26 f.). Er, der Alles mit seinem Geiste durchdringt, so daß jedes Wort der menschlichen Zunge vor ihm ist (Ps. 139, 4. 7.), kann einen Bileam zwingen, Segensworte zu sprechen und die Rede eines Kaiphas zu lenken (Joh. 10, 51), daß dieser, ohne zu wissen, was er spricht, Heilswahrheit verkündigt. Aber so gewiß es nach den letzteren Beispielen eine göttliche Einwirkung auf den Menschen gibt, vermöge welcher dieser entweder reden muß, was er nicht will, oder in freier Selbstbestimmung etwas redet, dem eine von ihm selbst nicht erkannte und gewollte göttliche Bestimmung gegeben wird, so wenig ist man dadurch berechtigt, die subjektive Vermittelung, welche die wahren Propheten der Offenbarung darbieten, zu ignoriren*). Indem bei dem Propheten der göttlichen Erwählung und Berufung die willige Selbsthingabe entspricht, so erzeugt sich ein wechselseitiger Verkehr zwischen Gott und dem Propheten, in welchem der letztere seine ganze Person nach ihrer individuellen Begabung in den Dienst seines Berufs stellt und seinem ganzen Leben eine

*) Das ethische Moment der Prophetie ist, freilich mit einseitiger Hervorhebung, gegen Hengstenberg und Hofmann geltend gemacht in der Schrift von Düsterdieck, de rei propheticae in Vet. Testamento quum universae tum messianae natura ethica. 1852.

Beziehung auf denselben gibt. Was er aus dem Gesetze, aus der Geschichte seines Volkes oder aus älteren Weissagungen gelernt hat, was er erfährt und beobachtet, was er fürchtet oder hofft und ersehnt, worüber er Rath und Aufschluß sucht, ja selbst seine äußeren persönlichen Erlebnisse (man denke z. B. an Hos. Kap. 1., Ezech. 24, 18 ff.), alles bietet Anknüpfungspunkte für das an ihn gelangende Gotteswort; dieses kleidet sich in die Formen, welche das Seelenleben und das Erfahrungsgebiet des Propheten darbieten, und wird von demselben gemäß seiner individuellen rednerischen oder dichterischen Begabung frei verarbeitet. Aber in keiner Weise erzeugt sich das Gotteswort aus dem Inhalt der Subjektivität des Propheten aus irgendwelchen ethischen oder intellektuellen Motiven. „Ein Mensch kann ihm nichts nehmen, es werde ihm denn gegeben vom Himmel" (Joh. 3, 27), hat der höchst gestellte Prophet bezeugt. Wie die Erhörung des Gebets sich nicht machen läßt, sondern davon abhängt, daß Gott sich finden lassen will (Jes. 55, 6. Ps. 32, 6), und es Zeiten gibt, in denen der Himmel für das aufsteigende Gebet wie verschlossen scheint, so kann auch der Prophet sich wohl für die Erlangung einer Offenbarung disponiren, aber er kann sie nicht erzwingen und er kann ihr ihren Inhalt nicht vorschreiben. Es gibt, wie bereits früher bemerkt worden ist, Zeiten, in denen die Propheten kein Gesicht von Gott erlangen; es gibt auch Fälle, in denen ihnen zwar Offenbarung zu Theil werden soll, aber sie auf die Stunde derselben geduldig warten müssen (vgl. Jes. 21, 8. Jer. 42, 7. in seinem Zusammenhange mit V. 4).

Die zuletzt erwähnten Thatsachen sind besonders auch deßwegen wichtig, weil sie zeigen, welch' mißliche Sache es um die physiologische Erklärung des Offenbarungszustandes der Propheten ist. Mag man immerhin mit Hecker (über Visionen, 1848. S. 11) die Visionen aus dem „Gedächtniß der Sinne" ableiten, indem eine Nervenerregung noch eine Zeit lang fortwähre, der Sinn ohne Bewußtseyn fortphantasire und in Folge davon seine Bewegungen, wenn sie stark genug sind, wieder heraustreten und objektiv werden lasse. Wenn es aber hiernach (s. ebendas. S. 13) möglich seyn soll, daß jede lebendige Vorstellung, gleichviel wahr oder phantastisch, in Vision übergehe, sobald sie nur die nöthige Glühhitze erhalten habe, um zu zünden, und wenn dann daraus „jene symbolischen Verkörperungen der höchsten Ideen, die in den Religionen aller Völker den Glauben befestigten", erklärt werden sollen, so bleibt das Schwinden der prophetischen Visionen und das Verstummen der Weissagung, wie es als karakteristisch für gewisse Zeiten des Alten Testament angegeben wird, ein ungelöstes Räthsel. Denn weder an lebendiger Vorstellung der höchsten Ideen, noch an Glühhitze hat es in den Tagen, die Klagl. 2, 9. Ps. 74, 9. u. s. w. geschildert werden, gefehlt und eben so wenig in der makkabäischen Zeit, die sich trotz aller religiösen Begeisterung selbst als eine prophetenlose erkannte (1 Makk. 9, 27.) und vergeblich auf eine neue Erweckung der prophetischen Gabe wartete (ebendas. 4, 46. 14, 41). Wohl aber haben die letzten Zeiten Jerusalems vor der römischen Zerstörung gezeigt, was für ein Prophetenthum die natürliche Glühhitze auszubrüten im Stande ist. Nur bei Anerkennung der Offenbarung als eines freien geschichtlichen Verhältnisses, in das sich Gott zur Welt begeben hat, ist auch das Verständniß solcher offenbarungslosen Zeiten möglich.

Von diesem biblischen Offenbarungsstandpunkte aus ergibt sich auch die Würdigung derjenigen Analogieen aus dem natürlichen Geistesleben, die wirklich mit Recht zur Erläuterung der Prophetie herbeigezogen wird. Man hat die prophetische Eingebung verglichen mit der sogenannten genialen Conception, wenn „dem Dichter, dem Künstler, dem Helden, bald nach langem Sinnen und in allmählicher Entwicklung, bald auch mit Einem Male, scheinbar ganz unvorbereitet und plötzlich, irgend ein großer Gedanke so klar, so bestimmt und gewaltig vor die Seele tritt, daß er in diesem Momente der Conception das ganze Werk, das er schaffen will und woran er nun vielleicht noch eine jahrelange Arbeit zu setzen hat, eigentlich schon vollendet im schöpferischen Geiste trägt". (S. Graf, über die besonderen Offenbarungen Gottes, in den Studien

und Kritiken, 1859. II. S. 272; vgl. auch Rothe, zur Dogmatik, S. 71). Diese Vergleichung ist auch nach dem Alten Testament vollkommen gerechtfertigt, da dasselbe jede intellektuelle Begabung auf göttliche Geisteswirkung in der Seele zurückführt. Allein aus diesen Geisteswirkungen hebt sich die Prophetie als die höchste und als etwas Specifisches deßwegen heraus, weil der Prophet (vgl. das Bd. XII. S. 213 Bemerkte) in ein besonderes persönliches Gemeinschaftsverhältniß zu Gott gestellt ist, das ihn zum Genossen des göttlichen Rathes macht und ihm den Blick in die Geheimnisse desselben erschließt (Am. 3, 7. Jer. 23, 18. 22. u. s. w.). Darum weiß sich der Prophet in ganz anderer Weise als den von Gott gelehrten, als dieß z. B. der Künstler Bezaleel (2 Mos. 31, 2.), ja selbst ein Salomo von sich aussagen konnte. Darum betrachtet auch das Alte Testament nicht die Geistesbegabungen der letzteren Art, sondern nur die Prophetie als eine Anticipation der Theodidaskalie des neuen Bundes (Jes. 54, 13. vgl. mit Joh. 6, 45.), die eben als ein Prophetenwerden Aller bezeichnet wird (Joel, 3, 1).

Man hat ferner die Prophetie aus der dem Menschengeist von Natur einwohnenden divinatorischen Kraft abgeleitet, die auch außerhalb des Gebietes der biblischen Offenbarung wirkliche Weissagung erzeugt habe. So besonders E. v. Lasaulx in der Schrift: „Die prophetische Kraft der menschlichen Seele in Dichtern u. Denkern", 1858. Das Resultat derselben wird (S. 43 f.) in folgende Sätze zusammengefaßt: „wenn in der Seele jedes Menschen etwas von den Gesammtkräften der Seele seines Volkes, der gesammten Menschheit, ja der Weltseele vorhanden ist, und wenn im Momente des Prophezeihens, wie in jedem ewigen Momente des menschlichen Lebens, die individuelle Seele in die Allseele, in den großen allgemeinen Sinn des Naturlebens und der Menschenwelt eingetaucht und daraus mit verjüngter Kraft wiedergeboren wird, so ist es begreiflich, daß, da das Gegenwärtige eben so substanziell mit dem Zukünftigen zusammenhängt, wie mit dem Vergangenen, jede Einzelseele nicht nur ihre eigene Zukunft vorempfinden könne, sondern auch die ihres Volks, ja der ganzen Menschheit. Aus dem Abgrund der Seele und in ihr aus der ewigen Schöpferkraft Gottes steigen alle großen Gedanken auf, alles Neue, Außerordentliche, alles, was die Menschheit ihrer ewigen Bestimmung entgegenführt." — Dieser Ansicht ist einzuräumen, daß die natürliche Divination wesentliche Vergleichungspunkte für die biblische Prophetie darbietet, und zwar besonders in dem, was wir mit Beck (Einleitung in das System der christlichen Lehre, S. 197) die Gewissensprophetie nennen möchten. Denn der Gott, der durch seinen Geist den Propheten das in seinen Reichswegen sich vollziehende Vergeltungsgesetz enthüllt, ist derselbe, der in der Stimme des Gewissens jedem Menschen die Realität einer sittlichen Weltordnung bezeugt, und ihn darum, wenn er mit einem durch lebendiges sittliches Gefühl geschärften Blicke die Geschicke der Einzelnen und der Völker beobachtet, in vielen Fällen den weiteren Gang derselben errathen läßt. Aber wie weit reicht diese natürliche Prophetie? Sie hat ihre Stärke in der Ahnung einbrechender göttlicher Gerichte, in der Erkenntniß, daß an jede ungesühnte Schuld der Fluch sich heftet, daß jede auf Lüge und Unrecht gegründete Macht selbst an ihrem Sturze arbeitet, daß überhaupt alle weltliche Herrlichkeit und Größe dem Loose der Hinfälligkeit unterliegt. Aber erkennt sie positiv das Endziel der göttlichen Gerichtswege auf Erden? Man mag es ein „ächt prophetisches Wort" nennen (Lasaulx S. 20), wenn Scipio auf den Trümmern Karthago's mit den Worten Homer's Il. IV, 164 f. auf Roms künftigen Sturz deutet; die Prophetie des Alten Bundes weiß doch noch etwas mehr, wenn sie den Untergang Ninive's, Babels u. s. w. weissagt, nämlich daß über dem Einsturze aller irdischen Macht die Herrlichkeit des Gottes Israel's wie ein Meer zusammenschlagen (Hab. 2, 14), daß nach den Reichen der Welt, die der Reihe nach aus dem stürmisch bewegten Völkerocean aufsteigen, das Reich des vom Himmel kommenden Menschensohnes triumphiren wird. Sofern aber die natürliche Divination auf eine vollendete Realisirung der ethischen Idee in der Menschheit hinausweist, muß sie entweder darauf verzichten, die geschichtliche Vermittelung derselben aufzuzeigen, oder sie sucht die

geschichtlichen Anknüpfungspunkte innerhalb ihres Gesichtskreises, und da die διαθῆκαι τῆς ἐπαγγελίας (Eph. 2, 12.), an welche Gott die geschichtliche Entwicklung seines Reiches geknüpft hat, außerhalb dieses Gesichtskreises fallen, so muß sie nothwendig fehlgreifen. Unter den ersteren Gesichtspunkt fallen Philosopheme, wie Platon's Zeichnung des Ideals eines Gerechten (Rep. II. p. 361), von der Lasaulx (a. angef. O. S. 23) meint, daß ihm in den heiligen Büchern der Juden keine großartigere Weissagung auf den Heiligen und Gerechten des Herrn begegnet sey. (Vergl. auch desselben Schrift: „des Sokrates Leben, Lehre und Tod" S. 121). Ein Beispiel der zweiten Art ist Virgilius, wenn er in seiner berühmten 4ten Ecloge die Wiederkehr des goldenen Weltalters mit dem Consulate Pollio's und der Geburt seines Sohnes in Verbindung setzt, dann bekanntlich in der Aeneide den Augustus als den Bringer der neuen Zeit hinstellt, jedenfalls aber an Rom das imperium sine fine (Aen. I, 278) knüpft. Und wie stellt sich die natürliche Divination zu den Räthseln, die ihr der Weltlauf durch seine Widersprüche mit ihren Postulaten zu lösen gibt? Wie ringt in solchen Fällen der Providenzglaube mit dem hinter dem Gewissen lauernden Glauben an ein die Welt ohne sittliche Nothwendigkeit beherrschendes Schicksal! (Vgl. mein Programm „über das Verhältniß der Prophetie zur heidnischen Mantik", 1861. S. 11 f.). — Auf der anderen Seite reicht der sympathetische Zusammenhang der individuellen Menschenseele mit dem Geiste des Volks und der Menschheit, worin nach Lasaulx die Prophetie wurzeln soll, schlechterdings nicht aus, um die biblische Prophetie zu erklären. Wir wollen hier nicht wiederholen, was bereits in dem Artikel „Volk Gottes" (S. 247) gegen die Ableitung der alttestamentl. Religion aus der Natureigenthümlichkeit des israelitischen Volkes bemerkt worden ist; wir erinnern einfach an das Selbstzeugniß der Propheten des Alten Testaments. Jene Propheten, wie Lasaulx sie meint, in denen, was der Geist eines Volkes ahnend in sich trägt, zum lichten Gedanken sich verkärt, wissen sich eben als Kinder ihres Volkes und als redend aus dem Herzen desselben. Die Propheten des A. Testam. aber wissen, daß der Geist, der sie inspirirt, nicht der Naturgeist ihres Volkes ist, daß ihre Weissagungen nicht Ausdruck der Hoffnungen sind, mit denen das Volk sich trägt. Die Kraft der alttestamentlichen Prophetie ist so wenig bedingt durch die Blüthe des weltlich-nationalen Lebens, daß vielmehr in dem Maße, in welchem die äußere Reichsherrlichkeit Israel's sinkt, die Heilsweissagung ihre Schwingen entfaltet, und auf dem Grabe der irdischen Hoffnungen des Volkes den Sieg des ewigen Gottesreiches verkündigt. Die Propheten wissen, daß die Gedanken Gottes, deren Dollmetscher sie sind, höher als der Menschen Gedanken, „so viel der Himmel höher ist als die Erde" (Jes. 55, 8).

Diese Transscendenz der Offenbarung reicht so weit, daß sie zur Schranke der Prophetie wird. Wie das Alte Testament eine bleibende Einwohnung des Offenbarungsgeistes in den Propheten nicht kennt, sondern nur von einem Kommen, Fallen (Ezech. 11, 5), Hereinbrechen (1 Sam. 10, 6.) des Geistes auf oder über sie redet, so wird auch der Offenbarungsinhalt, ungeachtet jener früher erörterten ethischen Beziehung desselben zum Innern des Propheten, und ungeachtet der frei gestaltenden Verarbeitung, der er unterworfen wird, nie in strengem Sinne der Propheten geistiges Eigenthum, sondern bleibt ihnen immer ein von außen Gegebenes. Darum geht er auch nicht in ihrem Verständniß auf, sondern wird für sie selbst Gegenstand der Forschung (1 Petr. 1, 10). — Dieses Verhältniß der Subjektivität des Propheten zur Offenbarung wird vom Hegel'schen Standpunkt aus so erklärt, daß im A. Test. die Identität der endlichen und unendlichen Subjektivität noch nicht in sich unendlich vermittelt, sondern nur eine unmittelbare gewesen sey, welche Weise der unmittelbaren Einheit nicht beide gleichmäßig zu ihrem Rechte kommen ließ, wo sie sich in der concreten Geistigkeit aufgehoben haben würden. (S. Vatke, die Religion des A. Testam. S. 624 f.). Setzen wir dagegen an die Stelle des logischen Processes den geschichtlichen Entwicklungsgang der Offenbarung, wie ihn die heil. Schrift vorführt, so ist zu sagen, daß, ehe der pneumatische

Mensch in Christo erschienen war, es in der Menschennatur nicht zu einer Einwohnung des Geistes kommen konnte, vermöge welcher in ihr die Umkehr des alten Lebensgrundes bewirkt und in sie das σπέρμα einer neuen geistigen Persönlichkeit eingesenkt werden konnte. Daher kommt es im A. Test. in ethischer Beziehung, wie Fr. von Rougemont (Christus u. seine Zeugen, übers. von Fabarius. 1859. S. 19) es treffend ausgedrückt hat, wohl zu einer Bekehrung als sittlicher Veränderung, aber nicht zur Wiedergeburt als neuer Schöpfung. Darum bleibt auch die höchste Wirkung der auf dem psychischen Gebiete waltenden pneumatischen Kräfte, die Prophetie, immer ein außerordentlicher Zustand. Die Anticipation der neutestamentlichen Theodidaskalie in der Prophetie ist nur eine relative; es findet nicht nur ein Unterschied statt zwischen den Propheten und Christus (s. Graf a. a. O. S. 439), sondern auch zwischen den Propheten und den Aposteln, wie dieß schon Crusius nach dem früher Bemerkten richtig hervorgehoben hat. Das innigste Gemeinschaftsverhältniß zwischen Gott und dem Menschen, das in der Prophetie gestiftet ist, reicht doch nicht hinan zur Herrlichkeit der neutestamentlichen Kindschaft Gottes, weßhalb der größte Prophet für kleiner als der Kleinste im Himmelreich erklärt wird (Matth. 11, 11).

Die Bedeutung der bisher entwickelten Sätze wird noch näher erhellen aus der Erörterung des Wesens der Weissagung, zu der wir nun übergehen.

Bereits aus dem, was Bd. X. S. 212 ff. über den Ursprung und den Beruf des Prophetenthums ausgeführt worden ist, ergibt sich, unter welchen Gesichtspunkt die Weissagung im Allgemeinen zu stellen ist. Die Prophetie soll nach 5 Mos. Kap. 18. dem Volke das gewähren, was das Heidenthum bei seiner Mantik vergeblich sucht. Schon die heidnische Mantik aber wird nicht richtig gewürdigt, wenn sie bloß als Mittel zur Erforschung künftiger zufälliger Dinge, demnach als Mittel zur Befriedigung menschlichen Fürwitzes betrachtet wird, eine äußerliche Auffassung derselben, die erst der Zeit ihrer Auflösung angehört. Vielmehr beruht die Mantik ursprünglich auf dem unveräußerlichen Bedürfniß des menschlichen Geistes, sich mit der Gottheit in stetiger Gemeinschaft zu wissen, und auf dem Glauben, daß die Gottheit alles Thun und Ergehen des Menschen zum Gegenstand ihrer Fürsorge mache und zu diesem Behuf sich ihm offenbaren wolle. Die Mantik soll interpretatio divinae voluntatis seyn; sie soll dem Menschen für alle wichtigen Fälle seines Lebens den göttlichen Rath zu erkennen geben, ihn besonders in entscheidungsvollen Augenblicken darüber belehren, wie er das Rechte und Gott Wohlgefällige treffen möge. (S. mein Programm „über das Verhältniß der alttestamentlichen Prophetie zur heidnischen Mantik", 1861, S. 6 f.). Noch viel weniger darf der Prophetie vermöge der ihr von Anfang an zugewiesenen Stellung das Geschäft vulgärer Wahrsagerei beigelegt werden. Dieses aber wird nicht ausgeschlossen durch die früher herkömmliche Definition der Weissagung, daß sie auf göttlicher Offenbarung beruhende Vorhersagung irgend eines zufälligen und daher menschlicherweise nicht vorher wißbaren Ereignisses sey. So z. B. Vitringa, typus doctrinae propheticae, S. 2: „prophetia est praedictio casus aut eventus contingentis futuri ex revelatione divina", wobei von der Weissagung ausgeschlossen werden alle eventus necessarii (wie Wechsel von Tag und Nacht, von Ebbe und Fluth u. dergl.), dagegen als ihr verum ac proprium objectum bezeichnet werden hominum volitiones et actiones liberae, earumque consequentia, eine merkwürdige Bestimmung, da hiernach die von menschlicher Freiheit unabhängigen göttlichen Rathschlüsse nicht Objekt der Weissagung seyn könnten. — Allerdings konnten nach dem A. Test. Propheten auch in Angelegenheiten des gewöhnlichen Lebens um Aufschluß angegangen werden; s. besonders 1 Sam. 9, 6 ff., eine Stelle, die allerdings unentschieden läßt, ob Samuel unter anderen Umständen wegen der verlorenen Esel Bescheid ertheilt haben würde, die aber doch durch die V. 9. eingeschaltete Notiz dafür zeugt, daß die Propheten auch für derartige Anliegen zugänglich waren. (Vgl. ferner 1 Kön. 14, 1 ff. 2 Kön. 1, 3. und die bekannten Erzählungen aus der Geschichte des Elisa.) Aber für's Erste hielt das A. Test. mit

Strenge die Forderung fest, daß es dem, der in irgend einer Angelegenheit ein prophetisches Orakel begehrt, wirklich Ernst sey mit dem Suchen Gottes und seiner Wege. Der verworfene Saul empfängt in seiner rathlosen Lage kein Gotteswort mehr (1 Sam. 28, 6), außer zum Gericht; ebenso erhält das Weib Jerobeam's, als sie wegen ihres kranken Sohnes den Propheten Ahia befragt, neben dem unerwünschten Aufschluß ein ernstes Strafwort (1 Kön. 14, 6—16). Besonders wichtig ist in dieser Hinsicht Ezech. 14, 1—20. (vgl. mit 20, 1—4); den Aeltesten Israel's, die, während sie die Götzen im Herzen tragen, mit dem Munde Jehova fragen, darf der Prophet nicht zu Willen seyn; vielmehr ihre Gottlosigkeit soll er rügen. Von einem abtrünnigen Geschlecht will Gott nicht gefragt seyn, weil die Weissagung eben so wenig als das Wunder (Matth. 12, 39. 16, 4.) zum bloßen Schaustück für frivole Neugier herabgewürdigt werden soll. — Für's Zweite erscheint diese göttliche Herablassung zu den ordinären Bedürfnissen des Volks, die demselben das Rathsuchen bei heidnischer Wahrsagerei entbehrlich machen soll, doch nur als ein verschwindendes Moment in der Geschichte des Prophetenthums. Wir haben darin, wie Herm. Schultz (Götting. gel. Anz. 1862. S. 230) richtig bemerkt, ein Zeugniß, „wie die göttliche Offenbarung sich in den Naturgrund menschlicher Sitte und Gewohnheit so einsenkte, daß sie nicht überall gleich das Inadäquate negirte, sondern es allmählich kraft seiner eigenen Nichtigkeit dem Göttlichen gegenüber zerfallen ließ." Die Prophetie ist darauf angelegt, das Volk zu der Erkenntniß heranzubilden, welches Wissen um die Zukunft dem Menschen allein heilsam sey, nämlich ihm die Augen zu öffnen für das gerechte und weise Walten Gottes in seiner Geschichte und für die Ziele göttlicher Führung, damit es wandelnd im Lichte seines Heilsberufs und der großen Zukunft, welche dieser in sich schließt, unter seiner Würde achte, sich an ein wahrsagerisches Treiben wegzuwerfen (vergl. Jes. 2, 1—6). Fassen wir den Gesammtinhalt der Weissagungsbücher des A. Testaments in's Auge, so ist zu sagen: nur im Dienste des göttlichen Reichs steht die Weissagung, und die Wege desselben zu erschließen, bildet ihre hauptsächliche Aufgabe. Hiemit ist aber die Frage noch nicht beantwortet, ob die Weissagung als solche wesentlich Vorhersagung einzelner Ereignisse sey, und wenn, welchen Karakter dieselbe habe, wie sie zur Erfüllung sich verhalte.

Wir werfen zuvörderst einen Rückblick auf den Gang, welchen die Auffassung und Behandlung der Weissagung in der altkirchlichen und in der protestantischen Theologie genommen hat. — Die Theologie der alten Kirche hat bekanntlich das ganze Alte Testament, nicht bloß die im engeren Sinne prophetischen Bestandtheile desselben, vor Allem darauf angesehen, in ihm alle Züge des Erlösers und seines Werkes vorhergesagt zu finden, und dieß vorzugsweise in praktischem, sowohl apologetischem als polemischem Interesse. Es galt nämlich, judaisirende Christen vor dem Rückfall in das Judenthum zu bewahren, indem gezeigt wurde, daß das A. Testam. selbst die Aufhebung seiner Institutionen verkündige und auf die durch Jesum Christum geschehene Bundesstiftung hinausweise (so in dem Briefe des Barnabas); es galt ferner, die Angriffe der Juden selbst auf das Evangelium abzuwehren und sie durch das messianische Zeugniß des A. Testaments für den Erfüller desselben zu gewinnen (so in Justin's des M. Dialog mit Tryphon und in Cyprian's testimonia adv. Judaeos); es galt endlich gegenüber einer die Einheit des Alten und Neuen Testaments abläugnenden Gnosis den behaupteten Zusammenhang der alttestamentlichen Weissagung und der neutestamentlichen Erfüllung zu rechtfertigen (s. z. B. in Tertullian's Schrift gegen Marcion, den 3ten B.). Dabei ist zu bemerken, daß die altkirchliche Theologie in ihrer Beziehung des Alten Testaments auf Christum von den alttestamentlichen Citaten im Neuen ziemlich unabhängig ist, überall selbst direkte Beziehungen auf Neutestamentliches sucht, so individuell, so zahlreich wie möglich, von der Ansicht geleitet, es sey besser, Christum zehnmal im Alten Testament zu suchen, wo er nicht zu finden, als ihn einmal nicht zu suchen, wo er zu finden sey. Auch beschränkte sich der Weissagungsbeweis der alten

Kirchenlehrer nicht bloß auf die Schriften des A. Testam., namentlich nicht auf die des hebräischen Kanon's; galt doch z. B. der Abschnitt im B. der Weisheit 2, 10—20. für eine der wichtigsten Weissagungen vom Leiden und Sterben Christi. Apokryphische Schriften werden mit ähnlichen Formeln wie die alttestamentlichen Weissagungen citirt; ja den Heiden gegenüber werden von den Apologeten, ferner von Clemens Alex. und Lactantius selbst jene Produkte jüdischer und christlicher litterarischer Industrie, die unter dem Namen der Sibyllinen bekannt sind, zur Beweisführung verwendet, mit einer Zuversichtlichkeit, die, während allerdings andere Kirchenväter für gut finden, über die Sache zu schweigen, erst bei Eusebius und Augustinus erschüttert erscheint. Doch nimmt der letztere keinen Anstand, die auf die Sprüche der cumäischen Sibylle sich gründende 4te Ecloge Virgil's, wie Lactantius, wenn auch in anderer Deutung, als Weissagung auf Christum zu behandeln. (S. die interessante Abhandlung von Piper, „Virgilius als Theolog und Prophet des Heidenthums in der Kirche", in dem evangel. Kalender für 1862, S. 62 ff.). — Für den altkirchlichen Weissagungsbeweis handelt es sich nämlich nicht um den geschichtlichen Grund, auf dem, und um den geschichtlichen Zusammenhang, in dem die Weissagung von Christo erwachsen ist, sondern vorzugsweise um den Eindruck, den das **unmittelbare Zusammentreffen neutestamentlicher Thatsachen mit der Vorhersagung macht.** Daher wird das A. Testament in seinen verschiedenen Theilen gleichmäßig benützt; daher werden vereinzelte, überall zerstreute Aussprüche aus den verschiedensten Zeiten desselben zusammengerafft; denn von dem bezeichneten Gesichtspunkt aus ist kein Grund vorhanden, weßhalb Moses nicht ganz so, wie David und Jesaja von Christo und seinem Reiche geweissagt haben sollte. Eine besonders vollständige Verarbeitung von alttestamentlichen Weissagungen für den apologetischen Zweck bietet Eusebius in der *εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις* und in den dazu gehörigen (zuerst von Gaisford 1842 herausgegebenen) *ἐκλογαὶ προφητικαὶ*. In der Art und Weise, wie hier der Beweis geführt wird, daß die Weissagungen in ihren individuellsten Zügen in der Geschichte Christi erfüllt seyen, zeigt sich eben, daß, wie gesagt, alles Interesse an der Weissagung sich auf der unmittelbaren Identität derselben mit der neutestamentlichen Erfüllung concentrirt. Wenn dagegen von Seiten der Gegner diese Uebereinstimmung zwischen der Weissagung des A. Testam. und den neutestamentlichen Dingen nicht anerkannt und namentlich behauptet wurde, daß die Erscheinung Jesu, sein Leiden und Sterben, so wie die behauptete göttliche Herrlichkeit desselben dem alttestamentlichen Messiasbilde nicht entspreche, so konnten auch die kirchlichen Ausleger eine gewisse Incongruenz zwischen dem Wort der Weissagung und der Erfüllung nicht in Abrede stellen. Aber sie beseitigten diese Schwierigkeit durch Geltendmachung eines mittelst allegorischer Auslegung zu gewinnenden tieferen Schriftsinnes, dessen Vorhandenseyn im Alten Testament, sobald man dieses als heilige Schrift gelten ließ, so sehr als selbstverständlich betrachtet wurde, daß Origenes (adv. Cels. VII, 707) die Läugnung desselben für ein *ἰδιωτικώτατον* erklärt. Schien doch durch die unzweideutig vorliegenden geistigen Züge der messianischen Weissagung die spiritualistische Umdeutung der übrigen zur Genüge gerechtfertigt. Nun war aber die Frage zu beantworten, warum denn die Propheten, statt klar und verständlich zu reden, ihre Weissagungen in eine Hülle gekleidet haben, die in der Zeit des Alten Bundes von den Pneumatikern nur theilweise gelüftet, vollkommen aber erst in der Zeit der Erfüllung aufgedeckt werden sollte. Sehen wir von untergeordneten Argumenten ab (z. B. bei Augustin. c. Faust. X, 7., daß die allegorisch änigmatische Form der alttestamentlichen Offenbarung der exercitatio quaerentis und der delectatio invenientis habe dienen sollen), so kommt die Erledigung dieser Frage hauptsächlich darauf hinaus, daß die fleischliche Beschaffenheit des alten Bundesvolkes eine solche vorsichtige Verhüllung der zu weissagenden neutestamentlichen Dinge nothwendig gemacht habe. Während nun Augustinus dieser sinnlichen Hülle der Weissagung wenigstens eine pädagogische Bedeutung für die carnalis multitudo jener Zeit

einräumte (de catechiz. rud. c. 19. u. a.; vgl. meine Comment. ad theol. bibl. pert. S. 3), diente sie nach Anderen bloß dem Zwecke der Abwehr. Ausführlich hat diesen Gegenstand Chrysostomus erörtert in den zwei Homilien de prophetarum obscuritate (opp. ed. Antverp. tom. III. S. 800 ff.). Er zeigt hier, χρησίμως τὰς περὶ Χριστοῦ καὶ ἐθνῶν καὶ τῆς ἐκπτώσεως Ἰουδαίων προφητείας ἀσαφεῖς εἶναι; denn die Juden hätten das, was unter der Hülle der Weissagung lag, so wenig ertragen können, daß sie die Propheten todtgeschlagen und die heiligen Bücher zerstört haben würden. Gründlicher, als hier geschieht, kann auf ein geschichtliches Verständniß der Weissagung nicht verzichtet werden. — Allerdings steht der herrschenden allegorischen Auslegung des A. Testam. die historisirende der antiochenischen Schule gegenüber (s. den Art. „Theodor von Mopsvestia“ Bd. XV. S. 716). Doch ist diese von ziemlich zweifelhaftem Werthe. Indem sie nämlich den Literalsinn des prophetischen Wortes festhält und doch zugleich die unmittelbare Identität der Weissagung und der Erfüllung retten will, sieht sie sich genöthigt, die letztere zunächst nicht in den neutestamentlichen Dingen, sondern in einer niedrigeren Sphäre zu suchen, namentlich in den Jahrhunderten von Serubabel bis auf die Makkabäer, in denen, je weniger wir von ihnen geschichtlich wissen, um so leichter die geweissagten Fakta sich unterbringen ließen; wobei übrigens in dem Hyperbolischen, das bei solcher Deutung die prophetischen Schilderungen immer noch behielten, ein Typus auf Christum und sein Reich anerkannt wurde. Hiernach wurden von Theodor sogar Stellen wie Am. 9, 11 f. und Mich. Kap. 5. zunächst auf Serubabel gedeutet, und nur nach ihrer höheren ἔκβασις auf Christum bezogen. Aehnlich deutete Theodoret die Weissagung Ezechiel's vom Gog und Magog (Kap. 38 f.) auf eine Invasion asiatischer Völker in der Zeit unmittelbar nach dem Exil; Serubabel überwindet sie und baut von der Beute den Tempel. So streng supranaturalistisch diese (später von Grotius erneuerte) Auslegungsweise ist, so wird doch die Weissagung, indem in ihr die Beziehung auf die Vollendung des göttlichen Reiches in den Hintergrund gerückt und damit ein relativ unwichtiger Inhalt substituirt wird, ihres wesentlichen Gehaltes beraubt; sie wird zu einer ziemlich bedeutungslosen Prädiktion. Der heftige Widerspruch, der sich von kirchlicher Seite gegen Theodor erhob, der Vorwurf, den namentlich Leontius von Byzanz ihm machte, daß er omnes scripturas altas humiliter et demisse interpretans, die Glorie des heiligen Geistes antaste, war demnach nicht ganz unbegründet.

Die in der alten protestantischen Theologie übliche Behandlung der Weissagungen des A. Testam. unterscheidet sich von der altkirchlichen vor Allem dadurch, daß an die Stelle des überwiegend apologetischen Interesses mehr das rein dogmatische trat. Die Aufgabe, der fortschreitenden Entfaltung der Weissagung nachzugehen und ihren Zusammenhang mit dem geschichtlichen Gang des göttlichen Reiches an's Licht zu stellen, haben sich die alten protestantischen Theologen so wenig gestellt, als die Kirchenväter. Das Alte Testament diente als promtuarium für die Dogmatik; die christlichen Fundamentaldogmen von der Trinität, der Gottheit Christi u. s. w. wurden aus alttestamentlichen Stellen gleicher Weise wie aus neutestamentlichen bewiesen. Ein weiter greifendes Interesse an dem prophetischen Inhalt des Alten Testaments zu nehmen, lag der protestantischen Orthodoxie um so ferner, da sie denselben, so weit er auf beneficia corporalia sich beziehe, als längst an den Juden vor Christus erfüllt betrachtete, die geweissagten beneficia spiritualia aber, insofern sie nicht dem jenseitigen regnum gloriae vorbehalten seyen, in der christlichen Kirche vollständig verwirklicht fand. Auf eine weitere Erfüllung der Weissagung in einer diesseitigen herrlichen Endentwicklung der Kirche zu hoffen, galt als judaisirender Wahn; suchten doch Manche, selbst die Röm. 11, 26. gelehrte Wiederbringung Israel's durch exegetische Künste zu beseitigen. (Ueber die Stellung Luther's zu dieser Frage s. Baumgarten, die Apostelgeschichte, II, 2. S. 473 ff.). — Das exegetische Verfahren der älteren protestantischen Theologen unterscheidet sich von dem in der alten Kirche herrschenden dadurch, daß an die Stelle der allegorischen Aus-

legung mit ihrem zwei= und mehrfachen Sinne die spiritualistische tritt, d. h. daß überall, wo nicht (wie z. B. in der Weissagung von der Geburt Immanuel's durch die Jungfrau) die neutestamentliche Erfüllung ῥητῶς und ἱστορικῶς zu erklären gebietet, in dem prophetischen Ausdruck vermöge symbolischer oder mystischer Auslegung ein einfacher geistlicher, auf die christlichen Heilsgüter beziehender Sinn gesucht wird, indem z. B. Jerusalem von der christlichen Kirche, Israel von den Gläubigen des Neuen Bundes verstanden werden soll. (Vgl. über diesen Gegenstand Gerhard's loci ed. Cotta, vol. XX. S. 119 f.).

Eine Reaktion gegen diese orthodoxe Behandlung des A. Testam. trat ein theils durch Spener und seine Schule (s. Delitzsch, die bibl. prophet. Theologie, S. 8), sofern die chiliastischen Lehren derselben consequent zu einer realistischeren Auslegung der prophetischen Verkündigungen von der Endzeit führen mußten, theils in dem Versuch einer geschichtlichen Construktion der alttestamentlichen Offenbarungsökonomie, der von der reformirten Föderaltheologie ausging, aber durch Uebertragung des von der Apokalypse entlehnten sogenannten Periodensystems auf das A. Testam. zu argen Künsteleien führte (s. den Art. „Volk Gottes", Litteratur), wozu noch die Maßlosigkeit cocceјanischer Typik und Allegorik kam, die in den alttestamentlichen Weissagungen alle möglichen Beziehungen (z. B. in Jes. Kap. 19. auf die Nachfolger Constantin's und auf die Saracenen, in Jes. 33, 7. auf den Tod Gustav Adolf's) ausfindig zu machen wußte. Doch bildet einen wirklichen Wendepunkt erst J. A. Bengel, sofern er zuerst eine gesunde organisch=geschichtliche Anschauung der Offenbarung als der oeconomia divina circa mundum universum, circa genus humanum etc. auf die Bahn gebracht, die Erkenntniß der in der Schrift geweissagten Endentwicklung des göttlichen Reiches nachhaltig begründet und so für eine schriftmäßige Eschatologie, wie sie die Orthodoxie nicht erzeugen konnte, Raum geschafft hat. (Vgl. Delitzsch a. a. O. S. 6 f.)*). Fruchtbare hermeneutische Winke finden sich zahlreich in Bengel's Schriften; besonders aber gehört hieher das 8. Kapitel des Ordo temporum „de futuris in scriptura provisis ac revelatis". Seinen geschichtlichen Standpunkt bezeichnet die zweite der dort aufgestellten Thesen (S. 301): gradatim Deus in patefaciendis regni sui mysteriis progreditur, sive res ipsae spectentur, sive tempora. Opertum tenetur initio, quod deinde apertum cernitur. Quod quavis aetate datur, id sancti debent amplecti, non plus sumere, non minus accipere." — In Bengel's Fußstapfen trat neben seinen württembergischen Schülern besonders Chr. Aug. Crusius, dessen Hauptwerk „hypomnemata ad theologiam propheticam", 3 Bde. 1764—68. bereits oben erwähnt worden ist. (S. hierüber Delitzsch a. a. O. S. 74 ff.). Hier findet sich im 3. Kapitel des ersten Bandes „de epochis ad divisionem temporum observandis" ein übrigens nicht befriedigender Abriß der Offenbarungsgeschichte aus dem Gesichtspunkte des göttlichen Reichsplans als Grundlage für die Auslegung der Propheten. Lehrreich für die Stellung Bengels' und Crusius' zu der früheren Behandlung der Weissagungen ist im 4. Kapitel (de subsidiis interpretationis prophetarum) die Erörterung der impedimenta bonae interpretationis prophetarum (S. 596 ff.), unter denen namentlich auch das praejudicium numeri septenarii intempestive quaesiti (welches das Periodensystem beherrschte), ferner die Meinung, daß das von der Herrlichkeit des Neuen Bundes Geweissagte bereits erfüllt sey, und die sententia nimis dura de perfecta et infinita gentis Judaeae reprobatione aufgezählt werden. — Aber zu einem Fortbau auf dem von Bengel und Crusius gelegten Grunde kam es nicht. Dem Naturalismus und Na-

---

*) Bengel selbst sagt im Vorwort zu Ph. D. Burk's gnomon in proph. min. §. XV: „adhuc non ea scripturae viguit experientia et intelligentia in ecclesia, quae in ipsa scriptura offertur. Evincunt hoc opinionum luxuriantes discrepantiae et caligantes in propheticis oculi nostri. Plus ultra vocamur, ad eam in scripturis facultatem, quae sit virilis et regalis, perfectionique scripturae satis prope respondeat. Sed per adversa exequendi erunt homines prius."

tionalismus gegenüber, der die Weissagung läugnete, wurde bei den supranaturalistischen Theologen die Behandlung der Weissagungen wieder eine überwiegend apologetische. Indem nämlich der Supranaturalismus an die Stelle der Bengel'schen Anschauung von der Offenbarung als einer die Geschichte der Menschheit, ja des Universums umfassenden Heilsökonomie die dürftige Auffassung derselben als einer Religionslehre setzte, interessirte er sich für die Weissagungen vorzugsweise insofern, als sie einen erklecklichen Beitrag für die Beglaubigung dieser Lehre lieferten. Solchen Dienst aber leisten sie als Vorhersagungen von ganz wunderbarer Beschaffenheit, die nothwendig auf eine göttliche Causalität zurückweist. Zu diesem Behufe hat namentlich Leß (Wahrheit der christlichen Religion. 2. Ausg. 1773. S. 396 ff. und 594 ff.) in der Steigerung des Uebernatürlichen im Weissagungsbegriff das Mögliche geleistet. Er fordert von der Weissagung, daß sie eine „deutliche, genaue, gewisse und richtige Vorherverkündigung künftiger zufälliger Dinge" gebe, nämlich solcher, die 1) von der willkürlichen Wahl und Entschließung frei handelnder Wesen abhängen, 2) nicht durch die Analogie vormaliger Erfahrungen entdeckt werden können, 3) zu einer solchen Zeit angekündigt werden, wo diejenigen Umstände, zu welchen sie sich als Folgen verhalten, noch nicht existirten." Allerdings hat der spätere Supranaturalismus, so wenig er die trefflichen Winke, welche Herder (besonders im 18ten der Briefe, das Studium der Theologie betreffend) für eine organisch-geschichtliche Auffassung der Weissagungen gab, zu verarbeiten wußte, den Begriff der Weissagung nicht mehr in solcher Aeußerlichkeit gefaßt. Namentlich hat Steudel, zunächst an Jahn und Heß anknüpfend, bestimmt hervorgehoben, daß die Weissagung, indem sie einen Einblick in den Zusammenhang des göttlichen Rathschlusses gewährt, nicht auf ein einzeln stehendes Künftige sich beziehe, „welches vorauszubestimmen als eine Kunstfertigkeit geübt werde", vielmehr auf solches, was, wenn es als Vorhergesagtes eintrifft, „allen Schein des bloß Zufälligen verliert und als gefordert durch das Walten des ewig gültigen Gesetzes des Heiligen vor dem Blicke des Menschen sich rechtfertigt." (S. die Abhandlung „über Auslegung der Propheten" in der Tübing. Zeitschrift für Theol. 1834. I. S. 94). Es wird von ihm auch eine Bedeutung der Weissagungen für ihre Zeit anerkannt; „sie gewährten in jeder bestimmten Periode die Möglichkeit, den richtigen Standpunkt für die Beurtheilung der göttlichen Wege zu fassen, und boten einen Haltpunkt für die mehr und mehr der Einseitigkeit und der Beengung sich entschlagende Entfaltung der reinsten religiösen Ideen" (Grundzüge einer Apologetik. 1830. S. 71). Aber die Hauptsache blieb ihm doch, darzuthun, „daß das Zusammentreffen des Gepräges Christi mit den im A. Testam. niedergelegten Zügen des einstigen Retters der Menschheit ein von Gott aufgedrücktes Bestätigungszeichen seiner göttlichen Beauftragung ist." Zu diesem Behuf wurde in der Auslegung der messianischen Weissagungen Alles, was zu jenem Gepräge nicht stimmte, als bildliche Einkleidung der Idee beseitigt, hiebei aber doch der Unterschied der bloß vorbereitenden Hinweisung und der Vollendung bestimmt anerkannt. Karakteristisch ist es endlich für diese apologetische Behandlung der messianischen Weissagungen, daß die Auswahl der letzteren lediglich bedingt ist durch die neutestamentlichen Citate. Man ist froh, wenn die Rechtfertigung dieser in erträglicher Weise gelingt, und hat kein Verlangen, Christum noch anderswo im Alten Testament zu suchen. Werden aber so die Weissagungen aus ihrem nächsten Zusammenhang gerissen, erscheinen sie nicht als Glieder eines geschichtlichen Organismus, sondern als lauter vereinzelte, aus der Zeit des Neuen Bundes in die des Alten zurückgeworfene, mehr oder minder undeutliche Spiegelbilder, so wird das exegetische Geschäft höchst unerquicklich, und man kann wohl einen Eindruck bekommen, wie ihn Schleiermacher in dem zweiten Sendschreiben an Lücke (ges. Werke Bd. 2. S. 620) ausspricht: „für ein freudiges Werk kann ich dieses Bestreben, Christum aus den Weissagungen zu beweisen, niemals erklären; und es thut mir leid, daß sich noch immer so viel würdige Männer damit abquälen."

Ein lebendigeres Interesse für das Studium der Propheten, wie es die apologe-

tischen Bestrebungen des Supranaturalismus niemals anzuregen vermochten, wurden erst geweckt durch Hengstenberg's bekanntes Werk — „Christologie des Alten Testam. und Commentar über die messianischen Weissagungen", 3 Bde. 1829—35 (2te umgearbeitete Ausg. 1854—57) — das an der Stelle jener vorsichtig, man darf wohl sagen, zaghaft an dem prophetischen Wort herumtastenden Exegese eine glaubensfrische, kräftige Behandlung der alttestamentlichen Weissagungen auf die Bahn brachte. Der Standpunkt Hengstenberg's war anfänglich, abgesehen von der früher besprochenen Differenz in der Theorie des prophetischen Bewußtseyns, im Wesentlichen der der älteren protestantischen Theologen. Wurde auch nicht durchaus die ältere orthodoxe Auffassung der messianischen Stellen erneuert, so trat doch sehr bestimmt das Streben hervor, gerade die Grunddogmen des Christenthums als fertige Lehre im Alten Testament nachzuweisen (so besonders in den Abschnitten „die Gottheit des Messias im A. Testam." und „der leidende und büßende Messias im A. Testam."). Ebenso theilte Hengstenberg den Spiritualismus der älteren Exegese, um auf diese Weise die Incongruenz zwischen der Weissagung und Erfüllung zu beseitigen. Dieser Spiritualismus, der die ganze sinnlich-realistische Form der Weissagung lediglich als eine symbolische Umhüllung behandelt, welche die Propheten als solche erkannt haben sollen, wurde vollends sanktionirt durch die Auslegungsgrundsätze, die er später geltend machte, zuerst in der Abhandlung über die Auslegung der Propheten (evangel. Kirchenztg. 1833. Nr. 23 f.). Für das eigentliche Objekt der Weissagung werden hier die Ideen, die ewigen Gesetze erklärt, nach denen Gott die Welt und die Kirche regiert. Diese zu erkennen, sey ein unendlich Höheres, als ein an und für sich gleichgültiges Wissen um die Zukunft. Keine Weissagung bezieht sich allein auf ein individuell Bestimmtes. „Für die Apologetik mag solche Auslegung Dienste thun, aber die Apologetik ist nur für Wenige, und auch für diese wahrlich nicht wichtig genug, daß Gott allein für sie so viel thun sollte." Scheint die Weissagung etwas individuell Bestimmtes vorauszusagen, so ist das nur die nächste Realisirung der Idee an einem Objekte. Alles in der Weissagung gilt für die Eine durch alle Jahrhunderte in ununterbrochenem Zusammenhange stehende Gemeinde Gottes. In uns und außer uns finden wir Israel, Edom und Babel wieder. Nichts erscheint uns mehr als rein vergangen, nichts als rein zukünftig; Alles als vergangen, gegenwärtig, zukünftig zugleich, wie es in dem Worte des ewigen Gottes nicht anders seyn kann. Die zeitliche und örtliche Bestimmtheit der einzelnen Erfüllungen ist eben das Zufällige. Wenn demungeachtet specielle, historisch karakterisirende Vorhersagungen anzuerkennen sind, so erscheinen sie eben als Concessionen an den Schwachglauben der Gemeinde. — Daß, wie gesagt worden ist, in dieser Wendung, welche die Hengstenberg'sche Weissagungstheorie genommen hat, eine Einwirkung Schleiermacher'scher Lehre zu erkennen sey, ist insofern möglich, als auch Schleiermacher (der christliche Glaube, §. 103, 3) in der Weissagung als das Wesentliche nicht die auf das Einzelne gerichtete Vorhersagung, der bald ein höherer, bald ein geringerer Grad von Richtigkeit zukomme, sondern die Darstellung des Allgemeinen betrachtet. Dabei besteht aber zwischen beiden der Unterschied, daß Schleiermacher in den die alttestamentlichen Weissagungen durchdringenden Ideen der göttlichen Erwählung und Vergeltung eben „jüdische Begriffe" sieht, und das Messianische der Weissagung darein setzt, daß sie die Zukunft des Gottgesandten in einer Weise ausspreche, die richtig verstanden, „das Ende jener beiden jüdischen Begriffe" in sich schloß; wogegen Hengstenberg, wie gesagt, in den prophetischen Ideen — freilich, nachdem er sie ihrer partikulären Bestimmungen entkleidet hat — die ewigen Gesetze der göttlichen Welt- und Kirchenregierung erkennt. Und wer darf läugnen, daß vorzugsweise Hengstenberg das Verdienst zuzuerkennen ist, durch diese Hervorhebung des ewigen Gehaltes der Weissagung das prophetische Wort, das lange unter einen Scheffel gestellt gewesen war, wieder als Leuchte für das Verständniß der göttlichen Wege aufgerichtet und den Schatz der Lehre und des Trostes, der in ihm für alle Zeiten der streitenden Kirche gegeben ist, wieder Vielen zugänglich gemacht zu haben? Und

doch wird Hengstenberg diesem prophetischen Worte in anderer Beziehung durchaus nicht gerecht. Für's Erste nicht hinsichtlich des geschichtlichen Zusammenhangs, in dem es entstanden ist; denn, wenn auch Hengstenberg (s. besonders das von ihm in der zweiten Ausgabe der Christologie Bd. III. 2. S. 148 Bemerkte) die geschichtlichen Anknüpfungspunkte der Weissagungen nicht unbeachtet wissen will, und einen gewissen Fortschritt der Weissagung zu größerer Klarheit und Bestimmtheit zugibt, so gilt doch nach seiner Theorie im Allgemeinen, daß zu jeder Zeit Jedes geweissagt werden kann, indem man Gott keine Regel vorzuschreiben habe, wann und wie er, was er in seinem Reiche will, verkündigen lassen will: worauf einfach zu erwiedern ist, daß, so gewiß Gott ein Gott der Ordnung ist, auch ein organischer Zusammenhang seines Offenbarungswortes mit der Geschichte und eben darum auch eine geschichtliche Entwicklung des ersteren vorausgesetzt werden muß. Im Zusammenhange mit dem bezeichneten Mangel steht, daß zweitens bei Hengstenberg die konkrete Gestalt, in welcher der geweissagte Inhalt auftritt, nicht zu ihrem Rechte kommt. Die Prophetie tritt unläugbar mit dem Anspruche auf, künftige Geschichtsthatsachen zu verkündigen, nach Hengstenberg aber wäre die Weissagung im Wesentlichen, wie es Delitzsch (a. a. O. S. 169) gut ausgedrückt hat, „symbolische Ideenmalerei." Aber ist es denn den Propheten nicht der höchste Ernst mit dem, was von Hengstenberg als bewußte Einkleidung der Idee, und darum als das Zufällige und Unwesentliche in der Weissagung hingestellt wird? Warum wird von den Propheten, selbst wo sie über die empfangene Offenbarung reflektiren, nirgends die symbolische Hülle aufgehoben und mit Beseitigung alles partikularistisch Beschränkten die reine Idee ausgesprochen? Wo ist denn z. B. eine Spur davon, daß sie, wenn sie die künftige Wiederkehr Israels in das heilige Land weissagen, unter letzterem nur die Fülle der göttlichen Segnungen verstehen, die der Gemeinde der Heilszeit beschieden ist, weil sie nicht die Form des göttlichen Erbes — die unter dem Neuen Bunde, wo die ganze Erde Kanaan geworden ist, eine andere ist — sondern sein Wesen im Auge gehabt haben sollen (s. Christologie, zweite Ausgabe, Bd. I. S. 256 ff.). Und wenn nun Hengstenberg auf der anderen Seite wieder die speciellsten Prädiktionen zugibt, nach welchem Princip soll bestimmt werden, wie weit diese reichen? Woher weiß er, daß, wenn wirklich die Kinder Israel dereinst nach Kanaan zurückkehren würden, dieß mit Weissagungen, wie wir sie Hos. 2, 2. u. s. w. lesen, nichts zu thun haben würde? (a. a. O. S. 258). Der Vorwurf, daß man Gott Regeln vorschreiben wolle, oder, wie Hengstenberg ihn kürzer zu formuliren liebt, der Vorwurf des Rationalismus fällt geradezu auf ihn selbst zurück.

Im Gegensatz gegen die Hengstenberg'sche Verflüchtigung des geschichtlichen Karakters der Weissagung geht Hofmann in dem Werke „Weissagung und Erfüllung" (2 Thle., 1841, 1844) darauf aus, die Weissagung in ihrer wesentlichen Verknüpfung mit der Heilsgeschichte, als Produkt der Entwicklung derselben zu begreifen. Der Grundgedanke dieses Buches ist, daß die heilige Geschichte ein organisch sich entwickelndes Ganze bildet, dessen Anfang die Vorausdarstellung Christi, dessen Mitte seine Erscheinung, dessen Ende die Verklärung seiner Gemeinde ist. In einer zweifachen Linie von Thatsachen vollzieht sich die alttestamentliche Offenbarung. Auf der einen Seite tritt Gott selbst in einer Reihe von Theophanieen in die Geschichte ein und gibt sich eine Gegenwart unter dem erwählten Volke; auf der anderen Seite erwählt er sich aus dem Volke eine Reihe von einzelnen Trägern der Offenbarung, welche Gestalt und Werk des künftigen Erlösers in vorbildlichen Zügen darstellen. Besonders geschieht dieß durch die drei Institutionen des Prophetenthums, Priesterthums und Königthums, durch die sich Gottes Gnadenwille an Israel verherrlicht und zugleich dessen dereinstige vollkommene Verwirklichung in Christo vorbildet. (Auf diesen für das Verständniß des Zusammenhangs des Neuen Bundes mit dem Alten so wichtigen Punkt hat bekanntlich auch Schleiermacher, der christliche Glaube, §. 102, hingewiesen). — Wie verhält sich aber nun das weissagende Wort zu den göttlichen Thatsachen und Institutionen? Im Allgemeinen so, daß

es eine durchaus sekundäre Stellung einnimmt, sofern es nämlich erst aus den Offenbarungsthatsachen und Institutionen herauswächst und an ihnen sich entwickelt, und sofern die Erkenntniß des weissagenden Offenbarungsorgans nicht über das hinausgeht, was die geschichtliche Gegenwart des göttlichen Reichs in sich trägt. Demgemäß verfährt Hofmann in der Deutung der messianischen Weissagungen so, daß das weissagende Wort, um die Geschichtsconstruktion nicht zu stören, den Geschichtslauf nirgends überholen soll, vielmehr überall in die Schranken dessen, was aus der Zeitlage resultirt, zurückgewiesen wird. Hieraus ergibt sich einerseits gegenüber der dogmatisirenden kirchlichen Auslegung eine größere Unbefangenheit der Exegese, andererseits aber auch die Geneigtheit, das Schriftwort, damit es „gleichen Schritt" mit den Thatsachen halte und nicht Dinge aussage, die in keiner Thatsache der Vorausdarstellung Christi wurzeln (vgl. Weissagung und Erfüllung Bd. I. S. 55), seines über die Thatsache übergreifenden Inhalts zu entleeren. — Wie soll es aber nun erklärt werden, daß solche alttestamentlichen Worte, die nach dem Bewußtseyn dessen, der sie geredet hat, nicht über seine Zeitsphäre hinausgehen, doch nach dem Neuen Testament in der Heilsgeschichte des letzteren ihre Erfüllung finden? Hierauf wird geantwortet, daß, wie es überhaupt in der Weltgeschichte nichts gibt, dem nicht etwas Göttliches einwohnt, so auch den alttestamentlichen Offenbarungsorganen, unbeschadet ihrer Freiheit, ein Zwang angethan wird, vermöge dessen das, was sie reden, ohne daß sie es selbst wissen, etwas Künftiges vorbildet und in diesem Künftigen seine Erfüllung findet. „Beides, Weissagung und Erfüllung, kommt von Gott: er schafft, daß ein Späteres in einem Früheren vorgebildet, oder zuvor durch Zeichen bedeutet oder von Menschen vorausgesagt wird; er schafft auch, daß das Vorgebildete, Vorbedeutete, Vorausgesetzte eintrifft" (a. a. S. 16). Wenn Hengstenberg (Christol. Bd. III. 2. S. 152) sagt, daß nach Hofmann die Weissagung in den Präludien des in der Welt und vornehmlich im Menschen gegenwärtigen Gottes bestehe, der selbst ebenso wenig weiß, was er thut, als der Mensch, der ihm als Werkzeug dient: so hat er ihm in Bezug auf das göttliche Wissen Unrecht gethan, im Uebrigen aber die Sache richtig bezeichnet. Solche Präludien finden nicht bloß auf dem Gebiete der alttestamentlichen Geschichte, sondern auch außerhalb desselben Statt. Jeder Triumphzug, der durch die Straßen Roms ging, war ebenso eine Weissagung auf Cäsar Augustus, wie das Passahlamm auf Christus (S. 15 f.). „Das Eigenthümliche eines Volkes erkenne ich an dem Schluß- und Höhepunkte seiner Geschichte. Nun ist, was Cäsar Augustus für das Verständniß der römischen, Jesus Christus für das der israelischen Geschichte" (S. 54).

Wenn Hofmann den schriftmäßigen Gegensatz der Weltmächte und des von oben kommenden Gottesreiches zu einem Unterschied der Volkseigenthümlichkeiten abschwächt, wenn er das Walten Gottes in der Offenbarungsökonomie auf gleiche Linie mit dem göttlichen Walten in der Geschichte derjenigen stellt, die von dem Apostel (Eph. 2, 12) darum, weil sie der Bürgerschaft Israels fremd und außerhalb der Bundesstiftungen der Verheißung gestellt sind, als *ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ* bezeichnet werden: so ist dieß eine Vermengung der Natur- und der Gnadenordnung, die zu bedenklichen Consequenzen führt. Sehen wir aber hievon ab, so können wir in der Hofmann'schen Theorie eine richtige Darlegung des rein Typischen erkennen, wie dasselbe nicht bloß an Thatsachen der israelitischen Geschichte und theokratischen Institutionen, sondern auch an manchem alttestamentlichen Worte haftet, das zunächst aus den persönlichen Verhältnissen dessen, der es gesprochen hat, zu erklären ist, aber in ahnungsvollem Drang des Geistes über die Schranken alttestamentlicher Erkenntniß übergreift und den Keim einer höheren Heilswahrheit in sich trägt. (Hieher gehört z. B. Ps. 16, 8 ff.). Aber es ist durchaus verfehlt, die Weissagung im Typus aufgehen zu lassen. Denn wenn auch die Weissagung hinsichtlich ihrer Form vielfach einen typischen Karakter an sich trägt, so unterscheidet sie sich doch von dem bloß Typischen dadurch, daß sie nicht unbewußte Hinweisung auf ein Künftiges oder auch Ahnung desselben ist, sondern mit

dem bestimmten Anspruch auftritt, ein wirkliches Wissen um die Zukunft zu seyn. Daß das Alte Testament solche Weissagung in sich zu schließen ebenso entschieden behauptet, als es dem Heidenthum den Besitz derselben abspricht, braucht nicht ausführlich nachgewiesen zu werden. Es genügt an Jes. Kap. 40 ff. zu erinnern, wo eben daraus, daß Israel ein solches Weissagungswort gegeben ist, die Realität seines Gottes gegenüber der Rathlosigkeit der heidnischen Mantik, wie zur Beschämung des Unglaubens des Volkes dargethan wird (vgl. 41, 21—28. 42, 9. 43, 9—13. 44, 25 f. 45, 21 f. 48, 3 ff.).

Was ferner die Verknüpfung der Weissagung mit der Geschichte des göttlichen Reiches betrifft, so ist es unrichtig, dieselbe einseitig als ein Verhältniß der Abhängigkeit des Worts von der Thatsache zu behandeln.*) Denn die Weissagung ist, wie aus den früheren Erörterungen erhellt, unmittelbares Produkt des göttlichen Geistes, der über den Propheten kommt. Da nun derselbe Gott, der den Geist sendet, auch den objektiven Gang der Geschichte bestimmt, da die Wortzeugnisse und die Thatsachen der Offenbarung der Vollziehung Eines göttlichen Rathschlusses dienen, so muß freilich eine prästabilirte Harmonie zwischen beiden stattfinden, die aber nur als wechselseitige Beziehung derselben auf einander zu fassen seyn wird.

Sehr gut hat Hofmann selbst später (der Schriftbeweis, erste Hälfte, zweite Auflage, S. 579) gezeigt, wie die Gnade des Wortes uns an jeder Stelle der biblischen Geschichte begegnet, wo sich das nunmehrige Verhalten Gottes gegen das Menschengeschlecht in neuer Gestalt bethätigt, wie jedem Fortschritt in der Verwirklichung des Rathschlusses Gottes eine wunderbare Wortoffenbarung vorausgeht, welche diesen Rath Gottes kund thut, damit er geglaubt werde, ehe er geschieht. In Bezug auf alle Hauptmomente der göttlichen Reichsführung gilt: „Der Herr Jehova thut nichts, er habe denn geoffenbart sein Geheimniß seinen Knechten, den Propheten“ (Am. 3, 7), und eben darum liegt darin, daß Gott Propheten erweckt, immer ein Zeugniß dafür, daß er, wenn man sich so ausdrücken darf, etwas Neues zu schaffen hat in seinem Reiche. — Auf der anderen Seite bildet jede Epoche der göttlichen Reichsgeschichte wieder das Substrat für einen neuen Ansatz der Weissagung. So erhebt sich auf dem Grunde der Anschauung des davidischen und salomonischen Königthums das prophetische Wort von dem großen Sieges- und Friedensfürsten (s. den Art. „Messias“, Bd. IX. S. 412). Ebenso erweitert sich in demselben Maße, in welchem Israel in den Conflikt mit den Weltreichen hineingezogen und auf einen größeren geschichtlichen Schauplatz gestellt wird, auch der prophetische Gesichtskreis. Aber daß die Prophetie ihre Erkenntniß der Zukunft nicht aus dem Inhalt der geschichtlichen Gegenwart schöpft, sondern aus dem Rathe Gottes, der über der Geschichte waltet und auch die ihm scheinbar widersprechenden Thatsachen seinen Zwecken dienstbar macht, das erhellt daraus, daß eben dann, wenn nach menschlichem Ansehen der göttliche Rath vereitelt und die Lage ganz hoffnungslos ist, die Weissagung am Herrlichsten ihre Fülle entfaltet und mit sieghafter Gewißheit die Vollendung des göttlichen Reiches verkündigt. Nicht sowohl das ist die Aufgabe der Prophetie, die Keime der Zukunft aufzuzeigen, welche im Schooße der Gegenwart ruhen, als ob sie, so zu sagen, nur die Befähigung wäre, das Gras der Geschichte wachsen zu hören; wogegen es Jes. 42, 9. heißt: „Neues verkündige ich, ehe es aufkeimt, lass' ich's euch hören“ (vgl. 48, 7). Sondern ihre Aufgabe ist, die Gegenwart in das Licht des **Endes** zu stellen und zu zeigen, auf welchen Wegen Gott von der geschichtlichen Gegenwart aus seinen Heilsrath zum Ziele führt. — Von diesem Gesichtspunkte gehen wir im Fol-

*) Auf die Spitze ist diese Ansicht getrieben von Ad. Köster in der Abhandlung: „Wie verhält sich in der heil. Schrift die Offenbarung zu der freien Geistesthätigkeit der heil. Schriftsteller?“ (Studien u. Kritiken 1852. Heft IV.). Hier wird das offenbarende Walten Gottes ganz auf die Thatsachen beschränkt und das Wort bloß als Produkt der natürlichen Reflexion auf die Thatsachen erklärt.

genden aus, indem nun die Sätze, welche in dem oben angeführten Programm „Ueber das Verhältniß der alttestamentlichen Prophetie zur heidnischen Mantik" S. 18 ff. aufgestellt worden sind, näher entwickelt werden sollen.

Während das Heidenthum es zu keiner Erkenntniß des Ziels seiner Geschichte bringt, ist die alttestamentliche Offenbarung von Anfang an auf eine Endzeit gerichtet, in der die Gott widerstrebenden Mächte gebrochen und alle der Sünde entsprungenen Störungen des menschlichen Daseyns aufgehoben seyn werden. Schon das erste Weissagungswort 1 Mos. 3, 15. faßt, indem es den Kampf mit dem Bösen, in den das Menschengeschlecht gestellt ist, als einen für das letztere siegreichen bezeichnet, die Entwicklung des Menschengeschlechts sogleich in ihrer Vollendung auf, und ebenso wird, als nach dem ersten Gericht über die sündige Menschheit die göttlichen Erwählungsthaten beginnen, immer auf das Endziel derselben hingewiesen (1 Mos. 9, 24. 12, 3. u. s. w., s. den Art. „Messias," Band IX. S. 410). In der Idee des Volkes Gottes (s. den Art.) ist daher ein wesentliches Moment dieß, daß es in seinem Gotte eine durch dessen Namen Jehova verbürgte Zukunft hat. Auf diese Zukunft, in welcher der göttliche Erwählungsrath und die daraus fließenden Verheißungen ihre vollendete Verwirklichung finden sollen, ist der Glaube der Väter des Alten Bundes gerichtet, ja, er hat hierin wesentlich sein Objekt (Hebr. Kap. 11). Daher ist auch die Prophetie auf die letzten Dinge gerichtet, auf das was geschehen wird בְּאַחֲרִית הַיָּמִים (Hos. 3, 5. Jes. 2, 2. Mich. 4, 1. Jer. 48, 47. Ezech. 38, 36), was nicht bedeutet „in der Folgezeit", sondern „am Ende der Tage", wie es schon von der LXX. richtig durch *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις* oder *ἐπ' ἐσχάτου* (*ἐσχάτων*) *τῶν ἡμερῶν* übersetzt worden ist; auch die nähere Zukunft wird in das Licht der Endentwicklung des göttlichen Reiches gestellt. — Der Eintritt dieser Heilsvollendung gestaltet sich verschieden, je nach dem geschichtlichen Standpunkt, von dem die Fernsicht ausgeht. Für den Segen Jakob's (1 Mos. 49, 1) ist die אַחֲרִית הַיָּמִים die Zeit der Ansiedlung der Stämme im gelobten Lande; denn vom Standpunkt der Patriarchen aus tritt hiemit die Enderfüllung der göttlichen Verheißungen ein. Das Deuteronomium (4, 30. 30, 1 ff.) setzt für den Eintritt der Heilsvollendung die Verstoßung des Volkes und die bußfertige Umkehr desselben zu seinem Gott, im Lied des Moses (Kap. 32) zugleich das Gericht über die Feinde des Volkes voraus. Ebenso die Prophetie. Die Hauptmomente des Entwicklungsganges des göttlichen Reiches sind nämlich nach prophetischer Anschauung folgende. Die Weissagung geht aus von dem Widerspruch, in welchen Israel durch seinen Abfall mit der göttlichen Erwählung getreten ist: das sündige Volk hat seinen Heilsberuf verläugnet; statt von dem wahren Gott vor den Heiden zu zeugen, zeugt es durch seine Beschaffenheit wider ihn. Diesen Widerspruch muß Gott nach seiner Heiligkeit tilgen; er heiligt sich durch Gerechtigkeit (Jes. 5, 16), indem er das abtrünnige Volk aus seinem Hause verstößt und in die Gewalt der heidnischen Mächte dahingibt. Dadurch entsteht aber ein neuer Widerspruch: Israel war erwählt, um den göttlichen Heilsrath auf Erden, auch unter den Heiden, zu verwirklichen; nun es gerichtet ist, triumphirt das Heidenthum nicht bloß über Israel, sondern auch über Israels Gott. Auch diesen Widerspruch tilgt Gott vermöge seiner Heiligkeit (s. besonders Ezech. 36, 16 ff.), und dieß geschieht dadurch, daß die heidnischen Nationen wegen ihrer selbstsüchtigen Erhebung wider Jehova, dessen Werkzeuge sie doch waren, selbst dem Gerichte verfallen, daß alle Weltmacht zertrümmert und durch dieses Gericht die Wiederbringung des auch in der Verstoßung zur Erfüllung seiner Bestimmung aufbewahrten Bundesvolkes vermittelt wird. Der Rest des Volkes wird aber unter dem großen Davidssohne so wiederhergestellt, daß dieses nun als eine innerlich geheiligte Gemeinde tüchtig ist, den göttlichen Heilsrath zu verwirklichen; es vollzieht seine Mission, indem von ihm aus das Licht über die Heidenwelt aufgeht und die aus dem Gerichte geretteten Reste der Nationen ihm einverleibt werden, bis auf der ganzen Erde vor dem lebendigen Gott alle Kniee sich beugen und alle Zungen ihm huldigen. Nun hat Jehova sein Königthum auf Erden eingenommen, sein Reich

ist vollendet, die Akten der Geschichte sind geschlossen. Demnach sind es drei Punkte, in welchen, um einen Ausdruck Friedrich Rückert's zu gebrauchen, der prophetische Kreis sich bewegt: Schuld, Gericht zuerst am Hause Gottes, dann über die Welt, Erlösung. Der Verlauf des göttlichen Reiches gestaltet sich für das prophetische Schauen gewöhnlich zu einem Gemälde, in welchem das Gericht den Vordergrund, das Heil den Hintergrund bildet. (Anders in Jes. Kap. 40 ff., wo die Erlösung im Vordergrund steht, aber so, daß auch hier das Heil als nicht ohne Gericht eintretend geschildert wird). Die Anschauung des nächst bevorstehenden Gerichts schreitet gewöhnlich unmittelbar zu der des Endgerichts fort, wie z. B. bei Joel mit der Schilderung der Heuschreckenverheerung, durch welche Juda gezüchtigt und zur Buße erweckt wird, unmittelbar sich die Schilderung des allgemeinen Völkergerichts verknüpft, und wie noch in der neutestamentlichen Weissagung (Matth. K. 24) mit dem Gericht über Jerusalem das über die Welt in Zusammenhang gesetzt wird. Ebenso pflegt sich die Anschauung der nächst bevorstehenden Errettung zu der der Heilsvollendung zu erweitern, wie z. B. Jes. Kap. 7—12. die Verkündigung der Errettung von Assur zur Weissagung des messianischen Heils fortschreitet. In dieser Verknüpfung der näheren und ferneren Zukunft liegt das, was man den perspektivischen Karakter der Weissagung genannt hat, wie ihn namentlich Bengel im Gnomon zu Matth. 24, 29. beschreibt, wenn er sagt: „Prophetia est ut pictura regionis cujuspiam, quae in proximo tecta et colles et pontes notat distincte, procul valles et montes latissime patentes in angustum cogit.” (Man vergleiche auch die Abhandlung von Velthusen, de optica rerum futurarum descriptione, im VI. Band der commentationes theologicae von Velthusen, Kuinoel und Ruperti, 1799, S. 75 ff.).

Besonders schön zeigt sich dieser Karakter der Weissagung in dem Buche Jesaias Kap. 40—66. Die Gottesthat der Errettung des Volkes aus dem babylonischen Exil und der Wiederbringung desselben in das heilige Land bildet mit dem messianischen Heil, der Einführung aller Nationen in das göttliche Reich, ein großes zusammenhängendes, mit der Schöpfung des neuen Himmels und der neuen Erde abschließendes Gemälde. — Ueberhaupt hängt, wie richtig erinnert worden ist, damit, daß die Propheten die Offenbarung in der Form der inneren Anschauung empfangen, das Karakteristische der Weissagung zusammen, daß sich ihr das Künftige als unmittelbar gegenwärtig, vollendet oder doch bereits im Eintritt begriffen darstellt, was sich besonders in dem Gebrauch des sogenannten praeteritum propheticum ausgeprägt hat. Mag nach menschlichem Ermessen das Geweissagte in noch so weiter Ferne liegen, für den prophetischen Blick ist es im Kommen begriffen, und alles der Zeit nach Dazwischenliegende muß dazu dienen, seine Erfüllung herbeizuführen (vergl. Hab. 2, 3): „Noch ist das Gesicht auf die bestimmte Zeit, es eilt zum Ende und lüget nicht; wenn es verzieht, harre seyn, denn kommen, kommen wird es, nicht zögern.“ Die Prophetie schaut solches, was, wie es Offenb. 1, 1. heißt, δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει; denn in der unsichtbaren Welt, die ihr enthüllt wird, ist Alles lebendig, in Bewegung, im Anzug begriffen. — Doch ist der eigentliche Grund davon, daß von der Weissagung die nächste Zukunft in unmittelbaren Zusammenhang mit den letzten Dingen gebracht wird, ein tiefer liegender; er ist nämlich darin zu suchen, daß das Volk der Offenbarung (und zwar gilt dieß auch von der neutestamentlichen Gemeinde) immer im Lichte des Endes wandeln, in jedem Gericht und jedem Heil den stets im Kommen begriffenen Weltrichter und Weltretter erkennen und dieselben als Unterpfänder und Vorboten der letzten Weltkatastrophe betrachten soll.

Aus dem Gesagten ist deutlich, warum Zeitbestimmungen in der Weissagung meistens nur eine untergeordnete Bedeutung haben; wir sagen meistens, denn es gibt allerdings Fälle, wo sie mit Nachdruck geltend gemacht werden. Z. B. Ezech. Kap. 12. wird von dem Propheten Denjenigen, welche über die Strafweissagungen leichtfertig spotten, weil sie sich zu erfüllen zögern, diese Erfüllung im strengsten Sinne als nahe

einbrechend angekündigt; umgekehrt kann auch, wie Dan. 10, 14., gesagt werden, das Gesicht weise auf eine entferntere Zeit hinaus. Zuweilen haben die gegebenen Zeitbestimmungen augenscheinlich symbolische Bedeutung und sind schon aus diesem Grunde nicht nach dem Buchstaben zu pressen; so die 70 Jahre über Tyrus „gleich den Tagen eines Königs" Jes. 23, 15. 17., die 70 Jahre Jerem. Kap. 25, die 70 Wochen Dan. Kap. 9. Auch Zeitbestimmungen, wie Jes. 16, 13. 21, 16. sind vielleicht hieher zu ziehen. Im Allgemeinen aber gilt auch von den Propheten das Wort des Herrn an die Apostel (Apostelgesch. 1, 7): *οὐχ ὑμῶν ἐστι γνῶναι χρόνους ἢ καιρούς, οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ.* Sie beschränken sich darum meistens auf unbestimmte Zeitangaben, wie בַּיּוֹם הַהוּא, אַחֲרֵי כֵן u. s. w.; die Stelle chronologischer Haltpunkte vertritt die Gruppirung des Geweissagten nach der nothwendigen Aufeinanderfolge der sachlichen Momente.

Mit der geschilderten Anschauungsform der Prophetie hängt weiter die Eigenthümlichkeit der Weissagung zusammen, daß sich ihr die Verwirklichung ihres Inhalts in einzelnen in sich abgeschlossenen Ereignissen darstellt. So erscheint bei Joel die Mittheilung des heiligen Geistes an das Volk Gottes als einzelnes Faktum der Ausgießung desselben unter großartigen Naturerscheinungen, das Völkergericht als einmaliger Akt im Thal Josaphat. In der Erfüllung dagegen wird das, was in der prophetischen Anschauung ein Momentanes ist, zu einem Geschichtsproceß von längerer Dauer, wie schon Amos, an Joel 4, 16. anknüpfend, in Kap. 1 und 2 das Völkergericht in eine Reihe von Gerichtsakten zerlegt. Nachdem das Geweissagte auf erster Stufe sich erfüllt hat, eröffnet sich von dem nun gewonnenen geschichtlichen Standpunkte aus eine neue, wieder in Gerichts- und Heilsvollendung auslaufende Perspektive. So besonders nach dem Exil, als nach dem Sturze Babels, an den die vorexilische Prophetie den Eintritt der letzten Dinge geknüpft hatte und der Rückkehr eines Theils der Exulanten ein neuer Zeitlauf beginnt, der abermals eine Sichtung des Bundesvolkes und ein Völkergericht als Voraussetzung für den Eintritt des messianischen Heils herbeiführen soll.

Weil sich der prophetische Inhalt für die Anschauung in eine Mannichfaltigkeit einzelner Fakta auseinanderlegt, so kann es zuweilen scheinen, als ob die einzelnen Weissagungen sich untereinander widersprächen, während wir in ihnen vielmehr die sich untereinander ergänzenden Besonderungen der Offenbarungsideen zu erkennen haben. So erscheint der Messias das eine Mal als der gewaltige Kriegsheld, der seine Feinde niederwirft, das andere Mal als der demüthige Friedefürst, dann wieder stellt die Weissagung als Mittler des Heils den durch Todesleiden die Sünden des Volkes versöhnenden Knecht Gottes hin. Die Heilsvollendung wird einerseits abhängig gemacht von dem Kommen Jehova's selbst, um auf dem Zion sein Reich aufzurichten, und seiner wesenhaften Einwohnung unter der Gemeinde, andererseits von der Herrschaft des großen Davidssohnes. Bei den Propheten selbst ist, auch wo sie solche disparate Züge vereinigen, die Vereinigung, wie es die Natur der Anschauung mit sich bringt, eben nur die der äußerlichen Aneinanderreihung (vergl. den Art. „Messias", Bd. IX. S. 409. 418). Was von den einzelnen Propheten *ἐκ μέρους* (1 Kor. 13, 9), von dem Alten Testament im Ganzen *πολυμερῶς* (Hebr. 1, 1) geweissagt wird, das wird erst in der Erfüllung zu einem harmonischen Ganzen geeinigt (2 Kor. 1, 20).

Doch reicht die Beschränktheit der Weissagung noch weiter, indem der Offenbarungsinhalt in der prophetischen Anschauung sich eben in die Formen kleidet, welche das Erfahrungsgebiet des Propheten darbietet. Demnach schauen die Propheten die Zukunft des göttlichen Reiches im Wesentlichen in der Gestalt der Erweiterung und Verklärung der alttestamentlichen Theokratie. Das Eingehen der Völker in das Gottesreich erscheint als ein Wallen derselben auf den Zion, ein Bürgerrecht gewinnen derselben in Jerusalem; in dem Cultus der Zukunft wird der Opferdienst fortgesetzt, nur ohne Sühnopfer, deren die versöhnte und geheiligte Gemeinde nicht mehr bedarf u. s. w.; die feindliche Welt individualisirt sich in den damaligen Kindern Israels, Assur, Babel, Edom

u. s. w. Dabei ist allerdings oft deutlich zu erkennen, wie die Idee über die Schranken übergreift, mit denen die gegebene Anschauungsform sie behaftet; man kann es dem prophetischen Wort oft anfühlen, wie der Sinn des Geistes weiter reicht, als der Buchstabe ausdrückt, wie die Prophetie gleichsam ringt, für den Gedanken den entsprechenden Leib zu finden (man vergleiche Schilderungen, wie Jer. 3, 16. Sach. 2, 9. und ähnliche). Das ist es, was nach Hengstenberg'scher Auslegungsweise als eine symbolische Hülle betrachtet werden soll, deren sich die Propheten als solcher bewußt gewesen seyen. Ein bewußter, symbolischer Sprachgebrauch findet sich freilich bei den Propheten, wie bei jedem Schriftsteller. Wenn z. B. Jesaia (33, 20 f.) das gerettete Jerusalem als ein nicht wanderndes Zelt bezeichnet, das umgeben ist von einem Strome, über den kein Fahrzeug ungestraft setzen darf, welcher Strom Jehova sey, so weiß er, daß er im Bilde redet. In manchen Fällen mag auch im prophetischen Bewußtseyn ein Schwanken zwischen bildlicher und eigentlicher Rede liegen. Das aber wird man, wenn man nicht exegetische Kunststücke machen will (wie z. B. Kliefoth zu Sach. 2, 7. u. a.), aus der alttestamentlichen Weissagung nicht wegbringen können, daß nach ihr Jerusalem und das heilige Land die Centralstätte des verherrlichten Gottesreichs seyn sollen, das wiedergebrachte Israel an die Spitze der Nationen treten wird u. s. w., daß ihr die feindliche Welt wirklich in Assur, Babel u. s. w. sich darstellt. Nicht das Bewußtseyn des einzelnen Propheten, sondern der Geist der Offenbarung ist es, der schon innerhalb des Alten Testaments auf jeder höheren Stufe der Weissagung das abstreift, was als zeitliche Form an der Weissagung der früheren Stufe haftete, bis in der Erfüllung vollends erkannt wird, wie weit die symbolische Hülle reichte. Die Identität der Weissagung und Erfüllung ist nicht eine unmittelbare, sondern sie ist durch einen geschichtlichen Proceß vermittelt, der das auf der Vorbereitungsstufe noch in unadäquater Gestalt Geschaute zu höherer Verwirklichung führt. Gegen eine supranaturalistische Ansicht von der Weissagung, die in derselben nur das aus der Zukunft rückwärts geworfene Spiegelbild neutestamentlicher Personen und Vorgänge sehen wollte, ist die Polemik sehr leicht; denn es liegt auf der Hand, wie ganz anders die Weissagungen großentheils lauten müßten, wenn sie den bezeichneten Karakter hätten. Die Geschichtlichkeit der Offenbarung wäre aufgehoben und die specifische Dignität des Neuen Testaments in Frage gestellt, wenn von der Herrlichkeit dessen, in dem alle Weissagungen Ja und Amen sind, und von den Heilsgütern des Neuen Bundes bereits ein adäquater Abdruck in der alttestamentlichen Weissagung vorläge. — Auf der anderen Seite darf aber auch die symbolische Hülle der Weissagung nicht als etwas Unwesentliches behandelt werden. Die Ideen der Offenbarung erscheinen ja auch in der neutestamentlichen Erfüllung nicht als abstrakte Lehrsätze, sondern als göttliche Thaten, als eine Geschichte des göttlichen Reichs. Vermöge des organischen Zusammenhangs, der zwischen beiden Testamenten besteht, erzeugt die Offenbarung im Neuen Testament Verhältnisse, Zustände und Thatsachen, die der alttestamentlichen Vorausdarstellung auch in Bezug auf die äußere Gestalt analog sind. Hiernach wird die alttestamentliche Form, in welche der Inhalt der Weissagung sich kleidet, typisch für die Gestalt der neutestamentlichen Erfüllung, und kann das Zusammentreffen beider sich bis auf einzelne Züge erstrecken. So z. B. in dem prophetischen Gemälde von dem durch sein Todesleiden die Sünden des Volkes versöhnenden und dann verherrlichten Knechte Gottes, Jes. Kap. 53. Hiezu kommt, daß auch wir die Leiblichkeit des göttlichen Reiches, welche das Ende der Werke und Wege Gottes auf Erden seyn wird, noch nicht schauen; weßhalb es dem Ausleger nicht ziemt, zum Voraus bestimmen zu wollen, wie weit die Uebereinstimmung der letzten Gestalt des göttlichen Reiches mit den prophetischen Schilderungen der letzten Dinge reichen dürfe.

Endlich ist zu richtiger Beurtheilung des Verhältnisses der Weissagung zur Erfüllung noch der Punkt zu berücksichtigen, daß, da Gott in seiner Offenbarung sich zur Menschheit in ein geschichtliches Verhältniß gesetzt hat, und darum das Reich Gottes nicht als ein Naturproceß, sondern als eine sittliche Ordnung verläuft, auch die Erfüllung der Weissa-

gungen unter dem Einflusse menschlicher Freiheit steht, freilich so, daß der göttliche Reichsrath am Ende durch alle Hemmungen hindurch siegreich sich verwirklicht. Wie die Erfüllung der mit dem Gesetz verknüpften Verheißungen und Drohungen (2 Mos. 23, 20—33. 3 Mos. Kap. 26. 5 Mos. Kap. 28 f.) sich richtet nach der Stellung des Volkes zum Gesetz, hiedurch aber doch die endliche Realisirung der theokratischen Bestimmung Israel's nicht in Frage gestellt wird (3 Mos. 26, 44 f. 5 Mos. 30, 1—6), so verhält es sich auch mit dem Inhalt der Weissagung. Sie dient einer göttlichen Pädagogie, indem sie dem Menschen über die Zukunft Aufschluß geben will zu seinem Heil. Da nun Gott nicht Wohlgefallen hat an dem Tode des Gottlosen, sondern daran, daß der Gottlose umkehre von seinem Wege (Ezech. 33, 11), so hat die Gerichtsweissagung zunächst den Zweck, das Volk zur Buße zu leiten, und es können darum, wenn das Volk bußfertig seinem Gotte sich zuwendet, ihre Drohungen abgewendet werden. Richtig bemerkt Hieronymus zu Ezech. Kap. 33. (ed. Vallarsi. tom. V. p. 396): nec statim sequitur, ut, quia propheta praedicit, veniat, quod praedixit. Non enim praedicit, ut veniat, sed ne veniat: nec quia Deus loquitur, necesse est fieri quod minatur, sed ideo comminatur, ut convertatur ad poenitentiam cui minatur, et non fiat quod futurum est, si verba Domini contemnantur. Daß nicht jede Gerichtsweissagung so, wie sie gesprochen ist, in Erfüllung gehen müsse, daß die göttliche Gerichtsdrohung meistens noch der menschlichen Freiheit einen Spielraum gewähre, daß es ein göttliches „sich gereuen lassen“ gebe, und zwar nicht bloß über Israel, sondern auch über heidnische Völker: darüber spricht sich die heilige Schrift ganz unzweideutig aus. Vergl. Stellen wie Joel 2, 12 ff. Jer. 4, 3 f. Ezech. 18, 30—32. u. a. Die Hauptstelle aber ist Jer. 18, 1—10., deren Inhalt folgender ist. Wie der Töpfer den Thon, den er zum Topfe geformt hat, sogleich wieder umformt, wenn ihm das Gefäß mißrathen ist, so kann Gott die Gestalt eines Volkes ändern, wie er will. Hiebei verfährt er aber nicht nach Willkühr, sondern nach gerechter Vergeltungsordnung. „Einmal rede ich über ein Volk und über ein Königreich, auszurotten, niederzureißen und zu verderben. Kehrt sich aber selbiges Volk von seiner Bosheit, über welches ich geredet, so lasse ich mich gereuen des Uebels, welches ich gedachte ihm zu thun. Und ein anderes Mal rede ich über ein Volk und über ein Königreich, zu bauen und zu pflanzen. Thut es aber, was böse ist in meinen Augen, so daß es meiner Stimme nicht gehorcht, so lasse ich mich des Guten gereuen, welches ich gesprochen ihm zu thun.“ Es bildet diese Lehre bekanntlich einen der Grundgedanken des Buchs Jona (3, 3—10). Man vergleiche auch Erzählungen wie 2 Sam. 12, 13. 1 Kön. 21, 28 f. und besonders Jer. 26, 18. Wie auch die Fürbitte der für das sündige Volk eintretenden Gerechten Aufschub des drohenden Gerichts zu erzielen vermöge, wird Am. 7, 1—6. dargestellt. Freilich nehmen die Fristen ein Ende, welche die göttliche Langmuth zur Buße gewährt. Die Sünde des Volks kann einen Grad erreichen, bei dem eine Intercession der Gerechten nicht mehr wirksam ist (Am. 7, 8. Jer. 15, 1.) und die prophetische Gerichtspredigt nicht mehr dazu dienen soll, Buße zu wecken, sondern die Verstockung zur Reife zu bringen (Jes. 6, 9 ff.). In solchem Falle treten auch die prophetischen Worte, deren Erfüllung bis dahin suspendirt gewesen war, wieder in Geltung. Dieß zeigt sich eben an der Jer. 26, 18 f. angeführten Weissagung des Micha. Zunächst zum Volke seiner Zeit hatte dieser Prophet das Drohwort geredet: „Zion wird als Feld gepflügt, Jerusalem zu Trümmern werden und der Tempelberg zu Waldhöhen.“ „Da nun“ — heißt es V. 19. — „Hiskia Jehova fürchtete und zu Jehova flehte, ließ sich Jehova das Uebel gereuen, das er über sie geredet hatte.“ Aber die spätere Generation bekam doch die vollständige Erfüllung dieser Weissagung zu erfahren. Ebenso verhält es sich mit der Heilsweissagung, daß ihre Erfüllung ethisch bedingt ist, nämlich bedingt durch das gehorsame Eingehen des Volkes in den göttlichen Willen (vgl. z. B. Sach. 6, 15), weßhalb das bundesbrüchige Volk die göttlichen Verheißungen nicht auf sich zu beziehen berechtigt ist, und daß doch der göttliche Heilsrath trotz menschlicher Untreue unver-

rückt besteht und das geweissagte Heil in allen wesentlichen Momenten sich erfüllen muß. Vergl. über diesen Gegenstand Caspari, über Micha S. 160 ff., und desselben Beiträge zur Einleitung in das Buch Jesaja, S. 96 ff. Besonders hat Bertheau in der Abhandlung „die alttestamentliche Weissagung von Israel's Reichsherrlichkeit in seinem Lande" (Jahrbb. f. deutsche Theologie, 1859 u. 60) von diesem Gesichtspunkte aus das Verhältniß der Weissagung zur Erfüllung beleuchtet, freilich denselben in einer Ausdehnung geltend gemacht, wobei, wie Tholuck (a. a. O. S. 139) mit Recht ihm entgegenhält, der Begriff nicht bloß von Prädiktion, sondern auch von Weissagung völlig illusorisch zu werden droht. Im Allgemeinen ist man freilich gemäß der biblischen Anschauung von der Prophetie berechtigt, mit Bertheau (Jahrbb. 1859. S. 344) zu sagen: „überall, wo eine bestimmte Weissagung nicht eingetroffen ist, darf von uns im Glauben an den lebendigen, gerechten und barmherzigen Gott das Vorhandenseyn von Bedingungen vorausgesetzt werden, welche Gott veranlaßten, den Lauf der Geschichte so zu gestalten, daß dieser mit der einzelnen Weissagung nicht übereinstimmte." Aber für's Erste wird von Bertheau der oben angedeutete Unterschied, der zwischen Nichterfüllung und Suspension der Erfüllung besteht, nicht genügend anerkannt. Bekanntlich werden ältere Prophetenworte, die sich zu ihrer Zeit nicht erfüllt hatten, von den späteren Propheten nicht etwa als nicht mehr gültig beseitigt, vielmehr wieder aufgenommen und weiter geführt, was klar beweist, daß in ihnen ein göttlicher Inhalt ist, der auch noch unter veränderten Zeitumständen seiner Erfüllung harrt. Eben so wenig wird Bertheau zweitens der oben besprochenen Eigenthümlichkeit der Weissagung gerecht, daß dieselbe ihren Inhalt in der Regel in seiner Vollendung auffaßt, die sodann in der Erfüllung erst das Resultat eines länger dauernden geschichtlichen Processes ist. Diese Eigenthümlichkeit haftet schon an dem ersten Drohworte, das die heilige Schrift enthält, 1 Mos. 2, 17; sie wird von Augustinus trefflich erläutert, wenn er (de pecc. mer. I, 21.) in Bezug auf die genannte Stelle sagt: quamvis annos multos postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt. Non enim stat vel temporis puncto, sed sine intermissione labitur, quidquid continua mutatione sensim currit in finem, non perficientem sed conficientem. Noch die neutestamentliche Weissagung hat denselben Karakter. Wird dieß berücksichtigt, so kann man nicht geradezu sagen, die Weissagungen des Propheten über Babel, Edom, Moab, Tyrus u. s. w. haben sich nicht erfüllt, weil ihre volle Verwirklichung langsamer und später eintrat; das Wort Jes. 55, 11. hat sich auch in Bezug auf derartige Weissagungen in der Geschichte zur Genüge legitimirt.

Am wenigsten ist es zulässig, der menschlichen Freiheit in Bezug auf die Heilsweissagung einen so ausgedehnten Spielraum anzuweisen, daß die letztere dadurch in wesentlichen Stücken alterirt würde. Im Allgemeinen wird das freilich nicht bestritten; die Frage ist nur, wie weit das Wesentliche in der Heilsweissagung reiche. In Bezug auf Sach. 6, 15. hat schon Hengstenberg (Christol. III, 1. S. 320 f.) mit Recht die Erklärung zurückgewiesen, als würde dort die Erscheinung des Messias und speciell die Theilnahme der Heiden an seinem Reiche an die Bedingung der Treue des Bundesvolks geknüpft. Der Schlußsatz des Verses enthält jedenfalls nur eine Mahnung an Israel, was von ihm gefordert werde, damit es die verheißenen Heilsgüter erlange. Denn Israel kann durch Untreue abermals in einen Zustand gerathen, wie es ihn durch seinen Abfall in der vorexilischen Zeit verschuldet hat. Aber ist die Vollendung des Heils möglich, während Israel als Volk verstoßen ist? Nach dem Alten Testament muß diese Frage unbedingt verneint werden; dieses kennt nur eine zeitweilige Verstoßung Israel's, die zugleich in solcher Weise erfolgt, daß Israel als Volk nicht untergeht, sondern zu seiner künftigen Wiederbringung aufbewahrt wird. Ist dieses Gesetz aufgehoben, seit Israel die Gnadenheimsuchung seines Messias verschmäht hat, das Reich Gottes von ihm genommen und einem Volke gegeben ist, das seine Früchte bringt? Sind also die Weissagungen der Propheten, die von einer Verherrlichung Israels in der letzten

Zeit handeln, wegen der Schuld des Volkes für immer abrogirt? oder kann ihre Erfüllung nur in geistlicher Weise in der christlichen Kirche gefunden werden, deren Grundstock ja eine Auswahl aus Israel bildet? Diese Fragen werden von Bertheau (in Uebereinstimmung mit der älteren protestantischen Theologie) eben so entschieden bejaht, als sie nach unserer Ueberzeugung, namentlich auf Grund von Röm. 11, 25 ff., verneint werden müssen.

Daß Israel, wenn die Zeiten der Weltvölker erfüllt sind (Luk. 21, 24), als Volk dem Rufe des Evangeliums folgen und so sich bereiten wird, seinen Messias zu begrüßen (Matth. 23, 39), daß es darum in seiner Zerstreuung unter den Nationen der Erde niemals von diesen absorbirt, sondern in gesonderter Existenz für seine letzte Bestimmung erhalten werden soll, weil Gottes Gnadengaben und Berufung ἀμεταμέλητα sind, das scheint uns unerschütterlich fest zu stehen. Eher läßt sich über die Bedeutung streiten, welche diese künftige Bekehrung Israel's für die Entwickelung des göttlichen Reiches haben soll. Uns will es scheinen, daß der Argumentation des Apostels nur dann ihr Recht widerfahre, wenn anerkannt wird, daß es sich hier um eine Wiedereinsetzung Israel's in seine centrale Stellung im göttlichen Reiche handele. (S. hierüber Luthardt, die Lehre von den letzten Dingen, S. 18 u. 106 ff.). Auch diese letzte Wiederherstellung Israel's kann freilich nur auf ethische Weise, durch Buße und Bekehrung auf Seiten des Volkes, vermittelt seyn. Die göttliche Reichsordnung schließt alle magischen Mittel aus. Schon die alttestamentliche Weissagung läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß die Erlösung Israel's bloß einem Reste gilt, der sich retten lassen will, einem nach der gerichtlichen Sichtung übrig gebliebenen „elenden und geringen Volke (Zeph. 3, 12), das hinfort das wahre Israel darstellt. Einer leichtfertigen pharisäisch-fleischlichen Hegung von Heilshoffnungen thut sie keinen Vorschub; schließt doch das Evangelium des Alten Bundes auf jeder Stufe mit der Erklärung, daß für die Gottlosen kein Friede ist (Jes. 48, 22. 57, 21. 66, 24). Die Bedingungen aber, unter denen eine umfassendere Erweckung Israel's und eine Herstellung der Erweckten zu neuer Volksgestalt möglich ist, hängen von der erziehenden göttlichen Weltregierung ab, die ihres Zieles sicher ist. Oehler.

Welfen und **Ghibellinen.** Der Kampf der Welfen und Ghibellinen, welcher in dem Entwickelungsgange der Vorstellung von der höchsten geistlichen und weltlichen Macht eine beachtungswerthe Stelle einnimmt, ist nicht nur für die politische Geschichte von hoher Bedeutung, sondern greift durch seine Folgen so vielfältig in die Kirchengeschichte ein, daß er unsere Aufmerksamkeit in vollem Maße in Anspruch nimmt. Indessen kann es nicht unsere Aufgabe seyn, den lange dauernden Kampf in seinen Einzelnheiten zu verfolgen; wir haben uns hier vielmehr auf die Entstehung desselben, seinen Hergang im Ganzen und seine Einwirkung auf das Pabstthum und die kirchlichen Angelegenheiten in Deutschland und Italien zu beschränken. Um aber den fast zwei Jahrhunderte hindurch oft erneuerten Streit der beiden mächtigsten Fürstenhäuser in Deutschland verstehen und richtig beurtheilen zu können, bedarf es eines tieferen Blickes in den großen Kampf zwischen Kaiserthum und Pabstthum um die Oberherrschaft, da der eine mit dem andern auf's Engste verflochten ist.

Nachdem der Pabst Leo III. am Weihnachtsfeste 800 Karl den Großen (siehe den Artikel) aus Dankbarkeit zum Kaiser gekrönt hatte, wurde die Ansicht, daß das römische Reich von den Römern und Griechen an die deutsche Nation übergegangen sey, im Abendlande bald allgemein und fand, so wenig sie sich auch historisch beweisen ließ, eine theologische Begründung durch eine Weissagung des Propheten Daniel, welche man geltend zu machen suchte (Daniel 2, 31—45. 7, 3 ff. Ezechiel 17, 3.; vergleiche Petrus de Vineis III. ep. 44. Petrus de Andlo, de imperio Rom. I, c. 4). In diesem Glauben der Kirche und der Völker gewöhnte man sich leicht daran, das römisch-deutsche Kaiserthum als die höchste, von Gott eingesetzte Obrigkeit auf Erden zu betrachten, und gleichwie die ganze Christenheit in religiöser Beziehung eine Einheit unter

einem Oberhaupte bildete, so sollte sie auch ein politisches, Staat und Kirche eng verbundenes Ganze ausmachen, dessen höchster Lenker und Regierer der Kaiser sey. Daher erhielt er den Titel heilige kaiserliche Majestät (sacra majestas imperialis) und das Reich ward das heilige genannt (vergl. Bellarmin de translat. imperii a Graecis ad Francos, in Dissertation. de controvers. T. I, p. 534—590 ed. Prag. J. Pütter de instauratione imperii Rom. sub Carolo M. et Ottone M. facta ejusque effectibus, Gotting. 1784, 8°). Doch wurde, um diesen Titel führen zu können, die Krönung in Rom als eine wesentliche Bedingung angesehen, obgleich das Kaiserthum an sich weder eine wirkliche Macht, noch ein bestimmtes Recht verlieh, und demnach Alles auf der Kraft und eigenen Macht seines Inhabers beruhte. Deßhalb konnte es nicht fehlen, daß die Kaiserwürde unter den schwachen Nachfolgern Karl's des Großen bedeutend an Einfluß und Ansehen verlor, wodurch die Päbste in Rom eine erwünschte Gelegenheit erhielten, nicht nur größere Besitzungen in Italien zu erwerben und sich zugleich eine weltliche Macht anzumaßen, sondern auch die pseudo-isidorischen Dekretalen zu ihrem Vortheile anzuwenden und nach deren Grundsätzen die Kirche zu verwalten (s. den Art. Pseudo-Isidor und Nikolaus I.). Als indessen nach dem gänzlichen Verfalle der karolingischen Dynastie das Kaiserthum an den ebenso energischen, als umsichtigen Otto I. von Sachsen kam, trat derselbe in die Rechte Karl's des Großen im Ganzen wieder ein und übte sie thatsächlich so, wie sie in der Idee bestanden, obgleich einige Päbste darnach strebten, die ursprüngliche Oberherrschaft des Kaisers über das Patrimonium des heiligen Petrus in eine bloße Schirmherrschaft oder Vogtei zu verwandeln, worin sie von dem nach Unabhängigkeit strebenden, römischen Volke wenigstens mittelbar unterstützt wurden. Indessen mußten ihre Bemühungen in dieser Rücksicht um so mehr erfolglos bleiben, da sie zur Aufrechthaltung ihres Ansehens noch zu sehr des kaiserlichen Schutzes bedurften, als daß in der That von päbstlichen Machtsprüchen oder von Beschränkungen der Kaisergewalt unter Otto I. und seinen nächsten Nachfolgern hätte die Rede seyn können. Vielmehr setzten die Kaiser, während die Päbste auf den Primat der Ehre beschränkt blieben, die deutschen Bischöfe als freie Leiter ihrer Diöcesen ein und versammelten unter ihrem Vorsitze Synoden und Concilien, welche selbst über den römischen Bischof gerichtlich entschieden.

Dieselben Grundsätze, welche die Ottonen in ihrer Stellung zur Kirche und dem Pabstthum geltend gemacht hatten, befolgten mit noch größerem Nachdrucke bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts die salischen Kaiser. Konrad II., der Waiblinger genannt (Chron. Lauresham. ad a. 1024. Urstis. 2, 83. Otto Frising. de gestis Friderici II, 2. Godefrid. Viterb. Pantheon bei Muratori VII, 440), ein Urenkel von Otto's I. Tochter Luitgarde, und noch mehr dessen Sohn, der thätige, entschlossene und tapfere Heinrich III., erhoben das deutsche Kaiserthum zu seiner höchsten Macht und Blüthe. Kaum hatte der Letztere nach dem Tode seines Vaters die Regierung angetreten, als ihn die kirchlichen Verwirrungen und Spaltungen in Italien zu seinem ersten Römerzuge (1040) veranlaßten, auf welchem er den einflußreichen Erzbischof Aribert von Mailand zum Gehorsam zwang und die gestörte Ruhe wieder herstellte. Doch traten bald nach seiner Rückkehr aus Italien daselbst neue Verwirrungen und Unruhen hervor. Der Pabst Benedikt IX., welcher, kaum dem Knabenalter entwachsen, durch Bestechung zur päbstlichen Würde gelangt war und sich durch die schändlichsten Ausschweifungen und Laster allgemein verhaßt machte (s. den Art.), wurde 1044 vertrieben; ihm folgte Sylvester III., den seine Partei mit Waffengewalt in Rom einführte und schützte. Da Benedikt es unter diesen Umständen für unmöglich erkannte, sich gegen die Verachtung des Volkes zu behaupten, so verkaufte er die Würde an Gregor III., welcher den schnöden Handel damit entschuldigte, daß er die Schmach der Erwerbung als ein Opfer für die Rettung der Kirche betrachtete. So war die römische Kirche zwischen drei Päbste zu gleicher Zeit getheilt, und um dem Unwesen ein Ende zu machen, sah sich Heinrich III. genöthigt, einen zweiten Feldzug nach Italien zu unter-

nehmen. Umgeben von seinem Heere versammelte er 1046 die Synode zu Sutri, welche den päbstlichen Stuhl für erledigt erklärte und mit Zustimmung des Königs den Bischof Suitger von Bamberg, einen ernsten, frommen und rechtschaffenen Deutschen aus dem königlichen Gefolge, auf denselben erhob. Nachdem hierauf Suitger als Pabst Clemens II. in der Peterskirche begrüßt war (s. den Art.), ertheilte er dem Könige Heinrich III. die Insignien eines Patricius von Rom und krönte ihn zum Kaiser, wobei die Römer auf's Neue schwören mußten, gegen den kaiserlichen Willen keinen Pabst zu erwählen und anzuerkennen (vgl. Gieseler, Kirchengeschichte, Bd. II., Abtheilung 2, S. 224 ff. und die daselbst angeführten Beweisstellen).

Gleichwie sich Clemens II. bis an seinen Tod für das Beste der Kirche stets aufrichtig bemüht zeigte, so waren auch die drei folgenden, unter kaiserlichem Einflusse gewählten Päbste, Damasus II. († 1048), Leo IX. († 1054) und Victor II. († 1057), achtungswerthe deutsche Männer, welche die Schäden der Kirche erkannten und die Ursachen derselben, die Simonie und die daraus erwachsene Unwissenheit und Unsittlichkeit des Klerus ernstlich zu beseitigen suchten. Nicht nur hatten sich in der verflossenen Zeit viele Päbste durch ihr lasterhaftes und unwürdiges Leben verächtlich gemacht, sondern auch die übrigen Geistlichen waren durch die Lehensverpflichtungen zur Verweltlichung gedrängt. Da die Bisthümer fast regelmäßig verkauft, ja, nicht selten, öffentlich versteigert wurden, so suchten die Bischöfe nicht nur Ersatz für die dargebrachten Opfer durch den Verkauf der niederen Kirchenämter, sondern verwalteten und genossen auch das weltlich Gewonnene auf weltliche Weise. Fast nur Geburt und Reichthum, nicht mehr ein innerer, geistlicher Beruf, führte zu den Ehrenämtern der Kirche, und die Lust zum Kriege, der Hang zur Jagd und Ueppigkeit, zum Prunkleben und zu politischem Aufstreben galt der höheren Geistlichkeit mehr, als die gewissenhafte Verwaltung des übernommenen Amtes. Je allgemeiner das Gefühl von der Nothwendigkeit der Abhülfe dieses unkirchlichen Lebens der Geistlichen im Volke erwachte, desto leichter konnten die Päbste, unterstützt von der immer lauter werdenden Volksstimme, es unternehmen, ihre Oberherrschaft über die ganze Kirche selbst durch erweiterte Eingriffe in die Rechte der Bischöfe, zu denen die pseudo-isidorischen Decretalen die erste Gelegenheit gegeben hatten, geltend zu machen und zu befestigen (vergl. Desiderii de miraculis s. Bened. dialog. libr. III. init. Lambert. Schafnab. ad a. 1046 sqq. bei Pertz Mon. T. VII. Wibert. und Bruno vita Leonis IX. bei Muratori rer. Italic. Scriptt. T. III. P. 1 und 2). Ungeachtet mit Zustimmung des Kaisers schon unter Clemens II. auf einer Synode zu Rom gegen das schändliche Kaufen und Verkaufen der geistlichen Aemter scharfe Gesetze gegeben waren, so geschahen doch die ersten ernstlichen Schritte gegen die Mißbräuche in der Kirche erst von dem frommen und langsamen Leo IX. Zwar begnügte sich derselbe Anfangs damit, auf Nationalconcilien, die er in Frankreich und Deutschland berief und bei denen er persönlich den Vorsitz führte, die Kirchenzucht wieder herzustellen und die durch Simonie zu ihren Aemtern gelangten Geistlichen, wofern sie nicht freiwillig Kirchenbuße thaten, zu entsetzen. Kaum hatte er aber an Hildebrand, einem italienischen Mönche, welcher im Kloster Clugni in den Grundsätzen der Cluniacenzer gebildet und dann als Subdiakonus in Rom angestellt, bald durch die Ueberlegenheit seines Geistes die Seele dieser und der folgenden Pabstregierungen wurde, einen umsichtigen Rathgeber gefunden, als er auch dahin strebte, die Hierarchie von der weltlichen Macht unabhängig zu machen (Leo Ostiensis in Chron. Casin. II, 81. Wiberti et Brunon. vita Leonis ll. cc.). Auch Victor II., Leo's Nachfolger (von 1055—1057), durch Weisheit, Reichthum und des Kaisers Verwandtschaft angesehen und mächtig, arbeitete, wie sein Vorgänger, den verdorbenen Sitten der Geistlichen mit Nachdruck entgegen. Er befand sich 1056 gerade in Deutschland, um die neue Stiftskirche in Goslar einzuweihen, als der Kaiser Heinrich III. in voller Manneskraft zu Bodfeld am Harz unerwartet von einer lebensgefährlichen Krankheit befallen ward und sterbend seinen kaum sechsjährigen Sohn Heinrich IV.

der Fürsorge des anwesenden Pabstes empfahl. Victor hielt seitdem gewissenhaft, was er versprochen hatte, und sicherte dem unter der Vormundschaft seiner Mutter stehenden jungen Könige Heinrich IV. das Reich gegen die Feinde seines Hauses. Indessen starb er schon 1057 und Hildebrand ließ nach der kurzen Regierung Stephan's IX., 1058, im Einverständnisse mit der Kaiserin, Nikolaus II. erwählen, um den vom römischen Adel eingesetzten und der Reformation des Klerus abgeneigten Benedikt X. zu entfernen. Nachdem dieß gelungen war, wagte Nikolaus II. einen neuen bedeutenden Schritt, die Pabstwahl dem bisherigen Uebergewichte des weltlichen Einflusses völlig zu entziehen, indem dieselbe auf einer römischen Synode im Jahre 1059 dem Collegium der Cardinäle ausschließlich übertragen und nur das Bestätigungsrecht der Kaiser vorbehalten wurde (vgl. Decretum de electione R. Pontificis im Chron. Farfense bei Muratori T. II. P. 2. p. 645. Pertz Mon. T. IV, II. p. 176. und in Hugonis Floriacensis tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate in Baluzii Miscell. lib. IV. p. 62 und in Gratiani decret. P. I. Dist. XXII, c. 1).

Um dieselbe Zeit gewann der Pabst unerwartet von einer anderen Seite dadurch an Unabhängigkeit, daß sich der Normannenherzog Robert Guiscard in Unteritalien ihm unterwarf und der Lehensträger und Beschützer des päbstlichen Stuhles wurde (vgl. Baron. ad a. 1059, nro. 70, 71. und Borgia breve historia del dominio temporale etc. Append. nro. III. p. 23). Daher trug Hildebrand, im Vertrauen auf die Verbindung mit den Normannen, kein Bedenken nach des Nikolaus Tode, 1061, durch die Cardinäle Alexander II. an dessen Stelle wählen zu lassen, ohne auf den deutschen König weiter Rücksicht zu nehmen. Zwar ward auf Betrieb des römischen Adels, besonders des Grafen von Tusculum, von der kaiserlich gesinnten Partei Honorius II. in Basel zum Gegenpabste gewählt; doch sah sich derselbe bald verlassen, als der Erzbischof Hanno von Köln durch die Entführung des unmündigen Königs die Regentschaft an sich riß, und die deutschen Fürsten, nur von dem gemeinsamen Streben geleitet, das Königthum zu schwächen, auf Alexander's Seite traten, welcher seitdem in Deutschland hierarchisch gebot, wie noch keiner seiner Vorgänger, und zuletzt selbst so weit ging, daß er den selbstständig gewordenen Heinrich IV. zur Verantwortung nach Rom forderte. Dies unerhörte Verfahren versetzte den jungen, leidenschaftlichen König in den heftigsten Zorn, den nur die rasch nachfolgende Kunde von des Pabstes Tode zu besänftigen vermochte. Jetzt hielt es Hildebrand für die rechte Zeit, unter dem Namen Gregor VII. selbst den päbstlichen Stuhl zu besteigen und den umsichtig vorbereiteten Kampf des Pabstthums mit dem Kaiserthum um die Oberherrschaft offen zu beginnen (vgl. Lamberti annales ad a. 1073 bei Pertz Mon. T. VII. p. 194. Petri Damian. Epist. T. II. p. 8).

Ungeachtet die deutschen Kaiser bisher das Bestätigungsrecht bei den Pabstwahlen und mit demselben einen unbestrittenen Einfluß auf die kirchlichen Angelegenheiten ausgeübt hatten, so waren doch die Gränzen zwischen Kirche und Staat keineswegs so bestimmt, daß nicht die geistliche und weltliche Gewalt zueinander stets schwankend geblieben wäre. Als daher Gregor VII. (s. den Art.) mit ebenso großer Weltklugheit als unerschütterlicher Karakterfestigkeit unter dem Scheine des heiligen Eifers die offenkundigen Schäden der Kirche zu heilen, den folgenreichen Streit zwischen Pabstthum und Kaiserthum gegen den eigenwilligen und wankelmüthigen Heinrich IV. begann, durfte er bei dem Unternehmen, die weltliche Macht der Gewalt des römischen Bischofs zu unterwerfen, um so mehr auf einen glücklichen Erfolg rechnen, als ihm die Verhältnisse der Zeit zu Statten kamen, und er selbst in der Wahl der Mittel zur Erreichung seiner Absichten nicht allzu bedenklich war. Während er Alles aufbot, die längst bekämpfte Simonie und die Priesterehe zu unterdrücken, um die Geistlichen von den weltlichen Einflüssen frei zu machen und der Kirche enger anzuschließen, nahm er zugleich das Recht der Investitur ausschließlich in Anspruch und erlaubte sich die tiefsten Eingriffe in den Gang der weltlichen Dinge. Seine unerhörten Anmaßungen reizten den leiden-

schaftlichen König bald in dem Maße, daß er ihn auf einer Synode zu Worms (24. Januar 1076) als einen Tyrannen für abgesetzt erklären ließ. Gregor antwortete dagegen mit einem Bannfluche, der alle Christen des dem Könige geschworenen Eides entband. Freilich erhoben sich manche Stimmen, welche dem Pabste die Befugniß zu solchem Schritte absprachen (s. die Beweisstellen bei Gieseler, Kirchengeschichte Bd. II. Abtheilung 2, S. 22 ff.); aber Gregor fand Verbündete an den mißvergnügten deutschen Fürsten, deren zu Tribur im Oktober 1076 gefaßte Beschlüsse den plötzlich muthlos gewordenen König zwangen, unter den empfindlichsten Demüthigungen von Gregor in Canossa die Lösung vom Banne zu erbetteln (25. — 29. Januar 1077). Doch kaum sah sich Heinrich vom Banne losgesprochen, als er, aufgefordert von den Gegnern Gregor's in Italien und erbittert über die schmachvolle Herabwürdigung, die er und mit ihm das Königthum erfahren hatte, sofort die Waffen ergriff und trotz der Erneuerung des Bannfluches und des Absetzungsdekrets den blutigen Kampf gegen seine Feinde begann, der mit abwechselndem Glücke theils in Italien, theils in Deutschland fast ununterbrochen fortgesetzt, ihm zwar 1084 den Sieg über Gregor und durch den Gegenpabst Clemens III. die Kaiserkrone erwarb, aber auch sein Leben bis zum letzten Augenblicke auf mannichfache Weise trübte.

Während sich Heinrich IV. in diesem Kampfe fast von allen deutschen Fürsten und Edlen verlassen sah, fand er an dem klugen und tapferen Ritter Friedrich von Hohenstaufen den treuesten Anhänger und standhaftesten Vertheidiger in allen Nöthen (vergl. Stälin, Geschichte Würtembergs, Theil I. S. 506). Solche Treue zu lohnen und seinem Hause eine kräftige Stütze zu verschaffen, vermählte ihm der Kaiser nicht nur seine Tochter Agnes, sondern verlieh ihm auch im Frühlinge 1079 das Herzogthum Schwaben. Indessen erregte diese Begünstigung und wachsende Macht des hohenstaufischen Hauses um so mehr die Eifersucht und den Neid des weit älteren und mächtigeren Geschlechtes der Welfen, da die Stammgüter beider Familien sich unmittelbar berührten und die welfischen Alloden größten Theils innerhalb des schwäbischen Herzogthums lagen (vergl. das Güterverzeichniß der Welfen bei Stälin, Bd. II. S. 291). Zwar hatte Heinrich, um Welf IV., den Sohn des Markgrafen Albert Azzo II. von Este und Erben der deutschen Besitzungen seines Oheims Welf III., ebenfalls für sich zu gewinnen, nach der Aechtung und Entsetzung Otto's von Nordheim zu Weihnachten 1070 das Herzogthum Bayern verliehen; allein nichts desto weniger schloß sich Welf der Partei Gregor's VII. an und wurde mehrere Jahre lang die Seele des Widerstandes gegen den Kaiser. So geschah es, daß durch die Hinneigung des mächtigen bayerischen Welfenhauses zur päbstlichen Partei die Kämpfe desselben mit dem schwäbischen Hohenstaufen in den langwierigen und erbitterten Streit des Kaiser- und Pabstthums um die Oberherrschaft in Staat und Kirche verflochten wurden und dadurch mit der inneren Richtung einen geistigen Gegensatz erhielten, welcher ihnen vorzüglich die kirchenhistorische Bedeutung gibt und hier eine möglichst kurz gefaßte Darstellung nothwendig macht.

Als Heinrich IV. nach dem Tode des Gegenkönigs Rudolf von Schwaben mit einem Heere nach Italien gegangen war, um seinen gefährlichsten Gegner, den Pabst Gregor VII. zu unterdrücken, hatte er dem Herzoge Friedrich von Hohenstaufen die Sorge für die Ruhe und Sicherheit Deutschlands übertragen. Allein kaum war das Heer über die Alpen gezogen, so wählte die päbstliche Partei in Oberdeutschland unter der Leitung des Herzogs Welf den tapferen und unternehmenden Grafen Hermann von Luxenburg zum Gegenkönige, welcher mit seinen Anhängern am Ende des Jahres 1081 den Hohenstaufen Friedrich bei Höchstädt besiegte und nach vergeblicher Belagerung von Augsburg nach Sachsen ging, um sich in Goslar krönen zu lassen. Indessen kehrte nun auch der Kaiser, nachdem drei Jahre unter beständigen Unruhen in Deutschland verflossen waren, dahin zurück, sammelte ein neues Heer in Bayern und wurde, obgleich er 1086 das Treffen bei Bleichfeld verlor, vom Glücke so sehr begünstigt, daß der Gegenkönig Hermann freiwillig die Krone niederlegte und die mit ihm verbundenen

Fürsten sich unterwarfen. Auch Welf, welcher in Bayern die Oberhand behalten hatte, würde sich jetzt gern unter der Bedingung des ruhigen Besitzes seines Herzogthums mit dem Kaiser ausgesöhnt haben, wenn ihn nicht die Verhältnisse in Italien daran verhindert hätten. Hier hatte indessen, ungeachtet Heinrich IV. in Deutschland ein entschiedenes Uebergewicht behauptete, die kirchliche Partei, fest entschlossen, den Kampf mit allen Mitteln fortzusetzen, Victor III. und nach dessen Tode 1088 Urban II. zum Pabste gewählt, und wenn dieselben auch eine Zeit lang von dem kaiserlichen Pabste Clemens III. so hart bedrängt wurden, daß ihre Anhänger den Frieden zu wünschen begannen (Bernoldus Const. ad a. 1089), so änderte sich doch die Lage der Dinge bald zu ihren Gunsten, da es Urban II. gelang, die große und mächtige Gräfin Mathilde, die treue Freundin Gregor's, seiner Partei zu erhalten und die 43jährige Wittwe im Jahre 1089 zu überreden, mit dem 18jährigen Sohne des Herzogs Welf IV. eine Scheinehe einzugehen, um der päbstlichen Partei ein kriegerisches Haupt zu geben. Dadurch sah sich der Kaiser gezwungen, nach Italien zu eilen, wo er 1092 eine Niederlage erlitt und bald darauf zu seinem Schmerze erfahren mußte, daß sich sein Sohn Konrad, dem er bei dem Tode seiner Schwiegermutter, der Markgräfin Adelheid von Susa, das Erbe derselben übergeben hatte, von der kirchlichen Partei zur Empörung und Annahme der lombardischen Krone verleiten ließ. Doch änderten sich die Verhältnisse unerwartet zu seinem Vortheile, als der junge Welf, sobald er von einem schon im Jahre 1077 ausgestellten Testamente, in welchem die Markgräfin Mathilde alle ihre Güter dem päbstlichen Stuhle vermacht hatte, gewisse Kunde erhielt, das wegen der Verschiedenheit des Alters ohnehin unnatürliche Eheband mit ihr zerriß und nach einem vergeblichen Versuche, die Gräfin zur Zurücknahme des Testaments zu bewegen, mit seinem Vater nicht nur zum Kaiser übertrat, sondern auch die anderen Fürsten in Deutschland für ihn zu gewinnen sich bemühte. Dafür erhielt im Jahre 1096 der alte Welf das Herzogthum Bayern zurück und 1098 die Zusicherung, daß es nach seinem Tode auf seinen Sohn übergehen solle. Auch wurde dem gegebenen Versprechen gemäß Welf V. als Herzog von Bayern bestätigt, nachdem sein Vater auf der Rückkehr von Jerusalem, wohin er im frommen Sinne seiner Zeit eine Pilgerreise unternommen hatte, im Jahre 1102 gestorben war (Alberti Aquensis hist. Hierosolym. in den Gestis Dei per Francos p. 324. Anonymus Weingart. p. 19), und er bewahrte seitdem die treueste Ergebenheit sowohl gegen den Kaiser Heinrich IV., als auch gegen dessen Sohn und Nachfolger Heinrich V. So finden wir ihn, zugleich mit dem Erzbischofe von Trier, an der Spitze der deutschen Gesandtschaft, welche sich 1107 zum Pabste Paschalis II. nach Chalons begab, um im Namen Heinrich's V. die Streitigkeiten des Reichsoberhauptes mit dem Vorsteher der Christenheit auszugleichen. Wohl darf es als ein Beweis seiner aufrichtigen, dem Könige ergebenen Gesinnung betrachtet werden, daß er bei dieser Gelegenheit dem Pabste, da dieser hartnäckig die Belehnung mit Ring und Stab für sich ausschließlich in Anspruch nahm, kühn entgegnete: „Nicht hier und mit Worten, sondern in Rom und mit dem Schwerte muß die Sache ausgefochten werden.“ (Sugerii vita Ludovici VI. bei Du Chesne Scriptt. rerum francicarum T. IV. p. 289). Auch begleitete er Heinrich V. im Jahre 1111 auf seinem Zuge zur Kaiserkrönung nach Italien und war es vor Allen, dessen Bemühungen endlich die Aussöhnung mit dem Pabste gelang, als derselbe noch im Petersdome die zu Sutri früher zugesagte Verzichtleistung auf die Belehnung mit Ring und Stab verweigerte und deßhalb gefangen gehalten wurde. Auf gleiche Weise bewährte er sich auch später als treuen Anhänger und Berather des Kaisers, indem er nach der erlittenen Niederlage am **Welfesholze** bei Mansfeld 1115 für ihn die Friedensunterhandlung mit dem Sieger Lothar von Sachsen führte und es ihm dadurch möglich machte, ohne Aufenthalt einen neuen Zug nach Italien anzutreten. Hier hatte die kirchliche Partei nach dem Tode der Markgräfin Mathilde sofort Anspruch auf die beträchtlichen Güter derselben erhoben und suchten ihn, auf die von ihr ausgestellte Schenkungsurkunde gestützt, geltend zu machen (vgl. Scheid. Origg. Guelf. T. I.

p. 448 ff. Schröckh, Kirchengeschichte, Theil XXVI). Aber der Kaiser konnte und wollte denselben als Oberhaupt des Reiches nicht anerkennen; er besetzte daher nach seiner Ankunft in Italien ohne Zögern die mathildischen Länder als verfallene Reichslehen mit Gewalt und vertrieb den Pabst aus Rom, der jedoch von den Normannen zurückgeführt, bald darauf unter den Rüstungen zum Kriege starb. An seine Stelle wählte die strengere Partei sofort Gelasius II., dem aber schon 1119 Calixtus II. folgte, welcher nach Unterdrückung des Gegenpabstes Gregor VIII. den Bannfluch gegen den Kaiser, als einen zweiten Judas auf der Synode zu Rheims wiederholte (s. den Art. Bd. II. S. 499 der Real-Encyklopädie). Jetzt würde durch den Eifer des vom Geiste der Hierarchie ergriffenen Erzbischofes Adalbert von Mainz der Bürgerkrieg in Deutschland von Neuem ausgebrochen seyn, wenn nicht die Fürsten und Völker, müde des Kampfes wie des Unglücks, das durch den Zwiespalt der Häupter in Kirche und Staat über das Reich gekommen war, den Frieden gefordert hätten. So kam endlich 1121 auf dem Reichstage zu Würzburg die Aussöhnung der feindlichen Parteien zu Stande, worauf zwischen dem Kaiser und dem Pabste Calixtus II. 1122 das Concordat zu Worms abgeschlossen wurde, welches, auf der ersten allgemeinen Kirchenversammlung im Lateran 1123 bestätigt, dem Kaiser gegen Aufgabe der Investitur die Gegenwart bei der Wahl der Bischöfe, die Entscheidung in streitigen Fällen und die Belehnung mit Scepter und Schwert zugestand (Ekkehardus ad a. 1122 bei Pertz Mon. T. VIII. p. 260. Udalrici cod. epist. nro. 305 und 306 bei Pertz IV, 75. Mansi T. XXI. p. 287 u. 281 sqq. Hoffmann, Diss. ad concordatum Henr. V. et Calixti II. Viteb. 1739, 4°).

Drei Jahre nach Abschluß des Wormser Concordates starb Heinrich V. kinderlos und mit ihm erlosch das fränkische Kaiserhaus, dessen Güterbesitz nebst dem Anspruche auf die Krone an die Hohenstaufen, als die nächsten Verwandten der Waiblinger, überging. Da die fränkischen Kaiser unzweifelhaft ihr Streben darauf gerichtet hatten, das Reich zu einem Erbreiche zu machen, die verschiedenen deutschen Völker zu einer Nation zu vereinigen und die selbstständige Einheit in Staat und Kirche gegen den päbstlichen Stuhl zu behaupten; so konnte es nicht fehlen, daß sich die kirchliche Partei der wachsenden Macht der Hohenstaufen, von welcher dasselbe zu erwarten war, mit aller Macht widersetzte. Als daher Friedrich von Schwaben im Vertrauen auf seine Verbindung mit den süddeutschen Fürsten, als Bewerber um die Kaiserwürde auftrat, ermahnte der Erzbischof Adalbert, welcher als Kanzler des Reichs die Wahlversammlung ausschrieb, ganz im Sinne Gregor's VII. die Fürsten dafür zu sorgen, „daß Kirche und Reich von dem bisherigen Joche frei werden möchte," und lenkte die Wahl auf den Herzog Lothar von Sachsen, von dem er wußte, daß er der päbstlichen Partei ergeben war. Indessen entging es seinem Scharfblicke nicht, daß sich diese Wahl nur dann werde durchsetzen lassen, wenn er das welfische Haus für seine Partei gewinne; er bewog deßhalb Lothar zu dem Versprechen, seine einzige Tochter Gertrud mit Heinrich dem Stolzen, dem Herzoge von Bayern, zu vermählen. Heinrich der Stolze, ein besonnener und thatkräftiger Mann, war der Sohn Heinrich's des Schwarzen, welcher von seinem Vater Welf VI. die welfischen Güter in Bayern und Schwaben geerbt, und mit seiner Gemahlin Wulfhilde, der jüngeren Tochter des letzten Billingers, Herzogs Magnus von Sachsen, den größten Theil der billungischen Güter erworben hatte. Mit Recht galt er daher seit dem Tode seines Vaters 1126 für den mächtigsten und einflußreichsten Fürsten Deutschlands, und sein Uebertritt zur kirchlichen Partei entschied in der That die Wahl Lothar's von Sachsen. Sobald die Fürsten hierüber einig waren, fand man für gut, zu näherer Bestimmung der Rechte der Kirche und des Reiches dem neuen Könige in einer Wahlkapitulation folgende Bedingungen vorzulegen: „Die kirchlichen Wahlen sollen gänzlich frei seyn und weder durch die Gegenwart des Kaisers, noch sonst beschränkt werden; die Belehnung mit dem Scepter soll nach der Weihe unentgeltlich folgen; der Belehnte hat bloß den Lehenseid

zu schwören und leistet nach demselben Gehorsam mit Vorbehalt seiner kirchlichen Verhältnisse (vergl. Narratio de electione Lotharii in v. Olenschläger's Erläuterung der güldenen Bulle, Urkundenbuch S. 19). Hatten sich die Päbste bisher nur mühsam und mit Hülfe anderer Mächte gegen die Gewalt der Kaiser behauptet, so schien jetzt das Pabstthum über das Kaiserthum völlig den Sieg davon zu tragen, da Lothar, um zum Throne zu gelangen, nicht nur den geistlichen Fürsten durch die Annahme der Wahlkapitulation von seinen Rechten, sondern auch dem Pabste durch die Anerkennung des Oberaufsichtsrechtes desselben von seiner Würde schwere Opfer brachte (Dodechini app. ad Mariani Scoti chron. ad a. 1125 bei Pistorius-Struve T. I. p. 671).

Wenn Lothar schon durch diese nicht ohne Grund gemißbilligte Verringerung der kaiserlichen Macht die den Grundsätzen der fränkischen Kaiser ergebenen Hohenstaufen gegen sich zu feindseliger Stimmung veranlaßte, so erbitterte er sie noch mehr durch die Härte, mit welcher er ihnen, um ihr Haus so viel als möglich zu schwächen, die Verwaltung der Reichsgüter und ihre Lehen zu entziehen strebte. Auch währte es nicht lange, so rüstete sich Friedrich von Schwaben mit seinem Bruder Konrad von Franken, der mit Beistimmung der ihnen ergebenen Fürsten den Königstitel annahm und besonders in den lombardischen Städten Anerkennung fand, zum Kriege. Daher verurtheilte ihn Lothar auf einem Hoftage zu Straßburg als Feind des Reiches und zog mit einem Heere gegen ihn. Auch Konrad war in Italien vom Pabste Honorius II. mit dem Bannfluche belegt und seine Partei dadurch sehr geschwächt. Indessen behauptete sich Friedrich glücklich in den festen Plätzen in Schwaben und Franken, und erst als Heinrich der Stolze nach der Vermählung mit der kaum dem Kindesalter entwachsenen Gertrud an der Spitze seiner Vasallen dem Könige zu Hülfe kam, begann der Krieg mit größerem Nachdrucke geführt zu werden. Da starb der Pabst Honorius II. und die zwiespältige Wahl Anaclet's II. und Innocentius II. (s. die Art.) nöthigte Lothar, seine Blicke nach Italien zu richten. Es war nicht leicht, zwischen diesen beiden Päbsten zu entscheiden, und Lothar verfuhr dabei mit großer Vorsicht. Obgleich Anaclet den König Konrad auf's Neue in den Bann gethan und an Roger II. von Sicilien eine mächtige Stütze gewonnen hatte, erklärte er sich gleichwohl für Innocenz, da derselbe nicht nur von den Königen von Frankreich und England bereits anerkannt war, sondern auch in Würzburg durch seinen Legaten den Bann über Anaclet und die hohenstaufischen Brüder hatte aussprechen lassen und persönlich nach Lüttich kam, wo er Lothar nebst seiner Gemahlin Richenza auf einer Kirchenversammlung krönte. Bevor dieser darauf den versprochenen Römerzug antrat, übertrug er seinem Schwiegersohne, welchem er neben Bayern auch das Herzogthum Sachsen verliehen hatte, die Reichsverwesung und zugleich den Krieg gegen die Hohenstaufen. Indessen war das Heer, welches er nach Italien mit sich brachte, so schwach, daß er nicht einmal den gebannten Anaclet aus Rom zu vertreiben vermochte und deßhalb die Kaiserkrone im Jahre 1133 aus der Hand Innocenz II. in einer anderen, als der Peterskirche annehmen mußte. Dazu kam, daß er sich aus Familienrücksichten zum Nachtheile des Reiches bewegen ließ, die mathildischen Erbgüter gegen jährliche 100 Mark vom Pabste unter der Bedingung zu Lehen zu nehmen, daß sie nach ihm auf seinen Schwiegersohn, den Herzog Heinrich, übergehen, nach Beider Tode aber an die römische Kirche zurückfallen sollten (Annal. Saxo. Origg. Guelf. II, 514. Baronius Annal. ad a. 1133, nro. 3). Mittlerweile dauerte in Deutschland der Kampf der Welfen gegen die Hohenstaufen fort, bis im Frühjahre 1135 auf dem Reichstage zu Bamberg eine Aussöhnung mit Friedrich von Schwaben zu Stande kam, worauf auch Konrad im Herbste desselben Jahres auf dem Fürstentage zu Mühlhausen vor dem Kaiser erschien und dem Königstitel entsagte. Beide Brüder übergaben ihr fränkisches Erbe dem Kaiser und empfingen es von ihm als Lehen zurück; sie versprachen die Heeresfolge zum zweiten Römerzuge zu leisten und Konrad erhielt mit dem Reichsbanner die erste Stelle nach dem Kaiser vor allen Fürsten (Annal. Saxo ad a. 1134 und 1135).

So war endlich nach einem 10jährigen, blutigen Kampfe der Streit zwischen den Welfen und Waiblingern beigelegt. Aber er sollte bald noch heftiger als zuvor, zum dritten Male aufflammen, als Lothar im Jahre 1137 unerwartet starb, und Heinrich der Stolze, im Besitze der Reichsinsignien, neben dem milden und tapferen Konrad von Hohenstaufen, als Bewerber um die Krone auftrat. Heinrich der Stolze hatte zu seinem großen Besitzthume durch seine Gemahlin Gertrud die sämmtlichen supplinburgischen, nordheimischen und altbraunschweigischen Erbgüter erhalten, und war nun überdieß auch noch in den Besitz der mathildischen Erbschaft in Italien gelangt. Eine solche Macht, in der Hand eines stolzen und thatkräftigen Mannes vereinigt, mußte den Fürsten bedenklich erscheinen; sie neigten sich deßhalb auf die Seite Konrad's, und selbst der Pabst Innocenz II. beförderte aus Rücksicht auf die mathildischen Erbgüter durch seinen Legaten, den Erzbischof Adalbero von Trier, die Wahl desselben (Gest. Archiepp. Trevir. c. 68. bei Martene Collect. ampliss. T. IV. Otto Frising. chron. und de gestis Frider. I.). Nachdem Konrad III. die Regierung angetreten hatte, dachte er zunächst darauf, den übermächtigen Gegner zu schwächen und forderte ihn zur Herausgabe Sachsens auf, weil der Besitz zweier Herzogthümer gegen das Herkommen sey. Da Heinrich dieselbe trotzig verweigerte, erklärte ihn der König mit Rath der Fürsten in die Acht und vollzog sie, indem er ihm beide Herzogthümer absprach und Sachsen an Albrecht den Bären von der Nordmark, Bayern an Leopold V., Markgrafen von Oesterreich, verlieh. Letzterer drang auch sogleich mit solcher Macht in Bayern ein, daß der geächtete Herzog, trotz tapferer Gegenwehr, ihm unterlag und kaum mit wenigen Getreuen auf seine Erbgüter nach Sachsen entfliehen konnte. Während er sich hier zum Kriege gegen den König rüstete, starb er, noch nicht 38 Jahre alt, zu Quedlinburg den 20. Oktober 1139. Doch war der Kampf mit seinem Tode nicht geendet, da sich seines hinterlassenen 10jährigen Sohnes, Heinrich's des Löwen, die Mutter Gertrud und die Großmutter Richenza, mit männlicher Entschlossenheit in Sachsen annahmen, während in Bayern Welf VI., des verstorbenen Herzogs Bruder, seine Erbansprüche geltend zu machen suchte und nach der Vertreibung des Gegners Leopold von Oesterreich siegreich durch Schwaben an die fränkische Gränze zog, wo der König Konrad in Verbindung mit seinem Neffen, dem jungen Herzog Friedrich, die welfische Stadt Weinsberg belagerte. Hier kam es zu Ausgange des Jahres 1140 zur Schlacht, in welcher Welf mit den Seinigen in die Flucht geschlagen und Weinsberg zur Uebergabe gezwungen wurde.*) Gleichwohl setzte Welf den Krieg fort, da er vom Pabste Innocenz II. begünstigt und von den Königen Geisa von Ungarn und Roger von Sicilien, die Konrad am Römerzuge verhindern wollten, unterstützt wurde. Ueberdieß steigerte der König Welf's Erbitterung dadurch noch mehr, daß er nach dem Tode Leopold's von Oesterreich, 1142, das Herzogthum Bayern dessen Bruder Heinrich Jasomirgott übertrug und denselben mit Heinrich's des Stolzen Wittwe, Gertrud, vermählte. So dauerte der Kampf fort, und erst nachdem Konrad III. und sein heldenmüthiger Neffe Friedrich von Hohenstaufen im Jahre 1146 auf Zureden des feurigen Abts Bernhard von Clairvaux (s. den Art.) nebst vielen anderen Fürsten das Kreuz genommen hatten, entschloß sich auch Welf dazu, einen Waffenstillstand einzugehen und aus einem Feinde des Königs sein Waffengefährte in dem heiligen Kriege zu werden. Dafür ehrte ihn der König vor allen Fürsten auf dem Zuge und beschenkte ihn reichlich, so oft sich die Gelegenheit darbot. Gleichwohl hatte der Groll in dem Gemüthe des Welfen so tief gewurzelt, daß er, aller Wohl-

*) Bei dieser Gelegenheit soll zuerst der Schlachtruf: „Hie Welf! — hie Waiblingen!“ erschollen seyn und zu den Parteinamen Welfen und Waiblingen (Ghibellinen) die Veranlassung gegeben haben. Vergl. Andr. Presbyt. Ratisb. Chron. bavar. bei Schilter, Scriptt. p. 25. — Das hier genannte Waiblingen war ein dem salischen und später dem hohenstaufischen Geschlechte gehöriges, altes Städtchen an der Rems, etwa zwei Stunden von Stuttgart. Vergl. Pertz in den Monum. Scriptt. T. V. p. 109 und Stälin, würtembergische Geschichte, Theil I. S. 42 ff.

thaten des Königs uneingedenk, noch vor demselben nach Deutschland zurückkehrte und sich unterwegs auf's Neue von Roger von Sicilien zum Aufstande verleiten ließ. Sobald Konrad von diesen neuen feindseligen Anschlägen Kunde erhielt, schickte er den Herzog Friedrich voraus, um die Ruhe wieder herzustellen; darauf brach er selbst eiligst nach Deutschland auf und berief daselbst im Mai 1149 einen großen Reichstag nach Regensburg. Inzwischen hatte Welf, im geheimen Einverständniß mit dem Pabste Eugen III. (vergl. Joh. Trithem. chron. ad a. 1142), den Kampf begonnen und belagerte, während Konrad zu Speier krank lag, die hohenstaufische Burg Flochberg, unfern Nördlingen, wurde jedoch von einem starken Heere, welches der König unter seinem Sohne Heinrich gegen ihn aufgeboten hatte, im Februar 1150 in die Flucht geschlagen und mußte sich zu einem von Herzog Friedrich von Schwaben vermittelten Waffenstillstande und zur Verzichtleistung auf seine Forderungen verstehen (Chron. Ursperg. Wibald epist. nro. 188 — 190 bei Martene et Durand, Collect. ampliss. T. II. p. 469). Unter diesen Umständen glaubte der nun mündig gewordene Herzog Heinrich der Löwe, daß der günstige Zeitpunkt gekommen sey, das Herzogthum Bayern für sich zu erkämpfen. Er verband sich daher mit seinem Schwiegervater Konrad von Zähringen zu diesem Zwecke und griff Heinrich Jasomirgott mit einem wohlgerüsteten Heere an. Nicht ohne Schmerz und Unwillen sah der König durch dieses Auftreten Heinrich's im südlichen Deutschland den kaum beigelegten Zwist um Bayern heftiger als zuvor ausbrechen und gebot Waffenruhe, um auf dem bevorstehenden Reichstage zu Regensburg den Streit nach dem Gutachten der Versammlung zu entscheiden. Als jedoch alle Bemühungen des durch Tüchtigkeit und Geschäftserfahrenheit ausgezeichneten Abtes Wibald von Corvei und Stablo keine gütliche Ausgleichung der streitenden Parteien zu bewirken vermochten, zog er mit der Uebermacht seiner Vasallen gegen den Welfen Heinrich und zwang ihn, die Eroberung Bayerns aufzugeben und sich auf seine Vertheidigung zu beschränken, die ihm um so schwerer wurde, da ihn die Anhänger seines Hauses in Schwaben nicht so kräftig unterstützten, wie er es erwartet hatte. Schon war er von seinen Gegnern völlig eingeschlossen, als der König so schnell als möglich nach Sachsen aufbrach, um sich der festen Plätze in den Erblanden Heinrich's zu bemächtigen. Doch gelang es diesem noch zeitig genug, trotz der Wachsamkeit seiner Feinde, zu entkommen; unerwartet erschien er zu Braunschweig in der Mitte der Seinigen und mit ihm lebte der Muth und die feste Zuversicht in der Brust Aller wieder auf. Daher entschloß sich Konrad III., überdieß durch Unwohlseyn niedergedrückt, zur Rückkehr nach Schwaben, auf welcher er, erst 58 Jahre alt, am 15. Februar 1152 in Bamberg starb (Wibald. epist. nro. 320 sq. Otto Frising I, c. 62 sqq. Chron. Usperg.). Da nicht lange vor ihm sein schon früher zum Könige gewählter Sohn Heinrich ebenfalls aus dem Leben geschieden war, so wählten die Fürsten, wie er es gewünscht hatte, in Frankfurt seinen Neffen, den eben so klugen und tapferen, als edlen und menschenfreundlichen Herzog Friedrich III. von Schwaben, einstimmig zum Reichsoberhaupte.

Kein anderer deutscher Fürst war mehr dazu geeignet, den Frieden zwischen dem welfischen und hohenstaufischen Geschlechte wieder herzustellen, als Friedrich I., Barbarossa; denn er vereinigte beide Häuser in seiner Person, da er nicht nur von väterlicher Seite dem hohenstaufischen, sondern auch durch seine Mutter Judith, der Schwester Heinrich's des Stolzen, dem welfischen Geschlechte angehörte (Otto Frising. Chron. p. 447). Auch hatte er schon vor seiner Thronbesteigung ihre Versöhnung betrieben. Jetzt, nachdem er selbst zur Regierung gelangt war, mußte ihm die Einigkeit mit den Welfen um so wichtiger erscheinen, da er ihrer Hülfe nothwendig bedurfte, wenn er der immer weiter um sich greifenden weltlichen Richtung des Pabstthums Einhalt thun, die verlorenen kaiserlichen Rechte wieder herstellen und Staat und Kirche auf feste, zeitgemäße Gesetze gründen wollte. Gleichwohl gelang ihm sein Bemühen erst dann vollständig, nachdem er Heinrich dem Löwen neben dem Herzogthum Sachsen auch Bayern durch eine Uebereinkunft mit Heinrich Jasomirgott verliehen und dessen Oheim Welf die mathildischen Güter in Italien überlassen hatte.

Während Friedrich Barbarossa die Welfen in dankbarer Anerkennung der Dienste, welche sie ihm im Kampfe gegen die lombardischen Städte, sowie gegen den entschlossenen und umsichtigen Pabst Hadrian IV. (1154—1159) leisteten, vorzugsweise begünstigte, benutzte Heinrich der Löwe diese Gelegenheit, seine Macht theils durch die Vermehrung seiner Besitzungen in Sachsen und Bayern, theils durch die Unterwerfung und Christianisirung der slavischen Völkerschaften im nördlichen Deutschland immer weiter auszubreiten (s. den Art. „Heinrich der Löwe" in der Real-Encyklopädie Bd. V. S. 694 ff.). Wie Heinrich der Löwe blieb auch der bejahrtere Welf VI. mit den Hohenstaufen in dem friedlichen Verhältnisse, ungeachtet er, um sich die ihm übertragenen mathildischen Erbgüter in Italien zu sichern, heimlich die früheren Verbindungen seines Hauses mit dem Pabste wieder anknüpfte. Nur ein Mal wurde das gute Vernehmen auf kurze Zeit gestört, als im Jahre 1164 zwischen seinem Sohne, dem jüngeren Welf und dem Herzoge Friedrich von Schwaben aus geringer Veranlassung ein Streit entstand, der leicht hätte zur Wiedererweckung der alten welfischen Fehde führen können, wenn nicht der Kaiser, um dieß zu verhüten, als Vermittler dazwischen getreten wäre (Otto de S. Blas. c. 18 sqq. Chron. Weingart. c. 14. Chron. Usperg.). Als indessen der jüngere Welf auf dem vierten Römerzuge des Kaisers, 1167, in frischer Jugendkraft vor Rom das Opfer einer verheerenden Seuche wurde, zog sich der Vater, von Gram und Kummer niedergebeugt, von den öffentlichen Geschäften auf seine Erbgüter zurück, wo er sich, um seinen Schmerz zu betäuben, einem ausschweifenden Leben mit gleichgesinnten Genossen ergab, seine Gemahlin verstieß und durch maßloße Freigebigkeit sich in Schulden stürzte, welche ihn endlich nöthigten, seinen nächsten Erben, Heinrich den Löwen, um eine Geldsumme anzugehen, für deren Auszahlung er ihm die unverzügliche Einsetzung in die schwäbischen und bayerischen Allodien, sowie in die mathildischen Güter, welche er als Reichslehen in Italien besaß, versprach. Allein der Herzog, welcher durch die Annahme des Anerbietens nur die Mittel zur Behauptung seiner Macht zu schwächen und den Hang des Greises zur ungemessensten Verschwendung zu befördern fürchtete, zögerte um so mehr, in den Vorschlag einzugehen, als er die feste Ueberzeugung hegte, daß ihm, als dem nächsten Blutsverwandten, der Nachlaß des Oheims auch ohne dies Opfer zufallen müsse. Deßhalb trug Welf, empfindlich verletzt durch diese eigennützige Gesinnung, seine Erbgüter in Schwaben und Bayern unter der gleichen Bedingung dem Kaiser Friedrich I., seiner Schwester Sohne, an, welcher den für die Vermehrung und Abrundung seiner Hausmacht so wichtigen Antrag ohne Bedenken annahm, dadurch aber auch in dem Gemüthe des nach möglichster Unabhängigkeit strebenden Herzogs die ersten Keime des Mißtrauens weckte, das bald neue Zerwürfnisse zwischen den Welfen und Hohenstaufen herbeiführte. Zwar leistete der Herzog, nachdem er im Jahre 1172 eine Pilgerfahrt nach Jerusalem gemacht hatte, seinem früher auf dem Reichstage zu Worms gegebenen Versprechen gemäß, 1174, dem Kaiser die Heeresfolge mit 1500 Rittern auf dessen fünften italienischen Zuge, der gegen die vereinigte Macht des Pabstes Alexander III. und des lombardischen Bundes gerichtet war, und es leidet kaum einen Zweifel, daß er den friedlich gesinnten Männern beigezählt werden muß, welche die feindlichen Heere durch ihre Vorstellungen zu einem Waffenstillstande bewogen, da er schon früher, wiewohl vergebens, versucht hatte, eine Aussöhnung des Kaisers mit dem Pabstthume durch seine Vermittelung zu bewirken (vergl. Pez, thesaurus anecdotorum novissimus, T. VI. 1. p. 590. Albert. Stad. ad a. 1170. Anonymi Saxonis Hist. impp. bei Mencken, Scriptt. T. III. p. 110. Otto de St. Blas. c. 22 sqq. Baron. Annal. ad a. 1175). Als jedoch der Kaiser, nachdem er schon in Erwartung eines erwünschten Erfolges der angeknüpften Unterhandlungen einen Theil des Reichsheeres mit dem Herzoge von Sachsen entlassen hatte, sich nichtsdestoweniger gezwungen sah, den Kampf zu beginnen, und deßhalb eiligst Heinrich den Löwen zu einem neuen Heerzuge aufforderte, verweigerte dieser nicht nur seinen persönlichen Dienst, sondern verlangte auch, daß ihm für die Ausrüstung eines Heeres als Kostenentschädigung das durch die nahen

Bergwerke wichtige und seinen Besitzungen äußerst günstig gelegene Goslar als Lehen vom Reiche aufgetragen werde, und da die Gewährung einer solchen Forderung weder in der Befugniß, noch in dem Willen des Kaisers lag, beharrte der Herzog trotzig bei der Weigerung seiner Hülfe, ungeachtet ihn Friedrich Barbarossa bei der denkwürdigen Zusammenkunft zu Chiavenna in den herzlichsten Worten an ihre alte Freundschaft erinnerte und, seine Kniee umfassend, ihn dringend bat, in dieser Noth nicht von ihm zu lassen (Otto de St. Blasio c. 23 bei Urstisius, T. I. p. 209. Arnold. Lubec. II, c. 15. Anonym. Saxo bei Mencken, Scriptt. T. II. p. 110. Albert. Stad. Chron. ad a. 1177). So mußte der Kaiser, von dem feindlichen Heere gedrängt, auch ohne den Beistand des tapferen Herzogs die verhängnißvolle Schlacht von Legnano (1176) liefern, deren Verlust ihn endlich zur Nachgiebigkeit gegen seine erbitterten Feinde nöthigte. Aber obgleich er durch die erlittene Niederlage tief gedemüthigt war und überdieß der Kirchenbann hemmend auf ihm lastete, so erhob er sich dennoch bald wieder, und sowie er in den früheren Kämpfen seine Größe als Feldherr gezeigt hatte, so bewährte er dieselbe jetzt als Staatsmann, indem er den Weg umsichtiger Unterhandlung einschlug, sobald er sich von der Unmöglichkeit überzeugt hatte, seine Absichten mit Gewalt durchzusetzen. Um den Bund seiner Gegner zu trennen, versöhnte er sich zunächst durch die Aufopferung des von ihm bisher beschützten Pabstes Calixtus III. mit Alexander III. (s. den Art.), und schloß mit demselben, nachdem er vom Banne gelöst war, zu Venedig 1177 Frieden und Freundschaft, wobei das wormser Concordat als Grundlage angenommen, der Besitz der mathildischen Güter aber noch auf 15 Jahre bis zu einer Entscheidung durch schiedsrichterlichen Spruch dem Kaiser zugesichert wurde. Darauf bewilligte er den vom Pabste preisgegebenen Lombarden einen sechsjährigen Waffenstillstand, dem im Jahre 1183 der vorsichtig abgeschlossene Friede zu Constanz folgte, durch welchen er die lombardischen Städte den Vasallen der Krone gleichstellte (vergl. Muratori T. III. P. 1. p. 467. T. VII. p. 177. Ejusd. Antiqq. Ital. medii aevi T. IV. p. 275 und 307 sqq.).

Sobald der Kaiser die Angelegenheiten in Italien so weit geordnet hatte, daß seine Gegenwart daselbst nicht mehr erforderlich war, eilte er nach Deutschland zurück, um durch schwere Rache am Stamme der Welfen seine Macht auch hier wieder geltend zu machen. Dabei kamen ihm die geistlichen und weltlichen Fürsten, welche bisher so manche eigennützige Gewaltthätigkeit Heinrich's des Löwen erfahren hatten, bereitwillig zu Hülfe, indem sie in der sicheren Erwartung der Ankunft des Kaisers sogleich die Waffen ergriffen und harte Anklagen über jenen erhoben. Da der Herzog einer dreimaligen, von Worms, Magdeburg und Goslar an ihn ergangenen Aufforderung, sich vor einem Fürstengerichte zu vertheidigen, nicht Folge leistete, ward er beider Herzogthümer, sowie sämmtlicher Lehen und Reichswürden für verlustig erklärt, und als er sich der Ausführung dieses Spruches mit Gewalt widersetzte, die Acht über ihn ausgesprochen, welche ihn, trotz tapferer Gegenwehr, im November 1181 nöthigte, auf dem Reichstage zu Erfurt sich dem Kaiser zu unterwerfen und um Aufhebung der Acht und Rückgabe seiner Güter flehentlich zu bitten. Er erhielt darauf zwar die Stammgüter seines mütterlichen Erbes, Braunschweig und Lüneburg, zurück, sollte aber zur Erhaltung des Friedens sieben Jahre außerhalb Deutschlands leben; doch wurde diese Zeit auf die Fürsprache des Pabstes und des Königs von England auf drei Jahre herabgesetzt. (Arnold. Lubec. ed. Bangert lib. II. p. 298. Chron. mont. seren. ad a. 1180 sqq. Chron. Erfurt bei Mencken T. III. p. 228. Annales Godefredi monachi bei Freher T. I. p. 248. Radulfi de Dicato, imagines historiarum bei Twysden Scriptt. anglic. p. 614).

So war das welfische Haus, seit einem halben Jahrhundert Hauptgegner des hohenstaufischen, beinahe zur Vernichtung gebracht, während Friedrich Barbarossa nicht nur seine Macht in Deutschland völlig wiederhergestellt hatte, sondern auch durch die Verheirathung seines Sohnes Heinrich mit Constantia, der Erbin beider Sicilien,

im Jahre 1186 seinem Hause die Aussicht, in der Folge über ganz Italien zu gebieten, eröffnete. Als er darauf, seines Alters nicht achtend, auf Gregor's VIII. Ruf im Jahre 1188 mit jugendlichem Feuer zu Mainz den Kreuzzug beschloß, um Jerusalem aus den Händen der Ungläubigen wieder zu befreien, suchte er neuen Streitigkeiten in Deutschland während seiner Abwesenheit dadurch vorzubeugen, daß er dem aus der Verbannung heimgekehrten Welfen die Wahl unter folgenden drei Vorschlägen ließ: entweder sich mit geringem Ersatze für die abgesprochenen Güter und Ehren zufrieden zu erklären, oder auf des Kaisers Kosten an dem Kreuzzuge Theil zu nehmen und dafür der ungeschmälerten Wiedereinsetzung in das Verlorene demnächst entgegen zu sehen, oder endlich mit dem ältesten seiner vier Söhne nochmals auf die Dauer von drei Jahren das Reich zu verlassen (Arnold. Lubec. l. c.). Heinrich der Löwe wählte das Letzte und schiffte sich mit seinem ältesten, gleichnamigen Sohne um Ostern des Jahres 1189, in welchem der Kaiser die Kreuzfahrt antrat, nach England ein. Allein kaum hatte er von den zurückbleibenden Seinigen Abschied genommen, so griffen auch seine Feinde unter den geistlichen und weltlichen Fürsten, ohne sich um die Verfügungen des Kaisers weiter zu bekümmern, sein Erbe an. Da hielt auch er sich seines Eides entledigt und eilte auf die Nachricht von dem Tode seiner tugendhaften Gemahlin Mathilde, welche der Gram über das Geschick ihres Hauses hingerafft hatte, nach Deutschland, um für seine hülflosen Kinder zu sorgen und sein Eigenthum zu vertheidigen (Arnold. Lubec. l. c. Chron. Stederburg. bei Leibnit. Scriptt. T. I. p. 861. Matthaeus Paris, hist. major ed. Wats p. 127). Indessen betrachtete Heinrich VI., dem sein Vater vor dem Antritte des Kreuzzuges die Reichsverwesung in Deutschland übertragen hatte, das feindliche Auftreten des Herzogs als eine Verachtung seiner Jugend und sammelte mit Zustimmung des Reichsfürsten auf dem Tage zu Goslar ein Heer und machte mit demselben, Alles hinter sich verwüstend, einen Einfall in die braunschweigischen Erblande. Doch leistete Heinrich der Löwe mit den Seinigen allen Angriffen so glücklichen Widerstand, daß der König in die von den Erzbischöfen von Mainz und Köln angebotene Vermittelung um so bereitwilliger einging, da ihn die Kunde von dem Tode Wilhelm's II. von Neapel nach Italien rief, um das ihm zugefallene Erbe beider Sicilien in Besitz zu nehmen. So kam im Jahre 1190 auf einem Hoftage zu Fulda eine Aussöhnung zwischen dem Welfen und Hohenstaufen unter der Bedingung zu Stande, daß sich der Herzog Heinrich der Löwe verpflichtete, die Mauern der Stadt Braunschweig von drei Seiten niederzureißen, das eroberte Lauenburg zu schleifen und die auf Kosten des Grafen Adolph von Holstein eroberten Landschaften, Städte und festen Plätze jenseits der Elbe zurückzugeben; außerdem aber zum Unterpfande des Friedens seinen ältesten Sohn Heinrich mit einem Gefolge von 50 schwergerüsteten Reitern an der Unternehmung gegen Neapel Theil nehmen zu lassen und den jüngeren Bruder desselben als Geißel an den kaiserlichen Hof zu senden (Arnold. Lubec. IV, 2).

Gleichwohl war der Friede nur von kurzer Dauer. Denn kaum hatte der König auf dem Zuge durch Italien die Nachricht von dem Tode seines Vaters aus dem Orient erhalten und vom Pabste Cölestin III., aus dem Hause Este (s. den Art.), einem Verwandten der Welfen, durch Aufopferung der treuen Stadt Tusculum und das erneuerte Versprechen, Heinrich den Löwen in alle ihm abgesprochene Ehren und Lehen des Reichs wieder einzusetzen, die Kaiserkrönung empfangen, als er sich durch Habsucht, Grausamkeit und Hinterlist nicht nur überall verhaßt machte, sondern auch bei dem jungen Herzog Heinrich, der ihm nur ungern nach Italien gefolgt war, einen Argwohn erweckte, welcher, durch die Kunde von dem plötzlichen Tode seines in Augsburg zurückgelassenen Bruders Lothar und das treulose Benehmen des Kaisers gegen ihn selbst verstärkt, zu dem Entschlusse brachte, heimlich bei St. Germano das deutsche Heer zu verlassen, zu den Feinden überzugehen und dann so bald als möglich über Frankreich zu seinem Vater nach Braunschweig zurückzukehren. (Origg. Guelf. T. III. p. 139. Otto de St. Blas. c. 33. Arnold. Lubec. l. c. Chronographus Weingart. bei Hess, Monum. Guelf p. 68.

Chron. Stederburg. bei Leibnit. Scriptt. T. I. p. 863). Hierzu kam noch, daß die sämmtlichen Güter des alten Herzogs Welf VI., welcher am 15. Dezember 1191 zu Memmingen starb, an den Kaiser übergingen, und dieser, grollend über des jüngeren Heinrich's Flucht aus Neapel, den Feinden Heinrich's des Löwen bei dem neu begonnenen Kampfe gegen denselben nicht nur freie Hand ließ, sondern auch alle Versuche zur Aussöhnung kalt zurückwies. Erst die unerwartete Verheirathung des ältesten Sohnes Heinrich's des Löwen mit Agnes, der einzigen Tochter des Pfalzgrafen Konrad's am Rhein, des vielvermögenden kaiserlichen Oheims, vermochte den starren Sinn des Kaisers zu mildern, worauf es den eifrigen Bemühungen Konrad's gelang, im Jahre 1194 den Vertrag zu Tilleda zu bewirken, durch welchen Heinrich dem Löwen und seinem Sohne Heinrich der Friede zugesichert und dem Letzteren zugleich die Anwartschaft auf die Belehnung mit der Pfalz ertheilt wurde (Chron. Stederb. bei Leibnit. T. I. p. 866). Seitdem lebte Heinrich der Löwe, von Alter und Unglück niedergebeugt, nur noch ein Jahr in stiller Zurückgezogenheit zu Braunschweig, wo er am 6. August 1195 mit frommer Ergebung starb und seine Besitzungen, soweit sie ihm geblieben waren, seinen Söhnen Heinrich, Otto und Wilhelm zur Theilung hinterließ. Zwei Jahre später schied auch der Kaiser Heinrich VI., kaum 32 Jahre alt, in Sicilien aus dem Leben, und da sein zum Nachfolger bestimmter, erst dreijähriger Sohn Friedrich, unter der Vormundschaft seiner Mutter Constantia und seines Oheims Philipp von Schwaben, der Regierung nicht gewachsen schien, so traten die deutschen Fürsten zu einer neuen Wahl zusammen. Sie zerfielen jedoch bald in zwei Parteien, die hohenstaufische und die welfische, von denen die erstere sich für Philipp erklärte, welcher sich im Besitze der Reichsinsignien befand und, nachdem er die Ueberzeugung gewonnen hatte, daß es ihm nicht gelingen werde, seinem Neffen, als dessen Vormund, die Krone zu erhalten, selbst als Bewerber um die Königswürde auftrat. Dagegen wählte die welfische Partei Otto, den jüngeren Sohn Heinrich's des Löwen, da dessen älterer Bruder, der tapfere Pfalzgraf Heinrich von einer nach Jerusalem unternommenen Pilgerfahrt noch nicht zurückgekehrt war. Als keine von beiden Parteien der anderen nachgeben wollte, kam es zum Kriege, welcher dem vor Kurzem zum Haupte der Kirche erhobenen, ebenso herrschbegierigen, als einsichtsvollen und staatsklugen Innocenz III. (s. den Art.) die willkommene Gelegenheit darbot, sich mit Nachdruck in die deutschen Angelegenheiten zu mischen und das Recht, bei einer zwiespältigen Kaiserwahl zu entscheiden, in Anspruch zu nehmen. Mehr den päbstlich gesinnten Welfen, als den durch den Besitz von Sicilien der kirchlichen Macht gefährlichen Hohenstaufen zugeneigt, entschied sich Innocenz 1201 zu Gunsten Otto's IV., knüpfte aber gleichwohl wieder Unterhandlungen mit Philipp an, sobald er merkte, daß derselbe einen großen Theil der welfischen Partei und selbst den Pfalzgrafen Heinrich auf seine Seite zog und immer entschiedenere Vortheile über seinen Gegner gewann. (Registrum Impp. Epist. 18. 29. 77. 186; vergl. Wichert, de Ottonis et Philippi Suevi certaminibus atque Innocentii labore in sedandam regum contentionem. Regiom. 1835). Auch würde Philipp ohne Zweifel in diesem Kampfe den Sieg über den Welfen davon getragen haben, wenn er nicht durch die Frevlerhand seines gekränkten Vasallen Otto von Wittelsbach den 21. Juni 1208 auf der Altenburg bei Bamberg ermordet worden wäre. Ungeachtet die Anhänger des Ermordeten durch diese verabscheuungswürdige That ihre Hoffnungen plötzlich vereitelt sahen, waren sie doch Anfangs gesonnen, in Würzburg zur Wahl eines neuen Oberhauptes zu schreiten. Als sich jedoch der Pabst diesem Vorhaben unter Androhung des Bannes widersetzte, und Otto IV., dem sich jetzt auch sein Bruder, der Pfalzgraf Heinrich, nebst anderen angesehenen Fürsten wieder angeschlossen hatte, durch die Verlobung mit Philipp's Tochter Beatrix die Aussöhnung mit seinen Gegnern bewirkte, wurde er allgemein als alleiniger Herr des Reiches anerkannt und konnte ungehindert den Zug nach Italien unternehmen, wo ihn der Pabst 1209 zum Kaiser krönte, nachdem er dessen Forderungen in Allem genügt, namentlich die Freiheit der kirchlichen Wahlen, sowie der Appellationen nach Rom und die Rechts-

zuständigkeit aller von der Kirche in Anspruch genommenen Güter feierlich versprochen hatte. (Registr. Impp. Epist. 153 — 155. 188. 189. Arnold. Lubec. VII, 20. Godofr. Colon. ad a. 1209. Otto de St. Blas. c. 52). So schien endlich der Parteiruf der Welfen und Waiblinger verstummt und der Friede im Reiche nach vieljähriger Fehde gesichert zu seyn, vorausgesetzt, daß das freundschaftliche Verhältniß zwischen dem Kaiser und Pabste von Bestand war. Aber sobald Otto das Ziel seiner Wünsche erreicht hatte, begann er sogleich die Kaiserrechte in Italien wieder geltend zu machen, die dem Reiche entzogenen Lehen nebst den mathildischen Gütern von der römischen Kirche zurückzufordern und dadurch die ganze politische Schöpfung des herrschsüchtigen Pabstes zu gefährden. Deßhalb säumte der getäuschte und tiefgekränkte Innocenz III. nicht, den Bann und die Absetzung über den Kaiser auszusprechen, und als derselbe, ohne darauf weiter Rücksicht zu nehmen, sogar in Apulien und Calabrien vordrang, um dem jungen Friedrich die Krone beider Sicilien zu entreißen, beschloß der Pabst, ihm diesen einzigen, noch übrigen Hohenstaufen entgegenzustellen. Schon stand Otto im Begriffe, auf einer pisanischen Flotte nach Sicilien überzuschiffen, da erschienen päbstliche Abgesandte in Deutschland, verkündigten auf einem nach Bamberg ausgeschriebenen Fürstentage den Bannspruch gegen ihn und erregten in Verbindung mit dem mißvergnügten Erzbischofe Siegfried von Mainz neue Unruhen, welche ihn zur Rückkehr aus dem Süden Italiens in die Heimat zwangen. Während er hier überall dem Neide und Hasse der heimlichen Anhänger des hohenstaufischen Hauses begegnete und die weltlichen Fürsten ebensowohl, als die Bischöfe den Verkehr mit ihm, als einem von der Kirche Gebannten, ängstlich vermieden, kam der jugendlich kühne und durch die Umstände noch mehr ermuthigte Friedrich zur Besitznahme seines väterlichen Reiches in stürmischer Eile über die Alpen und gewann bald, vom Pabste und dem Könige von Frankreich unterstützt, die meisten Stände für sich, so daß er im Juli 1215 zu Aachen die deutsche Königskrone empfangen konnte, und Otto, allgemein der Kargheit und des Hochmuthes beschuldigt, von Allen verlassen, sich bis an seinen Tod mit seinen braunschweigischen Erblanden begnügen mußte (Matth. Paris ad a. 1210 sqq. Alberic. ad a. 1211 sqq. Origg. Guelf. T. III.).

Sobald Friedrich II. nach dem Tode seines Gegners 1218 die Reichsinsignien von dessen Bruder, dem Pfalzgrafen Heinrich, gegen eine Summe Geldes ausgeliefert erhalten und die öffentlichen Angelegenheiten in Deutschland nach Wunsch geordnet hatte, ließ er seinen bereits zum Könige von Sicilien ernannten, siebenjährigen Sohn Heinrich mit Hülfe der von ihm begünstigten Bischöfe auch zum Könige von Deutschland wählen, und er würde darüber schon jetzt mit dem durch Innocenz III. auf den Gipfel seiner Macht erhobenen Pabstthume in Streit gerathen seyn, wenn es ihm nicht gelungen wäre, den Nachfolger desselben, den milden und nachgiebigen Honorius III. (s. den Artikel), durch seine Erklärung, daß die Wahl ohne sein Wissen und Willen zur Sicherstellung des Reiches geschehen und sogleich eine Botschaft, um die herkömmliche Bestätigung des apostolischen Stuhles einzuholen, von ihm angeordnet sey, zu besänftigen Origg. Guelf. T. III. p. 224 ff. Albert. Stad. ad a. 1220. Raynald cont. annal. eccl. Baron. T. XX. p. 472 ff.). Da der König schon bei seiner Krönung in Aachen den Kreuzzug gelobt hatte, so übergab er, um denselben sobald als möglich auszuführen, die Reichsverwaltung unter dem Namen seines Sohnes Heinrich dem umsichtigen Erzbischofe Engelbrecht von Köln (Chron. Ursperg., Godofred. Colon. ad a. 1225) und zog mit einem Heere nach Italien, worauf er, nachdem er dem Pabste den vollen Besitz der mathildischen Erbschaft durch einen feierlichen Eid gewährt und aus den Händen des Cardinals Hugolinus auf's Neue das Kreuz angenommen hatte, im November 1220 nebst seiner Gemahlin unter unbeschreiblichem Jubel in Rom gekrönt ward. (Richard. de St. German. ad a. 1220. Raynald. cont. annal. eccles. Baron. ad a. 1220. Tom. XX. p. 474 ff.). Gleichwohl wurde der Kreuzzug trotz der wiederholten Mahnungen des Pabstes und der vermehrten Verpflichtung, welche Friedrich II. nach dem

Tode seiner ersten Gemahlin durch die Verheirathung mit Jolanta, der Erbin des Königreichs Jerusalem, übernommen hatte, von einer Zeit zur anderen hinausgeschoben, weil Friedrich zuerst vor seinem Zuge nach dem Morgenlande, die während der päbstlichen Vormundschaft fast vergessenen Rechte der Krone in seinem sicilianischen Reiche wieder herstellen wollte, dann aber wegen der Erneuerung des Lombardenbundes, dem der Pabst augenscheinlich als Rathgeber und Theilnehmer zur Seite stand, gegründete Besorgnisse hegte. (Epist. Honorii ad Frid. vom Jahre 1226 bei Mansi T. XXIII. p. 91. Godofred. Monach. ad a. 1226). Erst durch den Vertrag von St. Germano (1225) wurde endlich die Abfahrt unwiderruflich auf den August 1227 festgesetzt. Als daher der Kaiser, durch Krankheit genöthigt, dessenungeachtet einen nochmaligen Aufschub verlangte, sprach der heftige und starrsinnige Gregorius IX. (s. d. Art.), der soeben dem milden und versöhnlichen Honorius auf dem päbstlichen Stuhle gefolgt war, den Bann über ihn aus, obgleich er sich nicht nur wegen der eingetretenen Verzögerung vollkommen rechtfertigte, sondern auch gleich nach seiner Genesung den Kreuzzug wirklich antrat. Dessenungeachtet ging der Pabst in seiner leidenschaftlichen Erbitterung so weit, daß er den Bannspruch selbst im Morgenlande verkündigen ließ, um dem Kaiser auch dort alle mögliche Schwierigkeiten zu bereiten. Indessen gelang es diesem in kurzer Zeit, mit dem Sultan Kamel von Aegypten einen Friedensvertrag abzuschließen und sich nach der Wiederherstellung des Königreichs Jerusalem die Krone desselben in der heiligen Stadt selbst auf das Haupt zu setzen. Darauf eilte er nach Italien zurück, wo während seiner Abwesenheit ein päbstliches Heer (clavigeri) das wehrlose Apulien besetzt hatte. Zwar bot jetzt der Pabst Alles auf, neue Feinde gegen ihn aufzureizen; da jedoch alle Versuche der Art ohne hinreichenden Erfolg blieben, erzwang Friedrich schnell im August 1230 den Frieden von St. Germano, der alle Zwistigkeiten beseitigte (Richard. de St. Germ. ad a. 1230. Raynald. l. c. ad a. 1230). Als nun aber der Kaiser im Bewußtseyn seiner Macht und geistigen Ueberlegenheit nicht nur zu festerer Begründung des Rechtszustandes in Sicilien durch seinen gelehrten Kanzler Petrus de Vinea ein Gesetzbuch zusammenstellen ließ, in welchem er die weltliche Seite der Kirche dem Staate streng unterordnete, sondern auch den Kampf seines Hauses gegen die Lombarden entschlossen wieder aufnahm, entspannen sich bald neue Feindseligkeiten zwischen ihm und dem Pabste. Denn während er sich bemühte, mit allem Nachdruck die alten Rechte der Krone wieder herzustellen, fürchtete Gregor nichts so sehr, als die unmittelbare Verbindung Siciliens mit dem Kaiserreiche, wodurch die lombardischen Städte von zwei Seiten, von der deutschen und sicilischen Macht, leicht in die alte Unterwerfung gebracht werden konnten, und sprach deßhalb, da seine schiedsrichterlichen Unterhandlungen erfolglos blieben und der Kaiser endlich zu den Waffen griff, über denselben im März 1239 den Bann aus, welcher alle seine Unterthanen des Eides der Treue und des Gehorsams entband. Jetzt begann ein heftiger Schriftwechsel von beiden Seiten, dem ein Kampf zwischen der höchsten geistlichen und weltlichen Gewalt folgte, welcher beiden verderblich ward und erst mit dem völligen Untergange des hohenstaufischen Hauses endigte. Es liegt uns ferne, diesen welterschütternden Kampf hier weiter zu verfolgen; nur dürfen wir nicht unerwähnt lassen, daß derselbe noch ein Mal, gleichsam als Nachspiel, den früheren Streit zwischen dem welfischen und hohenstaufischen Geschlechte dadurch wach rief, daß der Kaiser, um das Besitzthum eines Fürstengeschlechtes, das immer noch heimliche Besorgnisse in ihm erregte, zu beschränken, einen in dem welfischen Hause entstandenen Erbstreit dazu zu benutzen versuchte, sich einen Theil der Erbgüter, welche nach dem Tode des Pfalzgrafen Heinrich, 1227, dem Sohne Wilhelm's von Lüneburg und Braunschweig, Otto dem Kinde, als einzigen männlichen Nachkommen Heinrich's des Löwen, zugefallen waren, anzueignen; der Pabst Gregor IX. dagegen in seiner Bedrängniß darauf dachte, den Welfen an die Spitze der gegen den Kaiser gerichteten Partei in Deutschland zu stellen und ihm in dieser Absicht durch seinen Legaten die Kaiserkrone anbieten ließ. Doch war Otto, obgleich alle Gegner des hohenstaufischen Hauses ihr

Augenmerk auf ihn richteten, besonnen genug, die mit dem glänzenden Anerbieten verbundenen Gefahren richtig zu würdigen; er lehnte daher alle Anträge der Art ab und erwiderte dem Markgrafen von Montferrat, als derselbe ihn im Namen des Pabstes aufforderte, als Gegenkönig des Hohenstaufen aufzutreten: er wolle nicht wie sein Oheim, der Kaiser Otto IV., sterben. Nichtsdestoweniger zeigte sich Friedrich II. so erbittert gegen ihn, daß es der Fürbitte deutscher Stände und des Königs Johann von England bedurfte, um ihn zu besänftigen, und erst auf dem Reichstage zu Mainz im August des Jahres 1235 ward es dem Welfen gestattet, im Beiseyn des Kanzlers und der Räthe des Kaisers vor demselben sein Knie zu beugen, Braunschweig und Lüneburg mit seinen übrigen Allodien in dessen Hände dem Reiche zu eigen zu übergeben, auf das Herzogsamt in Sachsen, sowie auf den Besitz der Pfalz am Rhein Verzicht zu leisten und, das heilige Kreuz berührend, den üblichen Lehenseid zu schwören. Darauf erhob der Kaiser mit Zustimmung der Fürsten die welfischen Erbgüter Braunschweig und Lüneburg als ein auch in weiblicher Linie erbliches Reichslehen zu einem Herzogthume und verlieh dem Herzoge außerdem den Zehnten und Zins von den Bergwerken zu Goslar, welche einst Heinrich der Löwe, sein Großvater, vergeblich von Friedrich Barbarossa verlangt hatte. (Godofr. Colon. ad a. 1235. Annal. Saxo und Albert. Stad. ad h. a. Origg. Guelf. T. IV. p. 49. 141).

So hatte der Kaiser Friedrich II. mitten im alten Herzogthume Sachsen ein Herzogthum neuer Art geschaffen und damit den lange dauernden Streit zwischen seinem und dem vormals so mächtigen welfischen Hause für immer geschlichtet. Indessen blieb der Herzog Otto, obgleich mit dem Kaiser versöhnt, bis an seinen Tod der kirchlichen Partei zugeneigt, und wenn er sich auch aus Grundsatz nicht an die Spitze derselben stellte oder öffentlich an ihren Bewegungen gegen den Kaiser und dessen Anhänger thätigen Antheil nahm, so ließ er sich doch durch die Einwirkungen des Pabstes Innocenz IV. (von 1243 — 1254, s. den Art.) bestimmen, seine Tochter Elisabeth mit dem Grafen Wilhelm von Holland, der nach Heinrich's (Raspe) von Thüringen Tode, 1247, zum Gegenkönige des großen Hohenstaufen gewählt war, zu verloben und nach des Kaisers Tode im Beiseyn des päbstlichen Legaten Hugo am 25. Januar 1250 unter großen Festlichkeiten zu Braunschweig zu vermählen (Chron. Erford. ad a. 1252). Doch starb Otto schon in demselben Jahre und mit ihm sank die hauptsächlichste Stütze des obwohl tapferen und waffenkundigen, den schwierigen Verhältnissen der Zeit aber nicht gewachsenen Gegenkönigs des Hohenstaufen, Konrad's IV. Zwar überlebte er diesen noch zwei Jahre, verlor aber selbst im Jahre 1256 auf einem Zuge gegen die Friesen sein Leben und das „heilige, römische Reich deutscher Nation“ ging der „kaiserlosen, schrecklichen Zeit“ entgegen, wo bei der völligen Zerrüttung aller Verhältnisse in Deutschland Jeder auf sich selbst gestellt war und mit der Vernichtung des kaiserlichen Ansehens zugleich die päbstliche Gewalt über die deutsche Krone und Kirche nach den von Gregor VII. aufgestellten Grundsätzen immer fester gegründet wurde.

Ungeachtet nach dem schmählichen Untergange der mächtigen Hohenstaufen der große Kampf des Kaiserthums und des Pabstthums um die Oberherrschaft über Kirche und Staat beendigt, und der mit demselben verflochtene Streit des welfischen und waiblingischen Hauses in Deutschland längst geschlichtet war, wurden in Italien die daraus hervorgegangenen blutigen Parteikämpfe, welche unter dem Namen der guelfischen und ghibellinischen bekannt sind, noch lange Zeit mit der größten Erbitterung fortgesetzt. Wir müssen daher, bevor wir diesen Artikel schließen, noch einige Andeutungen über dieselben hinzufügen, obgleich sie bald einen anderen Karakter erhielten und andere Zwecke verfolgten. Zwar blieb der Pabst, als in den ersten Jahren des 13. Jahrhunderts die Namen „Guelfen und Ghibellinen“ aufkamen, noch immer der Mittelpunkt der guelfischen Partei, während sich die ghibellinische dem Kaiserthum zuneigte und dessen Bestrebungen unterstützte. Als jedoch Italien von inneren Spaltungen und politischen Parteikämpfen mehr und mehr zerrissen wurde, schlossen sich die einzelnen, einander ent-

gegenstehenden Parteien des Adels und des Bürgerstandes mehr oder weniger offen an die beiden Gegensätze, das Pabstthum und das Kaiserthum, an, um ihre besonderen Absichten, die meistens der Kirche völlig fremd waren, zu bemänteln. So traten nicht nur ganze Städte einander feindselig gegenüber, sondern es gab auch kaum irgend eine Stadt, welche nicht entweder in ihren Mauern dergleichen Kämpfe des Adels unter sich oder gegen die nach Unabhängigkeit strebende Bürgerschaft sah, oder außerhalb derselben Angriffe des zeitweilig vertriebenen Adels erfuhr. Nicht selten waren es geringfügige Ursachen, aus denen diese Zwistigkeiten und Fehden entstanden, in welchen die Häupter der Parteien einander gerüstet und kampfbegierig entgegentraten und den Namen Guelfen und Ghibellinen führten, ohne daß sie ein klares Bewußtseyn von der ursprünglichen Bedeutung und Entstehung dieser Parteinamen hatten. Mit Recht konnte daher schon der Pabst Gregor X. im Jahre 1273 sagen: „Guelphus aut Gibellinus, nomina ne illis quidem, qui illa proferunt, nota; inane nomen, quod significet, nemo intelligit." (Muratori, Scriptt. rerum Ital. T. XI. p. 178). Da indessen diese Parteikämpfe meist örtlicher Natur waren und sich seit der Mitte des 14. Jahrhunderts immer mehr auf die Begründung von aristokratischer oder demokratischer Verfassung in den einzelnen Städten bezogen, so verloren sich auch die früheren Parteinamen der Guelfen und Ghibellinen allmählich und kamen mehr und mehr in Vergessenheit.

Literatur: Scheidii Origines Guelficae, Honov. 1750—1753. IV Tomi fol. T. V. cura Jung 1780. Gerh. Hess, Monumenta domus Guelficae. Frcf. 1784, und darin besonders das Chronicon monachi Weingart. — Stenzel, Geschichte Deutschlands unter den fränkischen Kaisern, 2 Bde., Leipzig 1827. Friedrich v. Raumer, Geschichte der Hohenstaufen, 6 Bände der dritten Auflage, Leipz. 1857. Stälin, würtembergische Geschichte, Theil 1 und 2. Havemann, Geschichte der Lande Braunschweig und Lüneburg, Bd. I., Göttingen 1853. Pfister, Geschichte der Deutschen, Bd. I.—III., Hamburg 1831. Leo, Geschichte Italiens, Theil 1—4, Hamburg 1829. Wachsmuth, Geschichte der politischen Parteiungen, zwei Bände. Schröckh, Kirchengeschichte Bd. XXI. ff. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte Bd. II. der vierten Auflage, Bonn 1848. G. H. Klippel.

Welt, im biblischen Sinne. Diese Vorstellung trägt zwar an sich keinen religiösen Karakter und empfängt denselben erst durch technische Ausprägung; doch übt sie einen höchst mächtigen Einfluß aus auf die Gestaltung aller religiösen Hauptbegriffe: die Idee Gottes wie die des Menschen, die der Offenbarung und des Heiles — alle diese Ideen sind stark bedingt durch die Vorstellungen, welche der gewöhnliche Sprachgebrauch unter dem Worte „Welt" vielsinnig zusammenfaßt. Denn die Welt bildet stets nicht nur den Schauplatz, sondern auch das Objekt des göttlichen Wollens und Wirkens, sowie der menschlichen Thätigkeit. — Wenden wir uns zunächst zum Alten Testamente. Für die Welt im Sinne von Universum besitzt der Hebräer kein besonderes Wort. Eine Nöthigung, ein solches auszuprägen, könnte höchstens darin liegen, wenn er die Schöpfung als Ein großes Gotteswerk darstellen wollte. Hiezu genügte ihm aber die Zusammenfassung „Himmel und Erde". Der Himmel („die Höhe"; s. d. Art. Bd. VI. S. 599 ff.) wird unter dem zwiefachen Gesichtspunkte angeschaut, daß er theils mit der Erde ein Ganzes ausmache, eng zu ihr gehöre, theils ihr gegenüberstehe: dann ist jene Wohnort der Menschen, dieser Wohnung Gottes. Erst spät neigte die Phantasie der Dichter dahin, diese zwiefache Betrachtungsweise in Vorstellungen einzufassen und gleichsam zu lokalisiren. (Darum ist es ein starker Mißgriff und arger Rückschritt in der theologischen Erkenntniß, diese Doppelheit der Himmel nicht nur für ein „Glaubensobjekt" der Israeliten, sondern auch als objektive Thatsache hinzustellen, wie die alten und neuen Theosophen zu thun lieben. Alle Erkenntniß soll Bild und Sache sondern, nie aber gleichsetzen). Nach der ersteren Seite hin gehört der Himmel enge zur Erde, daher auch 1 Mos. Kap. 1. nicht eine Kosmogonie, sondern eine Geogonie gibt, da das Wesen der Erde ohne die Himmelskörper nicht gedacht

werden kann. Alles, was über das eigentliche Firmament (רָקִיעַ, στερέωμα) ausgesagt wird, will nur die unmittelbare Erscheinung darstellen und anschaulich motiviren. Fest muß es seyn, weil es nicht herniederkommt, gegründet auf Säulen (Bergen am Horizonte) Hiob 26, 11. 2 Sam. 22, 8., auch Thore führen in den Himmel ein 1 Mos. 28, 7.; die Gestirne sind an dieser Raqîa' befestigt 1 Mos. 1, 14. Sowohl das Licht als auch Regen und Blitze durchbrechen dies Gewölbe Hiob 38, 24—30. Nach Spr. 3, 20. 8, 28. Hiob 37, 18. ist es eins mit dem Aether (שַׁחַק), dem die dichten Wolken, עָבִים, gegenüberstehen. Zu der anderen Vorstellung, welche den Himmel als Wohnsitz Gottes auffaßt, leitet die Wahrnehmung über, daß die großen Gestirne (1 Mos. 1, 16.) die Erde „beherrschen". Die festen Ordnungen und bestimmten Zeiten verrathen die Ahnung von Naturgesetzen, die jedoch als solche dem Hebräer, wie den Semiten überhaupt, ferne liegen. Das sind „die Satzungen des Himmels" Hiob 38, 33. Psalm 104, 19. Allein sie bleiben dem Menschen ewig unbekannt; ihre exakte Kenntniß ist ein Privilegium der göttlichen Weisheit. (Nur poetisch wird den Gestirnen selbst eine derartige Weisheit und Einsicht beigelegt, — die einzige Form, in der ihre Bewegungen als Akte einer gewissen Selbstständigkeit erscheinen). Eine genaue Berechnung der Bewegungen von Sonne und Mond, der Planeten und Fixsterne lag nicht in der Neigung des Hebräers; eine sichere Vorherbestimmung war ohnedieß durch die astronomischen Kenntnisse weder der Chaldäer noch der Aegypter zu erzielen; die Verwendung der letzteren zur Mantik (Astrologie) durchschaute sein Blick als trügend und verabscheute sein Sinn als heidnisch. Am wenigsten zeigten sie sich fähig, theils die Wechsel der Witterung, theils die außerordentlichen Naturereignisse zu erklären, von denen das persönliche Ergehen des Einzelnen am meisten abhing. Die direkte Beziehung des ganzen Naturwaltens auf die höchste Ursache, bei der die Himmelskörper nur als Vermittler von untergeordneter Bedeutung bleiben mußten, verhinderte das Entstehen einer Naturkunde in strengerem Sinne. Daher wird kein Fatum gedacht, das der freien Selbstbestimmung Gottes Eintrag thäte; die außergewöhnlichen Naturereignisse sind Zeichen (אוֹתוֹת) 1 Mos. 1, 14. Jer. 10, 2.) — symbolische Andeutungen göttlichen Willens in der Sphäre der sinnlichen Erscheinung. Gott beweist sich als steter Wohlthäter der Menschen, wenn er die von ihm beschworene Naturordnung (1 Mos. 8, 20 ff.) eintreten läßt. Jer. 5, 24. Schon seit der assyrischen Zeit wurden von vielen „Sonne, Mond und das ganze Heer des Himmels" mit Räuchern verehrt, vollends seit der Berührung mit den sternkundigen Chaldäern; aber deren Astrologie wird von den Propheten verspottet und der Cultus streng gerügt. Jer. 10, 2. Jes. 47, 13. Dagegen faßte man die Naturerscheinungen als solche mit Klarheit und Lebhaftigkeit auf; — kein Wunder, wenn aber nun in der Tradition die Dimensionen derselben sich vergrößerten, da sie stets als Wirkungen des Allmächtigen galten, vollends sobald sie bedeutende Entwicklungsmomente begleiteten. (Weiteres über das Weltgebäude im alttestamentl. Sinne s. bei Cäsar von Lengerke, Kenaan, 1844. S. 1—24; bei H. König, die Theologie der Psalmen, 1857. S. 293 ff.; von Coelln, bibl. Theologie I. §. 37 ff.). Hieraus folgt, daß dem Hebräer die Naturordnung niemals mit dem göttlichen Walten in einen intellektuellen Conflikt gerathen konnte, weil selbst die gewöhnlichsten Erscheinungen (Donner, Rauschen des Waldes, Regen) von Gott ausgehen. Es fehlt ihm die Idee des Kosmos im griechischen Sinne, als Gegensatz zur chaotischen ἀκοσμία: denn diese setzt eine dem Weltgebäude schlechthin immanente Ordnung voraus, welche wir freilich nur schrittweise und annähernd begreifen können. Wie sie wohl zuerst bei den Pythagoräern auftaucht (s. Plato, Gorgias I. S. 508. Plin. hist. nat. II, 3. Bentley, opuscc. phill. p. 347. 445), so nimmt sie Theil an dem Gegensatze des philosophischen Erkennens gegen den naiven griechischen Götterglauben. Fälschlich hat man diese Anschauung als eine höhere Stufe der Einsicht geltend gemacht: sie ist nur möglich um den zu theuern Preis der Idee einer wahrhaften göttlichen Weltregierung, nur möglich, wo überhaupt der religiöse Glaube als eine niedrigere Stufe dem reinen Erkennen un-

tergeordnet wird. Gänzlich verfehlt ist der Vorwurf, die israelitische Religion raube der Natur zu Gunsten Gottes alle Selbstständigkeit (Hegel); wo das Göttliche als Absolutes gilt, kann die Natur nur ein Relatives, d. h. durch das Absolute ebenso ursprünglich gesetzt, wie dauernd bedingt seyn. Auf die Menschenwelt aber jenen Satz auszudehnen, ist schief; denn der Jehovismus kennt auf's Bestimmteste eine hohe Freiheit des Menschen, wie schon das Gesetz voraussetzt und die Thatsache der Sünde bezeugt, und verwirft entschieden den Fatalismus und Determinismus, welcher erst in der religiösen Karrikatur des Islam auftritt. — Erst die neuere Cultur, erwachsend aus dem griechischen Geiste, hat den Begriff des Kosmos sich angeeignet; die religiöse Anschauung, welche die göttliche Freiheit betont, geräth mit jener Idee einer der Welt schlechthin eingeborenen Ordnung in einen principiellen Conflikt, an dessen Lösung die Theologie und Philosophie seit fast zwei Jahrhunderten sich abmühen, der im Deismus wie im Pantheismus am deutlichsten zu Tage tritt und bei jedem Wunderstreite sich immer auf's Neue kundgibt. Der Gegensatz des Semitischen und „Japhetischen" (oder Arischen) spielt mit in die Frage hinein, erklärt sie aber nicht: vielmehr trägt sie rein spekulativ-theologisches Gepräge, indem sie das Verhältniß von Werk und Wirkung Gottes zu begreifen sucht.

Der andere Theil des Weltgebäudes, die Erde, hat ihren Namen von dem „Niedrigen", und ist also ursprünglich schon im Gegensatze zur Himmelshöhe aufgefaßt (Luther übersetzt הָאָרֶץ sehr häufig mit „Welt"). Der Ausdruck תֵּבֵל (Luther: Weltkreis) geht auch auf Erde, aber weniger als Schauplatz der Offenbarung und Gegenpol des Himmels, denn als Wohnort des Menschen und seiner Habe. תבל ist die Erde als „vollbewohnte Landschaft", von יבל, wallen, herzuleiten, daher auch tropisch für die Bewohner 1 Sam. 2, 8. Ps. 18, 16. 93, 1. 96, 10., dagegen nicht für einzelne Theile der Erde; denn auch Jes. 13, 11. 14, 17 u. ö. ist an die gesammten Ländermassen zu denken, ohne daß der Verf. einige hätte ausschließen wollen. Treffend geben es daher die LXX. meistens mit οἰκουμένη, Jes. 34, 1. Jer. 10, 12. 51, 14. Nah. 1, 5. Dem Augenschein folgend, betrachtete man die Erde als einen Kreis Jes 40, 22. Spr. 8, 22. Hiob 22, 14., welcher auf dem Weltmeer, der großen Tiefe (תְּהוֹם), der Quellen, Flüsse, selbst die einzelnen Meere entspringen, ruhe. Ps. 24, 2. 75, 4. 136, 6. Nicht minder häufig redet die Schrift von den vier Flügeln oder Säumen der Erde (auch Enden, Gränzen), wobei das Bild eines viereckigen Mantels zu Grunde liegt. Jes. 11, 12. Hiob 38, 13. Ezech. 1, 2. 5 Mos. 22, 12. Sach. 8, 23 f. Der Ausdruck אַפְסֵי הָאָרֶץ Ps. 2, 8 u. ö. bezeichnet die entferntesten Länder, wie aus Ps. 22, 28. hervorgeht, wo mit ihm „alle Geschlechter der Heiden" parallel steht. Bei der Bezeichnung der vier Weltgegenden gingen die Hebräer von der Vorderseite aus, wie die Griechen und andere Völker, welche ihnen mit dem Osten (daher קֶדֶם) zusammenfiel, auch מִזְרָח Jes. 41, 2. אוּרִים, Lichtgegenden, 24, 15: darum ist links der Norden und rechts der Süden (תֵּימָן). Im Norden ist auch die dunkle Region (צָפוֹן) Hiob 23, 9. 37, 22; hier sind die höchsten Berge, vor allen der heilige Götterberg Jes. 14, 13., weßhalb auch der Cherub, der stets die göttliche Gegenwart andeutet hier seinen Sitz hat Ezech. 28, 14. Vom Norden her kommt in der Regel Jehovah Ps. 48, 3. Ezech. 1, 4; hier waren die ältesten Sitze der Menschen, im ersten (Eden), wie im zweiten (Ararat) Anfange des Geschlechtes. Die Erde selbst ruht auf der großen Wassertiefe Hiob 36, 20. 38, 16., nach anderer Anschauung auf Grundvesten Ps. 18, 8. 75, 4. 104, 5. Hiob 9, 6. 38, 6., den Wurzeln der hohen Berge Ps. 90, 2., welche, im Vergleich mit dem loseren, also auch vergänglicherem Erdboden für ewig und unwandelbar gelten Micha 6, 2. Jes. 24, 18. Jer. 49, 19. Wie diese Vorstellungen sich schon kaum mit 1 Mos. Kap. 1. unbefangen vereinigen lassen, so wenig andere, wie wir sie bei den Sprüchen Sal. und Hiob finden; diese Mannichfaltigkeit beweist unsern obigen Satz hinlänglich, daß dieser ganze Kreis von Vorstellungen keineswegs als Glaubensansicht, selbst nicht als feste Volksmeinung galt, sondern als Objekt der dichtenden

Phantasie, welche nur die Größe, Weisheit und Güte Gottes dadurch anschaulich und würdig darzustellen, nicht aber etwas „Geologisches" zu lehren versuchte. — Unter der Erde und dem Meere dachte man die Scheol, „das Land des Todes, des Schreckens, der Finsterniß" Ezech. 32, 48. Hiob 10, 21. 22. 11, 8. Jes. 57, 9. Am. 9, 2. Ps. 63, 10. Spr. 15, 11. Ps. 88, 7. 12. — den Aufenthalt der kraftlosen Schemen (Rephaim), der Gestorbenen, bald als mächtiges Gefängniß mit Thoren u. s. w., bald als gieriges Ungeheuer dargestellt. — Da aber das Hauptinteresse des Israeliten an den göttlichen Heilsthaten haftete, so bedeutet die Bezeichnung „die ganze Erde" in den weitaus meisten Fällen die gesammte Menschenwelt. Denn die großartige Höhe der israelitischen Lebensanschauung stellt die ganze unvernünftige Natur tief unter den Menschen, der sein Herrscherrecht über dieselbe ausüben soll (1 Mos. 1, 27.); dagegen gehören alle Menschen Einer großen Familie an und sind unter sich verwandt. 1 Mos. Kap. 10. Darum ist Jehovah auch Richter über die ganze Erde 1 Mos. 18, 25. Ps. 94, 2. Jos. 3, 11. Ps. 59, 14. 105, 7. 119, 52. 1 Chr. 17, 14; deshalb soll man ihn überall fürchten Ps. 22, 28. 24, 7. 33, 8. 48, 11. 96, 1. 98, 3. 4. Sein „Heil" wird überall geoffenbart werden Ps. 49, 9. 52, 10. Jer. 16, 19. Diese universale Richtung der Idee begleitet den Jehovismus schon in seinen Anfängen und culminirt in den großen Propheten; sie erstirbt selbst nicht in dem partikularistischen Judenstolze des Pharisäismus, nur daß sie hier zur Karrikatur (Proselytismus) und eudämonistisch depravirt wird.

Die LXX setzen in fast allen diesen Fällen *γῆ*, niemals dagegen *κόσμος*, das bei ihnen fast nur die alte Bedeutung „Schmuck" hat Jes. 51, 19. 49, 18. 2 Mos. 33, 5. Jer. 4, 30. Ezech. 7, 20; daher heißen auch die Sterne *ὁ κόσμος τοῦ οὐρανοῦ* 5 Mos. 17, 3. 4, 19. Jes. 24, 21. 40, 26. „Schmuck" bedeutet es auch 1 Makk. 1, 23. Sir. 32, 6. Erst das Buch der Weisheit bildet den ersten Wendepunkt und führt das griechische Wort mit semitischer Begriffsfärbung in den religiösen Sprachgebrauch ein. Jene Idee der Ordnung als einer von Gott nicht unmittelbar gesetzten und gehandhabten mußte fallen; *κόσμος* bedeutet zunächst dasselbe, wie *τὰ πάντα*, das All, Weltgebäude, als Objekt des Schöpfungsaktes (1, 14. 7, 17. 9, 3. 9.), welches durch Gott (*ἐν λόγῳ* 9, 1), *ἐξ ἀμόρφου ὕλης* geschaffen ist 11, 17. (2 Makk. 7, 23). Dann steht es für *οἰκουμένη*, alles Lebendige auf Erden umfassend, aber sich deshalb leicht zu dem Begriffe „Menschenwelt" verengernd. In den *κόσμος* ist der Tod, ist der Götzendienst gekommen 2, 23. 14, 13. So heißt Adam *πρωτόπλαστος πατὴρ κόσμου* 10, 1; „eine Menge von Weisen ist Heil der Welt" 6, 25; so beruhte auch „die Hoffnung der Welt" auf dem Saamen Noah's 14, 6. Allein auch die Natur selbst ist *κόσμος* und nach dieser Seite hin eine bereite Waffe in der Hand Gottes zur Vertheidigung der Gerechten und zum Kriege gegen die Thoren. Der Verf. denkt an jene Stellen Jos. 10, 11. 14 (Schlacht bei Gibeon). Richt. 5, 4. 20 (Kampf gegen Sisera). 1 Kön. 18, 38 (Elias am Karmel), die einen Beleg geben zu seinem Satze: die Welt wird mit Gott gegen die Throne streiten, 5, 20., und *ὑπέρμαχός ἐστιν ὁ κόσμος δικαίων* 16, 17. Eine leise Färbung nach der ungünstigen Seite hin erhält *κόσμος* in dem Satze: die *πρυτάνεις κόσμου* hätten Feuer, Luft, Gestirne für Götter gehalten, 13, 2; jedoch wird *κόσμος* nicht weiter auf die Menschenwelt nach ihrer vergänglichen oder sündhaften Seite bezogen.

Näher kommt der neutestamentlichen Bedeutung das Wort *αἰών*, vielfach von den LXX. für עוֹלָם nach den verschiedenen Wendungen dieses Begriffs gebraucht. Der Grieche folgt aber nur dem chaldäischen und rabbinischen Sprachgebrauche des עָלְמָא für Welt im Sinne von Universum, wofür Weish. 13, 9. Sir. 38, 15. Predig. 3, 11 (LXX) *αἰών* steht. Daneben geht die Bedeutung „Zeitlauf, Dauer, Ewigkeit" her, (letztere z. B. Weish. 4, 2. Sir. 18, 9.) Allein auch dieser Begriff scheint deutlich in Weish. 14, 6. 18, 4. auf die Menschenwelt bezogen, anders als genus humanum, was *γένεσις* 14, 6. 3, 12. heißt.

Im Neuen Testamente, welches die Universalreligion verkündigt, muß der Begriff der Welt eine viel bedeutendere sittlich-religiöse Ausprägung erhalten. Zunächst freilich bleibt die Bedeutung „Universum", vorzüglich wo es sich um die Gründung (יסד, καταβολή) derselben handelt, Joh. 15, 19. 17, 5. 24. Apgesch. 17, 24. Röm. 1, 20. Eph. 1, 4. 1 Petr. 1, 20. Hebr. 1, 2 u. ö.; doch so, daß vorzugsweise dabei an die Erde gedacht wird, weil in ihr das Geschaffene als solches am deutlichsten zur Erscheinung kommt und am genauesten erkannt werden kann. Daher steht synonymisch leicht für κόσμος auch οἰκουμένη, vergl. Matth. 4, 8. mit Luk. 4, 5 (1 Hebr. 1, 6. 2, 5. Apgesch. 17, 6. 19, 27. Offb. 12, 19. 16, 4). Ueberhaupt bedeutet κόσμος dann die Menschenwelt, insofern sie gerade den Ort und das Ziel der göttlichen Heilsoffenbarung bildet: Joh. 1, 9. 6, 14. 9, 39. 10, 36. 11, 27. 16, 21. 18, 37 und sonst. — Allein auf drei Wegen empfängt κόσμος eine sittlich-religiöse Bestimmtheit: 1) durch die Gegenüberstellung des Reiches der Himmel oder Gottes, 2) durch die Reflexion auf die Vergänglichkeit des rein Creatürlichen, 3) durch die Synonymie mit αἰών. Noch indifferent ist der Begriff κόσμος, wenn er die Stätte bezeichnet, auf der das Gottesreich gegründet wird, Matth. 13, 38. 26, 13; aber als des Lichtes der wahren Gottesoffenbarung bedürftig erscheint der κόσμος, wenn Christus „das Licht der Welt" heißt (Joh. 8, 12. 9, 5. 12, 46. oder „der Welt Heiland" 4, 42), wenn die Apostel Lichter der Welt sind (Matth. 5, 14), und alle Christen es seyn sollen (Phil. 2, 15). Sie ist bedürftig der Liebe Gottes (Joh. 3, 16. 17. 19), um nicht verloren zu gehen (Joh. 12, 47), und des wahren Lebens (Joh. 6, 33. 51), da sie selbst nur φθορά bringen kann 2 Petr. 1, 4. Darum ist der Kosmos aus sich selbst unfähig, das Heil (Licht und Leben) zu erzeugen. Sofern nun die Sorge und das Streben um Irdisches den Sinn des Menschen erfüllt (Matth. 13, 22), so entzieht er sich damit den Einwirkungen Gottes und kann nicht ein Bürger seines Reiches werden; denn diese trachten nach der Gerechtigkeit, nicht nach dem Irdischen. Matth. 6, 22 ff. Dadurch bietet der Kosmos dem Gläubigen vielfache σκάνδαλα, Hindernisse, um in das Gottesreich zu gelangen, und deshalb trifft ihn der Weheruf Christi Matth. 18, 7. — Diese Begriffswendung führt nun zu einer Synonymie mit αἰών, die wir in den ersten Anfängen schon in der Sapienz beobachteten. Nur selten heißt αἰών noch die Welt als Universum (αἰῶνες Hebr. 1, 2. 11, 3. 1 Tim. 1, 17): vielmehr steht er überwiegend unter dem technischen heilsgeschichtlichen Gegensatze von αἰὼν ὁ οὗτος und ὁ μέλλων oder ὁ ἐρχόμενος (Mark. 10, 30. Luk. 18, 30. 20, 35. Gal. 1, 4. Eph. 1, 21. Hebr. 2, 5. 6, 5. cf. Bertholdt, christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate. Erlang. 1811. p. 38). Der letztere beginnt nach den Rabbinen mit den Segnungen des erscheinenden Messias, nach dem neuen Testament mit der Parusie Christi. Doch spielt der Ausdruck in der testamentlichen Eschatologie keine bedeutende Rolle; deshalb ist unter αἰών fast nur der οὗτος verstanden, auch ohne diesen Zusatz z. B. wo von der συντέλεια τοῦ αἰῶνος die Rede ist, und sonst. Matth. 13, 39. 40. 24, 3. Es bedeutet den gegenwärtigen Weltlauf, abgesehen von den Heilswirkungen durch Christus, und dadurch ist er religiös und heilsgeschichtlich als die Zeitperiode, in der die weltliche Sünde waltet, karakterisirt, metonymisch dann wohl für die Menschen, so weit sie dem nichtgöttlichen, resp. ungöttlichen, also kosmischen Geiste dieses Aeon huldigen. Damit ist die Gleichheit mit „Kosmos" im zuletzt angegebenen Sinne erreicht, so daß selbst οὗτος mit κόσμος verbunden wird. „Die Weisheit dieses Kosmos" 1 Kor. 1, 20 ff. ist identisch mit der dieses Aeons 2, 6; die πρυτάνεις κόσμου der Sapienz haben ihre Parallelen an den ἀρχόντες τούτου τοῦ αἰῶνος 1 Kor. 2, 6—8. Jene Weisheit ist aber, weil ungöttlich, „Thorheit", sofern ihre rein kosmischen, also vergänglichen Mittel dem höchsten Zwecke des Menschen (ewiges Leben) widersprechen. Beides erscheint auch verbunden Eph. 2, 2: welche κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου wandeln, leben in Sünden, Begierden, Uebertretungen (Mark. 4, 19). Demas verließ Paulum und damit auch die Nachfolge Christi, ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα 2 Tim. 4, 10. Derselbe

Gegensatz wird nur schärfer betont in dem Wort Jak. 4, 4., daß die *φιλία τοῦ κόσμου* eo ipso *ἔχθρα τοῦ θεοῦ* ist. Und ganz ähnlich wie Paulus an die Spitze seiner Paränesen (*λογικὴ λατρεία*) stellt: *μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ* Röm. 12, 2., so warnt Jakobus, in analoger Zusammenfassung 1, 27: die *θρησκεία καθαρά* bestehe darin, *ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου*. Dort geht *αἰών* auf den Complex aller irdischen Zwecke, Gewohnheiten, Lebensanschauungen, wie sie den unchristlichen Weltlauf bezeichnen; hier geht *κόσμος* auf den Complex aller sinnlichen Güter, die Verlockungen zur Sünde bieten, und der schlechten Vergänglichkeit, auf welcher stets die Unreinheit basirt. In gleicher Weise warnt Johannes I, 2, 15., „die Welt" (*κόσμος*) zu lieben, ermahnt Paulus, die *κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι* zu fliehen, Tit. 2, 12. Dahin gehört auch die *λύπη τοῦ κόσμου* 2 Kor. 7, 10., welche den Tod wirkt, sofern sie sich um Vergängliches abhärmt. Denn das Wesen dieser Welt vergeht, 1 Kor. 7, 31. 2 Petr. 1, 4. *Τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου* suchen nur das Irdische Luk. 12, 30., oft klüglich als *υἱοὶ τοῦ αἰῶνος* Luk. 16, 8: aber schon treten diese „den Kindern des Lichts" scharf gegenüber Luk. 16, 8. 20, 34. 35. — Die Metonymie auf den persönlichen Inhalt dieser unchristlichen Sphäre vollzieht sich vorzüglich an dem Ausdrucke *κόσμος* — die Menschenwelt, sofern und soweit sie, wegen ihrer Schwäche und Sündigkeit, der wahren Gottesoffenbarung und folgerichtig den Christen selbst theils gleichgültig, überwiegend aber in feindlicher Weise gegenübersteht. Wollte Gott richten, so wäre die ganze Welt schuldig, Röm. 3, 19; sofern sie kosmisch bleibt, sich nicht in Gottesreich umwandeln läßt, wird sie in der That dem Verderben des Endgerichtes anheimfallen, 1 Kor. 11, 32. Hebr. 11, 7; die Heiligen (Christen) werden den Kosmos richten 1 Kor. 6, 2., weil sie, ursprünglich selbst ihm angehörig, sein Bedürfniß einer Erlösung wie seine innere Nichtigkeit erkennen. Sie aber sterben durch die Taufe (und durch die Erneuerung des Geistes) dem Kosmos ab Römer Kap. 6., nur daß sie noch in dieser Gemeinschaft bleiben (Joh. 17, 11. 15) und durch den „Leib der Sünde" mit ihr zusammenhängen. Die „Welt" ist für sie todt, wie sie wiederum für die Welt todt sind Gal. 6, 14. Die widergöttliche Sinnesrichtung der Welt war früher gleichsam noch latent; sie steigert sich aber, da im Christenthum Gott selbst diese Feindschaft der Welt versöhnt hat 2 Kor. 5, 19. Röm. 5, 10. Stößt sie die Hand Gottes zurück, so stellt sich ihr Haß Gottes in der tödtlichen Feindschaft gegen die Christen dar, die „ein Fluch der Welt" zu seyn scheinen, während sie doch in Wahrheit allein ihr Licht und Leben spenden 1 Kor. 4, 9. 13. Phil. 2, 15.

Aus dieser Uebersicht erhellt, daß die Auffassung des Kosmos bei Johannes nichts weniger als singulär dasteht, sondern nicht nur die breitesten Grundlagen, sondern auch in den meisten Punkten fast identische Parallelen in den anderen neutestamentlichen Vorstellungskreisen findet, vorzugsweise bei Paulus und Jakobus. Wie wir oben sahen, bedeutet bei Johannes *κόσμος* sehr häufig „das Universum" und ist gleich *πάντα*. Eigenthümlich ist ihm aber, daß nach ihm die Welt durch den Logos geschaffen ist; das Offenbarungswort Gottes in Christo wird dadurch identisch gesetzt mit dem schöpferischen, um die Universalität des Christenthums ebenso wie seine Absolutheit gleich in den tiefsten Wurzeln aufzuzeigen. „Ohne den Logos ist nichts geworden" (Joh. 1, 2 ff.). Ja Alles, was an Heil (Licht und Leben) im Kosmos je gewesen ist, geht auf den Logos als Causalprincip zurück. Zwar weist die Welt dieses Heil zurück, aber dennoch ist der Logos in ihr vorhanden; freilich ist durch jenen Mißerfolg das Wesen der Welt als *σκοτία* erwiesen. (Irrig ist die Auffassung: „es gibt außer dem Einen Weltschöpfer noch einen zweiten, den Logos." S. Köstlin, der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis. Berlin 1843. S. 115. Denn der Logos ist eben nur das schlechthinnige Organ des schöpferischen Gottes. Und wenn damit auch „der jüdische Monotheismus negirt" ist, so wird andererseits der alttestamentliche Schöpfungsbegriff nur näher bestimmt und mit der Heilsoffenbarung in realen Zusammenhang gebracht). — An und für sich ist die Welt abhängig von Gott und bildet mit ihrem

Wesen einen scharfen Unterschied von allem Himmlischen Ev. Joh. 8, 21. Daher adoptirt Johannes den Ausdruck ὁ κόσμος οὗτος 8, 12. 12, 25. 18, 36. Die Welt kann, nur mit eigenen Kräften, das Wahre nicht wissen und erkennt Gott nicht 3, 27. 31. 17, 25. Dieser Gegensatz prägt sich in dem engeren von σάρξ und πνεῦμα aus 3, 3—8. Jene Finsterniß, resp. Blindheit der Welt ist ihr eigenthümliches Wesen, das nicht durch Ursünde und Urschuld begründet wird; nicht die Finsterniß selbst, sondern das Abstoßen des Lichtes erzeugt Sünde — ganz analog der levitischen Unreinheit, die, an sich wohl Gott mißfällig, nur dann Schuld erzeugt, wenn man sie nicht so bald als möglich sühnt. — Die Unfähigkeit der Welt und damit ihre Finsterniß steigert sich durch die Ablehnung der Wahrheit: ja, sie hat ein Streben zu dieser Lüge, und darum ist „der Vater der Lüge" auch zugleich „Fürst dieser Welt". Vgl. Köstlin a. a. O. S. 126 ff. Die Juden sind deshalb „nicht aus Gott", sondern von ihrem Vater, dem Teufel 8, 37 ff. Mit der Liebe zur Finsterniß paart sich dann der Haß der Welt gegen Gott und Christus und gegen die Menschen; ja, alle Sünde ist eine Begierde und „Liebe" zu dem, was im Kosmos ist, 1 Joh. 2, 15—17., die aber zum Tode führt, da die Welt selbst durch und durch vergänglich ist. Daher das allgemeine Urtheil: die ganze Welt liegt im Argen 1 Joh. 2, 17. Die Welt, nach dieser Steigerung ihres nichtgöttlichen Wesens, haßt die Christen, wie sie Christum gehaßt hat Ev. Joh. 7, 7. 15, 18. 19. 17, 14. Darum richtet sich die Offenbarung auch nicht an die Welt, sondern an die Jünger 14, 22., die zwar in, aber nicht von der Welt sind 15, 19., d. h. nicht ihres Wesens, ihrer irdischen, fleischlichen Gesinnung. Auch alle Christen sind „aus Gott geboren", mit göttlichen Bestrebungen, Zielen, Zwecken, die denen der Welt entgegenstehen. Aber die Welt hat mit ihrem Unglauben Unrecht und verfällt demnach dem göttlichen Gerichte Ev. Joh. 16, 8 ff. 12, 31. — Diese dem Johannes eigenthümliche Schärfung des Weltbegriffes überträgt sich auf die Fassung des Zweckes Jesu. Sein Reich ist nicht von dieser Welt 18, 36; ja, er hat die Welt überwunden 16, 33., und jeder Gläubige hat durch seinen Glauben an den Weltüberwinder das Gleiche gethan 1 Joh. 5, 4. 5. Denn dadurch, daß Christus Leben bringt, besiegt er den der Welt immanenten Todeskeim, durch seine Wahrheit die Weltlüge, durch sein Licht die Weltfinsterniß. Der Sieg richtet sich gegen die Mächte, welche in diesen Eigenschaften der Welt liegen, sobald sie das Evangelium zu vernichten streben; so weit sie aber nur unfreiwillige Hindernisse des wahren Lebens sind, ist die Welt Gegenstand der Versöhnung, des ἱλασμός, durch Christum, welche die Unreinheit zur Reinheit, den Tod zum Leben, das göttliche Mißfallen zum gnädigen Wohlgefallen umsetzt. 1 Joh. 2, 2. 4, 14.

Die in der christlichen Kirche hervorgetretenen mannichfachen Vorstellungen von der „Welt" an ihrem testamentischen Urbilde prüfend zu messen, ist zwar von höchstem Interesse, würde aber zu weit führen. Daher nur einige Andeutungen. Augustin's massa perditionis (eine Vorstellung von dem mächtigsten geschichtlichen Einflusse auf die Bildung aller soteriologischen Dogmen) nimmt die johanneische Ausprägung des Kosmosbegriffs lebhaft auf und gibt sie nach ihrer dunkeln Seite richtig wieder. Allein die ganze Vorstellung erhält eine sehr veränderte Beleuchtung theils dadurch, daß Augustin das stete Seyn des Logos in der Welt nicht mit hineinzieht, was Johannes stets voraussetzt, theils durch die causale Motivirung der Sünde, die Augustin der Lehre des Paulus (Röm. 5, 12.) entnimmt und welche das Dogma vom peccatum originale bilden half. Diese Combination war aber mit Vorsicht zu vollziehen, und darum passen Aussprüche wie Ev. Joh. 15, 22. 24. nicht hinein; eben so warnte vor einer schlechthinnigen Identifikation des sündigen Kosmos mit der Menschenwelt in der Gesammtheit ihrer Individuen die johanneische Karakteristik der Gläubigen, als derer, die nicht aus der Welt (und dennoch Menschen), sondern „aus Gott geboren" seyen. Ferner ist von Augustin übersehen, daß die dem Christenthum feindliche Seite, also die eigentliche Verschuldung der Welt, erst mit der faktischen Ablehnung der Logosoffenbarung beginnt. Am bedenklichsten ist aber eine andere Combination; mit dem (ohnehin nur annähernd richtig

reproducirten) *neutestamentlichen* Kosmosbegriffe vereinigt er die *alttestamentliche* Erwählungsidee in ihrer ganzen Strenge, ohne zu erwägen, daß dem erwählten Volke Israel keineswegs ein *solcher* Kosmos gegenübersteht, wie das A. Testam. deutlich zeigt, und daß die alttestamentliche Erwählung nimmermehr unbedingt das Heil, vollends nicht in christlichem Sinne, involvirt, sondern nur einen bestimmten *Beruf* innerhalb der von Gott geleiteten Heils*geschichte* oder Heils*vermittelung*. — Die augustinische Vorstellung hat mächtig auf die Reformatoren gewirkt, vorzüglich auf die Reformirten calvinischer Zunge, deren Entwickelungsgeschichte daher mehr Gemeindebildung als christliche Weltüberwindung zeigt; die christliche Sitte bekam dadurch einen rigorosen Anstrich, der sie oft mit dem johanneischen Geiste in Widerspruch zu setzen drohte. Der stille Einfluß des christlichen Geistes auf die christliche Welt ward zu leicht übersehen, wenn man außerhalb „der Erwählten" nur den finstern Kosmos zu sehen glaubte. — Die lutherische Kirche führte jene Vorstellung von „Welt" zunächst nur theoretisch mit; das Vertrauen auf die Kraft der Taufe und die Reinheit der Lehre ließ die Welt eigentlich nur *außerhalb* der Gränzen der eigenen Kirche erblicken. Erst als Spener die theoretische Lehre von der Wiedergeburt und Heiligung als praktischen Maaßstab für die Wirklichkeit des Christseyns aufstellte, und auf die Gründung von ecclesiolis in der äußeren ecclesia Bedacht nahm, erhielt der Weltbegriff auch auf lutherischem Boden Wichtigkeit und Einfluß — im Pietismus und seinen Anregungen (Herrnhut, Methodismus). Die tieferen Zusammenhänge des Christenthums mit den Bestrebungen der modernen Cultur im weitesten Umfange müssen verkannt werden, wenn Alles, was nicht den sehr eigenthümlichen Stempel specifischer Christlichkeit trägt, zu dem Kosmos gerechnet wird, der nur *σκοτία* und *ψεῦδος* seyn soll. Die ganze neuere Ethik spiegelt ebenso wie die heutige Verfassungsbewegung (vor Allem in der Frage, ob National- oder Individualkirche?) die Neigung durch, den überkommenen Kosmosbegriff festzuhalten oder zu verbessern. L. Diestel.

Weltgeistliche (seculares clerici, clerici non professi), Weltpriester, Laienpriester, Leutepriester nennt man diejenigen Kleriker, welche sich in der Welt (in seculo, in mundo), im Verkehr mit der Gesellschaft befinden, im Gegensatze gegen diejenigen, welche sich von derselben in die Einsamkeit, die Mauern eines Klosters zurückziehen, also *Klostergeistliche*, *Regularkleriker* (regulares oder religiosi clerici, clerici professi). Eine förmliche Sonderung von Secular- und Regularklerus bestand ursprünglich nicht, sondern nur die von Klerus und Laien, zu welchen letzteren auch die Mönche gehörten. Darum erklärt Hieronymus im Jahre 372 in der epist. I. ad Heliodorum (in c. 6. Cau. XVI. qu. I.): „Alia causa est monachorum, alia clericorum. Clerici pascunt oves, ego pascor; illi de altario vivunt: mihi quasi infructuosae arbori securis ponitur ad radicem, si munus ad altare non defero. Mihi ante presbyterum sedere non licet" etc. Eben so äußert derselbe in den epist. ad Rusticum monachum de vivendi forma (in c. 33. dist. V. de consecr.): „— Ecce illi (clerici) fruuntur suis rebus, ministrant ecclesiis, adeunt balnea, unguenta non spernunt, et in omnium flore versantur . . . . . Breviter respondeo, me in praesenti opusculo non de clericis disputare, sed monachum instituere." Obschon die Mönche auch später in vieler Hinsicht mit den Laien zusammen dem Klerus gegenübergestellt (man s. z. B. auch can. 2. Conc. Chalced. a. 451 in c. 8. Cau. I. qu. I.) werden, tritt doch, wie auch die Worte des Hieronymus an den Rusticus zeigen, die Differenz der Regularen insbesondere dadurch hervor, daß sie sich weltlichem Leben und den Genüssen desselben entziehen. Daher wird auch das „in mundo esse" dem „monachum fieri" entgegengesetzt (c. 2. §. 2. Cau. I. qu. VII., aus der Synodus VII. a. 787). Von Mönchen heißt es: sedeat solitarius et taceat, quia mundo mortuus est, Deo autem vivit (in c. 8. Cau. XVI. qu. I, Eugenius?).

Die Uebernahme des Klerikats von Seiten der Regularen schien wegen dieser Discrepanz eigentlich unstatthaft (m. s. noch Gregor I. ep. I. a. 595 in c. 2. Cau. XVI.

qu. I.), doch betrachtete man auch schon zeitig das Mönchsleben als eine vortreffliche Vorbereitung für den Empfang der Weihen und billigte die Ordination der Regularen vornehmlich seit der Beförderung des Cölibats (Siricius ad Himerium a. 385 in c. 29. Cau. XVI. qu. I.; Hieronymus a. 400 in c. 26. 27. eod.; Innocent I. a. 404 in c. 3. eod. u. a. m.). Seitdem heißen diejenigen Kleriker, welche nicht Regularen sind, Seculargeistliche. Damit sollte aber nicht ausgedrückt werden, daß sie in Bezug auf den Weltverkehr und weltliche Geschäfte im Allgemeinen anders beurtheilt würden, als die Regulargeistlichen, denn darin stimmen die canones mit den regulae zusammen: Ne secularibus negotiis se immisceant clerici vel monachi (Tit. X. III, 50, in VI°. III, 24). Zur weiteren Verbreitung des Regularklerus trug besonders die Einführung der vita communis im 8. Jahrhundert bei und die dadurch begründete Distinktion der canonici seculares und regulares (vgl. Thomassin vetus et nova ecclesiae disciplina. P. I. lib. III. cap. IX. nro. VIII.). Diese Thatsache diente zugleich zu mannichfacher weiterer Annäherung beider Arten von Geistlichen, aber auch nicht minder zur genaueren Begränzung ihrer Differenzen. Die Verschiedenheit der Weltgeistlichen von den Klostergeistlichen zeigt sich nämlich darin, daß diese als Mönche die drei vota monastica geleistet haben und dadurch in anderer Weise verpflichtet sind, als die Weltgeistlichen. Während das votum paupertatis den Regularklerus unfähig macht, für sich Eigenthum zu erwerben und darüber zu disponiren, bleibt dem Secularklerus diese Fähigkeit (vgl. d. Art. „Testamente, kanon. Bestimmungen darüber", in Bd. XV. S. 572. 574). Der Gehorsam gegen die geistlichen Oberen besteht zwar als gemeinsame Pflicht für beide Arten der Kleriker, aber der Inhalt des von den Regularen geleisteten votum obedientiae ist ein umfangreicherer (m. s. d. Art. „Obedienz" Bd. X. S. 508. 509). Nur der Regularklerus leistet auch das votum castitatis, während für den Secularklerus die Verpflichtung zur Ehelosigkeit aus dem Empfang der Weihe selbst folgt und für diejenigen, welche nur als ministri ordinirt sind, nicht so wirksam ist, als für Priester und Regularen (m. s. d. Art. „Cölibat" Bd. II. S. 771 f.). Einige andere Verschiedenheiten zwischen beiden Arten von Geistlichen beruhen auf besonderen Festsetzungen, wie wegen des titulus professionis oder paupertatis für regulares professi, wegen des Fortfallens der Beneficien u. and. (vgl. Conc. Trident. sess. XXV. de regularibus).

Durch päbstliche Dispensation kann der Regulargeistliche ad ecclesiam secularem transire (c. 8. Cau. XVI. qu. I. Eugenius?) und secularisirt, d. h. von den Mönchsgelübden befreit unter die Weltgeistlichen versetzt werden (c. 5. Extrav. comm. de poenitentiis et remissionibus. V, 9. Sixtus IV.); doch soll grundsätzlich eine für Regularen bestimmte Stelle nicht einem Weltgeistlichen verliehen werden, wenn nicht das Bedürfniß dazu drängt. So entschied bereits Innocenz III. im Jahre 1206 in einem Schreiben an den Patriarchen in Constantinopel (c. 5. X. de religiosis domibus. III, 36): „Quamdiu monasteria per regulares viros, sive Graecos sive Latinos, remanere potuerint ordinata, non sunt ad seculares clericos transferenda. Sed si regulares defuerint, propter eorum defectum in eis seculares clerici poterunt ordinari." Schon drei Jahre vorher hatte derselbe Pabst entschieden, daß Weltgeistliche nicht mit Regularen zusammen in einer Stiftskirche wirken dürften, und als Motiv dafür sich auf 5 Mos. 22, 10. 11. berufen: „— Quum secundum legem divinam non sit in bove arandum et asino, nec quisquam debeat vestem induere de lano linoque contextam . . . . . compellatis presbyterum aliosque clericos non professos, ut vel beati Augustini regulam in eadem ecclesia constitutam profiteantur et servent, aut ipsam ecclesiam omnino dimittant" (c. 27. X. de electione I, 6.).

H. F. Jacobson.

Wendelin oder **Wandelin**, ein Heiliger, dessen Gedächtnißfest in der katholischen Kirche am 20. Oktober gefeiert wird, lebte und wirkte als Glaubensbote um die Mitte des siebenten Jahrhunderts. Nach allgemein angenommener Ueberlieferung stammte

er aus einer angesehenen und edlen, angeblich fürstlichen Familie Schottlands und erhielt, da er von seinen Eltern frühzeitig zum geistlichen Stande bestimmt war, eine mönchische Erziehung. Die klösterliche Einsamkeit, in welcher er seine Jugendjahre zubrachte, riefen in ihm den Wunsch zur Entsagung und zum beschaulichen Leben hervor und befestigte ihn in dem Entschlusse, das Kloster zu verlassen und als Eremit für die Ausbreitung des Christenthums zu wirken. Schon längst waren vor ihm mehrere Briten und Schotten in gleicher Absicht nach Deutschland gewandert. Ihrem Beispiele folgend, kam er als Pilger in die Gegend von Trier, wo er sich in einem einsamen Walde niederließ und eine Zeit lang für sich, abgeschieden von der Welt, bei der dürftigsten Nahrung ein ascetisches Leben führte, dann aber in dem jetzigen Fürstenthum Lichtenberg, unfern der Blies, an dem Orte, der später seine Grabstätte wurde und nach ihm den Namen St. Wendel erhielt, als Knecht in die Dienste eines begüterten Mannes trat und sich der niedrigen Arbeit des Viehhütens unterzog. Hier erwarb er sich bald durch die gewissenhafte Besorgung aller ihm aufgetragenen Geschäfte, durch liebreiche Freundlichkeit und Dienstgefälligkeit gegen Jedermann, vor Allem aber durch seine aufrichtige und innige Frömmigkeit so sehr die Liebe und Achtung der Bewohner dieser Gegend, daß ihn die Mönche des benachbarten, um das Jahr 625 vom Könige Dagobert I. von Austrasien gegründeten Klosters Tholey an der Saar, nach dem Tode ihres Abtes zu ihrem Vorsteher wählten. Lange trug Wendelin Bedenken, die ihm angetragene Würde anzunehmen; doch gab er endlich, nachdem er die Tracht der Benediktiner angelegt hatte, den wiederholten Aufforderungen der Mönche nach und leitete noch mehrere Jahre die Klostergemeinde mit Liebe und Weisheit. Unermüdet im Dienste Gottes, war er stets bestrebt, das Christenthum mehr durch das Vorbild seines frommen Wandels, als durch Vorschriften und Ermahnungen zu befördern und zu verbreiten. Die Zeit, wann Wendelin gestorben ist, läßt sich ebenso wenig als die einzelnen Thatsachen seines Lebens und Wirkens genauer bestimmen, da sich die über ihn erhaltenen Nachrichten ausschließlich auf die mit legendenhaften Volkssagen ausgeschmückte Lebensbeschreibung, welche in den Akten der Heiligen (Acta Sanctt. Boll. Juli VI. p. 171 sqq.) enthalten ist, gründen und andere kritisch bewährte Quellenangaben fehlen. Sein Andenken als wunderthätiger Heiliger hat sich besonders unter den Landleuten und Hirten erhalten, von denen er in einigen Gegenden Deutschlands und der Schweiz noch gegenwärtig hoch verehrt und vornehmlich bei Viehseuchen als Nothhelfer angerufen wird. Vergl. außer der Lebensbeschreibung in den Actis Sanctt.: Niklas Vogt, rheinische Geschichten und Sagen Bd. I. S. 283 ff.; W. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. I. S. 480; H. A. Berlepsch, die Alpen in Natur- und Lebensbildern (Leipzig 1861) S. 386 f. G. H. Klippel.

Wendelin, Markus Friedrich, nimmt unter den reformirten Dogmatikern der scholastischen Schule eine ehrenwerthe Stellung ein. Er war geboren zu Sandhagen unweit Heidelberg im Jahre 1584 als der Sohn des dortigen Pfarrers; seine Geburt fiel sonach gerade in den Zeitpunkt, als nach des Kurfürsten Ludwig VI. Tode (1583) dessen Bruder Pfalzgraf Johann Kasimir, in seiner Eigenschaft als Vormund des jungen Kurfürsten Friedrich IV., dem von Ludwig der Kurpfalz aufgedrungenen Lutherthum seine Alleinherrschaft nahm und der reformirten Kirche und Lehre wieder Duldung verschaffte. Es ist bekannt, daß der letzteren die Mehrzahl der Prediger auch unter Ludwig fort und fort gehuldigt hatte (vgl. Häusser, Gesch. der rhein. Pfalz, Bd. II. S. 145). Die Duldung der reformirten Lehre führte daher unmittelbar zu einem Siege derselben, und der verbissene Widerspruch der lutherischen Minderheit gegen das Toleranzedikt Johann Kasimir's hatte nur die Folge, daß die reformirte Kirche aus einer gleichberechtigten in die alleinberechtigte verwandelt wurde, indem Kasimir sich wider Willen genöthigt sah, die lutherisch gesinnten Prediger am 4. Januar 1584 wegen ihres wüthenden Tobens und Scheltens zu entlassen. Da Wendelin's Vater nicht zu diesen Entlassenen gehörte, so muß er zu der Zahl der reformirtgesinnten Mehrheit gehört haben. — Einer von Haus

aus reformirten Pfarrfamilie ist also Markus Friedrich Wendelin entsprossen. Seine theologische Bildung hat er ohne Zweifel zu Heidelberg empfangen, wo um jene Zeit (um 1600—1604) Paul Tossanus (der Sohn des Daniel Tossanus), David Pareus, Bartholomäus Koppen (der, ein geborener Mecklenburger, zu Basel und Genf studirt hatte) und Quirin Reuter unter Kurfürst Friedrich IV. als Professoren der Theologie wirkten. Die erbitterte confessionelle Polemik unter Kasimir's Vormundschaft hatte die Theologen mit Nothwendigkeit zur scholastischen Präcisirung der reformirten Lehre hingedrängt. So war Wendelin ein Kind und Schüler der scholastischen Schule und erwies sich als solcher in seiner literarischen Thätigkeit, obwohl er seinem äußeren Lebensberufe nach nicht eigentlich der Theologie angehörte. Er wurde nämlich, nachdem er seine Studien vollendet hatte, Erzieher der fürstl. Anhalt-Dessauischen Prinzen und erhielt in Folge dieses Verhältnisses im Jahre 1611 die Stelle als Rektor des Gymnasiums zu Zerbst, welche er 41 Jahre lang bis zu seinem 1652 erfolgten Tode bekleidet hat. Dieser sein äußerer Lebensberuf veranlaßte ihn, eine Reihe von Schriften zu verfassen, die dem Kreise der allgemeinen humanistisch-realistischen Studien angehören und von der allseitigen Bildung ihres Autors Zeugniß ablegen: eine logica, ein compendium rhetorices, eine medulla latinitatis, sodann contemplationum physicarum sectiones tres (nämlich physiologiae generalis, cosmologiae, und de corporibus coelestibus), ferner eine philosophia moralis, eine politica und eine historisch-geographische Schrift über Aegypten: admiranda Nili ex 318 autoritatibus graecis et latinis illustrata. Aber sein innerstes Geistesleben blieb doch der Theologie zugewandt (die er auf dem Zerbster Gymnasium neben den allgemeinen Wissenschaften auch zu lehren hatte), und auf diesem Felde liegen seine bedeutendsten Leistungen: sein Compendium christianae theologiae (Hanau 1634), sein Christianae theologiae systema majus (nach seinem Tode zu Kassel 1656 erschienen; eine spätere Ausgabe Frankfurt a. M. 1677), seine exercitationes theologicae contra Jo. Gerhardum et Danhauerum, und seine collatio doctrinae reformatorum et lutheranorum (Kassel 1660). Seine vielseitige allgemeine Bildung bewahrte ihn vor der Klippe, sich in abstruse Quästionen zu verlieren; seine logischen und philosophischen Voraussetzungen sind einfacher und durchsichtiger Natur; er macht von der Dialektik mehr nur einen formellen Gebrauch, als daß er sich — wie Gisbert Voet — in die haarspaltigen Begriffsdistinktionen des feinen Aristotelismus verirrte. Die Fragen, in die er jegliches Dogma zerlegt, sind solche, die sich ihm aus dem Dogma selber und dessen innerer Dialektik ergeben und zur Aufhellung und Präcisirung des Dogma's wirklich dienen; nicht sind sie (wie so oft bei Voet) von Außen her aus dem aristotelischen System an das Dogma herangebracht. So hat seine Scholastik etwas Gesundes. In der Zertheilung des Stoffes sowie in der Entscheidung schwieriger Probleme tritt überall ein großer Scharfsinn an den Tag; weniger jener Tiefsinn, welcher große und fruchtbare Ideen in der compakten Form scholastischer Begriffsbestimmungen zu erfassen und zur Darstellung zu bringen vermöchte. — Wendelin's Systema christ. theol. ist in's Holländische und von dem siebenbürgischen Fürsten Michael Apaffi in's Ungarische übersetzt worden.

Quellen: seine Schriften; Becmanni anhältische Historie; Jöcher's allgem. Gelehrten-Lexikon. Dr. A. Ebrard.

Wenden, Bekehrung zum Christenthum. Die älteste Nachricht, welche wir über die Wenden besitzen, findet sich bei Tacitus (Germ. c. 46. und bei Plinius dem Aelteren (Hist. natur. IV, 27), nach welchen sie jenseits der Weichsel zwischen den Bastarnen und Finnen im heutigen Polen, Lithauen und Ostpreußen wohnten. Ptolemäus (III, 5) versetzt sie dagegen an die Küste der Ostsee, jenseits der Weichsel, und rechnet sie zu den Sarmaten. Diese Angabe, welche auch von Jornandes (de reb. goth. c. 5) bestätigt wird, ist wahrscheinlich die richtige, denn wir finden die Wendenstämme über ein Jahrhundert später noch in denselben Wohnsitzen. Als indessen im Laufe des vierten und fünften Jahrhunderts mehrere deutsche

Völkerschaften, die Heruler und Rugier, die Markomannen, Vandalen, Gothen und Langobarden, gegen die Gränzen des Römerreiches auswanderten und dadurch ihre ursprünglichen Wohnsitze schwächten, begannen die von den Avaren (vergl. Fredegar c. 48. Bouquet II. p. 432) bedrängten Wenden sich von der Weichsel ab über das nordöstliche Deutschland bis an und über die Elbe auszubreiten, wo sie auf bereits ansäßige deutsche Völkerschaften stießen und unmittelbare Nachbarn der Bayern, Thüringer und Sachsen wurden, mit denen sie seitdem in einen Jahrhunderte dauernden Kampf geriethen, welcher theils mit ihrer völligen Unterwerfung, theils mit ihrer Germanisirung, und in Folge davon mit dem Siege des Christenthums über das slavische Heidenthum endigte.

Unter den verschiedenen, in das nordöstliche Deutschland eingedrungenen Zweigen der Wenden-Slaven*) zeichnen die Schriftsteller, welche ihrer gedenken, vorzüglich die Obotriten oder Abodriten in Mecklenburg, die Ranen oder Rugianen auf der Insel Rügen, die Pommern, Ukrer, Haveller und Lusizer, deren Wohnsitze noch gegenwärtig ihren Namen tragen, die Lutizen oder Wilzen zwischen der Oder und Elbe, und die Sorben in Meißen, dem Osterland und Brandenburg aus. Von den übrigen slavischen Stämmen in Sprache und Lebensweise nicht wesentlich abweichend, beschäftigten sich die Wenden hauptsächlich mit dem Ackerbau, der Viehzucht, Jagd und Fischerei, trieben daneben aber auch Räubereien zu Wasser und zu Lande. Die älteste Verfassung war ganz demokratisch und ging erst allmählich in Fürstenherrschaft über. Ihre Waffen waren einfach und mangelhaft; im Kriege kämpften sie meistens zu Fuß. Im gewöhnlichen Leben sehr genügsam und mäßig, zeichneten sie sich durch Freiheitsliebe, durch Gastfreundschaft gegen Fremde, sowie durch die Keuschheit und Treue der Frauen gegen ihre Männer aus. Die Ehe war polygamisch, da der Mann so viele Frauen nehmen durfte, als er wollte und zu ernähren vermochte (Sefrid. vit. S. Ottonis, c. 77). Ohne einen eigenen Ausdruck für Tugend in ihrer Sprache zu besitzen, faßten sie ihre Moral in die Worte zusammen: „Sey gerecht, mildthätig, gastfrei, brav!" Dabei hielten sie Treubruch gegen Feinde für erlaubt, selbst wenn sie die Götter zu Zeugen der beschworenen Treue angerufen hatten (Thietm. VI, c. 16 sqq. VIII, c. 4. Helm. I, c. 36 sqq. 52. 82. II, c. 12). Gleichwohl fehlte es ihnen keineswegs an äußerer Frömmigkeit. Unter den zahlreichen und mancherlei Göttern, welche sie in Tempeln und heiligen Hainen verehrten, werden besonders 14 als Hauptgottheiten erwähnt, von denen Siwa oder Zywie Leben, Gerovit oder Herovit den Frühlingssieger, Porevit den Waldsieger, Porenuz vielleicht den Waldbeschränker oder Waldverkürzer, Rugiavit den Sieger im Hirschgeschrei bedeutet. Dagegen bezeichnet Zernebog einen schwarzen und bösen Gott, Pizamar den Frieden der bösen Götter, Svantovit den heiligen und lichten Sieger, Prove das Recht. Der Name Triglav, der Dreiköpfige, gibt eine bloß äußerliche Bestimmung, während die übrigen vier, Zuarasici, Radigast, Gudrac oder Godrac und Podaga unerklärt bleiben (vergl. L. Giesebrecht, wendische Geschichten, Band I. S. 59 f. und die daselbst angeführten Belegstellen). So weit sich die Religion der Wenden aus darüber erhaltenen Nachrichten beurtheilen läßt, erscheinen ihre Götter zum Theil als Naturmächte, zum Theil als ethische Gewalten, in denen die dualistische Grundidee von einem guten und einem bösen Wesen nicht zu verkennen ist. Von den Göttern erwarteten die Wenden Glück oder Unglück, und um dasselbe im Voraus zu

---

*) Der allgemeine Name „Wenden" wird von dem germanischen Worte Wand, Watten, Wasser abgeleitet und soll Meeranwohner bezeichnen, während der einheimische, bei ihnen selbst übliche Name Slaven, Slovenen wahrscheinlich von slowo, Wort, also die Redenden, einander Verständlichen, ὁμόγλωττοι, abzuleiten ist, wofür der Umstand spricht, daß sie ihre westlichen Nachbarn, die Deutschen, als njem, njemetz, die Stummen, Unverständlichen, bezeichneten. Vergl. Pfister, Gesch. der Teutschen. Bd. I. S. 532; Zeuß, die Deutschen und die Nachbarstämme. S. 68; Rettberg, Kirchengesch. Deutschl. Th. I. S. 532.

erforschen, bedienten sie sich der Orakel und Götteraussprüche, welche sie durch den Mund der Priester erhielten (Thietm. VI, c. 17 sqq.). Daher verliehen Zeichendeuterei und Sehergabe den Priestern ein bedeutendes Ansehen in dem öffentlichen Leben der Nation, und da ihnen ihr Amt ebenso viel Reichthum als Einfluß verschaffte, so waren sie es hauptsächlich, welche am Eifrigsten und Längsten der Aufnahme und Verbreitung des Christenthums im Wendenlande widerstrebten.

Da die Bekehrung der Pommern, Ranen (Rügier) und Obotriten bereits in früheren Artikeln der Real-Encykl. (vgl. Bd. XII, 51 ff. Bd. XIII, 158 ff. und Bd. XVII, S. 171 ff. unter Vicelin) ausführlich abgehandelt ist, so haben wir uns hier auf die Haveller, Wilzen und Sorben zu beschränken. Obwohl es keinem Zweifel unterliegt, daß zu diesen wendischen Völkerschaften, von denen einzelne Schwärme selbst in's Frankenland und bis in die Rheingegenden vorgedrungen waren, einerseits durch kühne Glaubensboten, andererseits durch den gegenseitigen Verkehr mit den benachbarten Deutschen schon frühzeitig eine allgemeine Kunde des Christenthums gelangte, so vermochte dasselbe, dem herrschenden slavischen Heidenthume gegenüber, doch unter ihnen um so weniger feste Wurzel zu schlagen, als sie unter den fränkischen Königen, besonders an Karl dem Großen (s. den Art.), einen mächtigen Gegner fanden, der sie größtentheils mit Waffengewalt zur Unterwerfung zwang und dadurch den Haß gegen die Religion ihrer Gebieter verstärkte. Zwar hatte der Sieger, um die Unterworfenen im Zaume zu halten, an den Gränzen da, wo später die Städte Halle und Magdeburg aufblühten, zwei Festungen erbauen lassen und über die sorbische und böhmische Mark, ebenso wie in dem eroberten Avarenlande, tapfere Grafen gesetzt. Als jedoch nach seinem Tode im Karolingischen Königshause vielfache Zerwürfnisse ausbrachen und innere Kriege das Reich schwächten, versuchten sogleich auch die Wenden, nicht minder von der Liebe zur Freiheit, als von Haß gegen die neue, ihnen aufgedrungene Religion beseelt, sich von der fränkischen Herrschaft durch wiederholte Empörungen frei zu machen, und es gelang ihnen Alles, was Karl der Große rücksichtlich ihrer beabsichtigt hatte, zu vereiteln (Helm. I, c. 9). Somit war es den kräftigen Herrschern aus dem sächsischen Hause vorbehalten, sich diese wendischen Völkerschaften nicht nur mit glücklicherem Erfolge völlig zu unterwerfen, sondern auch unter ihnen dem Christenthume und mit demselben der deutschen Kultur durch Stiftung von Kirchen, Klöstern und Bisthümern Festigkeit und Dauer zu geben. Schon Heinrich I. zog, nachdem er die inneren Verhältnisse des Reiches mit Umsicht geordnet und ein tüchtiges Heer geschaffen hatte, im Jahre 927 aus Sachsen an der Elbe aufwärts und griff ohne Zögern die Haveller mit Nachdruck an. Es war mitten im Winter und die Kälte so groß, daß er auf dem Eise des Havelflusses sein Lager aufschlug. Gleichwohl eroberte er nach mehreren Gefechten ihren Hauptsitz Brennaburg (Brandenburg), mit welchem das ganze Land in seine Gewalt fiel. Von hier rückte er gegen die Dalemincier, welche an den Ufern der Elbe von Meißen bis zur Gränze des jetzigen Böhmens wohnten. Nachdem er sich in der Zeit von 20 Tagen ihres Mittelpunktes Gana (wahrscheinlich des zwischen Meißen und Lommatsch belegenen Jahna) bemächtigt und die Beute seinen Kriegern überlassen hatte, drang er in Böhmen ein, erschien mit seinem Heere vor Prag und zwang den Herzog Wenceslav zur Entrichtung eines jährlichen Tributes. Inzwischen wurde Meißen befestigt und zugleich der ganze Stamm der Milciener unterworfen (Widuk. I, c. 35. Thietm. I, c. 6). Während dieß geschah, hatten die Redarier, vom Stamme der Wilzen, das Zeichen zum Aufstande unter den nördlichen Wenden gegeben. Heinrich sandte daher im Herbste des Jahres 929 ein starkes sächsisches Heer unter den tapferen Grafen Bernhard und Thietmar gegen dieselben. Die beiden Heerführer belagerten mit vereinter Macht die Stadt der Feinde Luntini, ohne Zweifel das jetzige Lenzen in der Priegnitz, unfern der Elbe. Am fünften Tage rückte ein großes Heer der Slaven zum Entsatze der Stadt herbei und der Angriff wurde für den folgenden Tag festgesetzt. Die Schlacht blieb lange zweifelhaft, doch errangen endlich die Sachsen durch ihre gei-

stige Ueberlegenheit einen großen und entscheidenden Sieg, welcher die Wenden dauernd der sächsischen Herrschaft unterwarf und die Reichsgränzen von der Elbe an die mittlere Oder erweiterte (Widuk. I, c. 36. Thietm. I, c. 6. Fasti Corbej. ad a. 929 und Annal. Quedlinb. ad a. 930 bei Pertz Mon. Scptt. T. III. p. 4 und 54). Um die Unterwerfung der überelbischen Wendenslaven zu sichern, ordnete Heinrich eine nachdrückliche Gränzvertheidigung an, indem er nicht nur viele Burgwarten befestigen ließ, sondern auch auf der sächsischen Gränze die nordsächsische Mark unter dem Grafen Bernhard gegen die Wilzen und die Markgrafschaft Meißen gegen die Milciener und Dalemincier errichtete (vergl. Mascov. Comment. etc. I, §. 17). Da durch die fast ununterbrochen geführten Gränzkriege die Bevölkerung der Wenden sehr abgenommen hatte, so verpflanzte der König fränkische und sächsische Colonisten sowohl in die meißnische Mark, als auch in andere Gegenden, jenseits der Elbe. Die dort eingewanderten Deutschen ließen sich ihrer Sicherheit wegen meistens vereinigt in festen Orten nieder, während die Slaven zerstreut auf dem Lande wohnen blieben und sich erst nach und nach mit ihnen zu einem Volke vermischten. Auf solche Art wurde ein Theil des Wendenlandes in eine deutsche Provinz verwandelt und ein glücklicher Anfang zur Einführung des Christenthums gemacht.

Was König Heinrich zur Bekehrung und Germanisirung der Wenden mit Umsicht begründet hatte, das sicherte, erweiterte und vollendete nicht ohne hartnäckiges Widerstreben und blutige Kämpfe der Unterworfenen sein größerer Sohn und Nachfolger Otto I., und fand dabei an dem ebenso klugen und treuen, als tapferen und beharrlichen Markgrafen Gero eine treffliche Stütze (Thietm. II, c. 9 und 13). Otto übertrug demselben, als dem tüchtigsten Manne, die Leitung des stets sich erneuernden Gränzkrieges gegen alle slavische Stämme auf dem rechten Elbufer, als er im Herbste des Jahres 937 nebst den angesehensten Bischöfen des Reiches in der königlichen Pfalz zu Magdeburg verweilte und daselbst das Moritzkloster stiftete (Widuk. II, c. 9. 21. 30). Von Gero, der später die herzogliche Würde erhielt, wurden zunächst theils durch List, theils durch Waffengewalt die lange hartnäckig kämpfenden Haveller wieder unterworfen, worauf Otto I. in Magdeburg, wo er wenige Monate vorher seine geliebte Gemahlin Editha durch den Tod verloren hatte (Widuk. II, c. 41), am 9. Mai 946 unter Zuziehung des päbstlichen Legaten Marinus, des Erzbischofs Friedrich von Mainz, des Markgrafen Gero und mehrerer Bischöfe die Urkunde ausstellte, kraft welcher in Havelberg ein Bisthum errichtet und dem Bischof Udo übergeben wurde.*) Der neue Sprengel, der dem Erzbischofe von Mainz untergeordnet seyn sollte, umfaßte unmittelbar das Land zwischen der Elbe und Stremme, der Elbe und dem Murizsee mit den Provinzen Zemziza, Liezizi, Nielitizi, Dassia, Linagga und Mirizi. Indessen scheint der Bischof von Havelberg nie in den vollen Besitz seines Sprengels gekommen zu seyn, da sich die Slaven zwischen dem Murizsee und der Oder lange Zeit in größerer Freiheit erhielten und es somit seinem Bekehrungseifer und der Tapferkeit Gero's überlassen blieb, die deutsche Herrschaft und das Christenthum in dem nordöstlichen Theile des Bisthums zu begründen und gegen Südosten, wo keine Gränze angegeben war, so weit als möglich auszubreiten. Doch muß sich das Christenthum um diese Zeit unter den Slaven rasch verbreitet haben, denn Adam von Bremen (II, 8 und 16) berichtet nach dem Zeugnisse des Königs Suen, daß man damals in jenen Gegenden nicht allein viele Kirchen und Klöster gebaut hatte, sondern daß auch die 22 slavischen Provinzen bis auf drei bekehrt waren, und Helmold (I, c. 12) schreibt den glücklichen Erfolg ausdrücklich dem Eifer und der Freigebigkeit der dem hamburgischen Erzbisthum untergebenen Bischöfe von Aldenburg zu, welche Otto I. mit reichen Schenkungen bedacht habe. Als sodann der tapfere Markgraf Gero auch die Ukrer in einem entscheidenden Treffen besiegt

*) Udo starb im Jahre 983, aber erst 991 folgte ihm Hilderich bis 1008, dann Erich, der bis spätestens 1024 die Würde bekleidete und Gottschalk zum Nachfolger hatte.

hatte und der Sprengel des Bischofs von Havelberg immer mehr sich ausdehnte, faßte Otto den Plan, ein zweites Bisthum auf dem rechten Elbufer zu errichten, dessen Sitz die alte slavische Waldfeste Brandenburg an der Havel seyn sollte. Die Stiftungsurkunde, welche die Gränzen dieses neuen Sprengels feststellte, ward vom Könige in Gegenwart des Legaten Marinus, der Erzbischöfe von Mainz und Hamburg, des Markgrafen Gero und anderer geistlicher und weltlicher Großen am 1. Oktober 949 zu Magdeburg unterschrieben. Alles Land, das zwischen der Elbe und der südöstlich von der havelbergischen Diöcese lag, wurde der Thätigkeit des neuen Bischofs angewiesen: zunächst die Provinzen Maraciani, Ciervisti, Ploni, Zpriavani, Heveldun, Ucri, Riaciani, Lusici; die beiden Provinzen Zemzizi und Dassia scheinen schon damals von Havelberg an Brandenburg abgetreten zu seyn. Dagegen sollten die Ortschaften Gommern, Pechau, Biederitz, Möckern, Burg, Grabau und Sirtau, welche bereits früher von Otto I. dem Moritzkloster zu Magdeburg geschenkt waren, der Zehntpflichtigkeit gegen Brandenburg enthoben seyn; jedoch wurden dem Kloster dafür bestimmte Naturallieferungen an Brandenburg auferlegt und der Abt desselben mußte sich außerdem verpflichten, dem Bischofe zur Zeit der jährlichen Predigt und Confirmation Beistand zu leisten. Zum ersten Bischof wurde ein Geistlicher Thietmar oder Ditmar ernannt, dem 968 Dodilo und nach dessen Ermordung im Jahre 980 Volkmar I. nachfolgte. —

Ungeachtet Otto I. durch die Stiftung der Bisthümer Havelberg und Brandenburg einen festeren Grund zur Bekehrung der Wenden gelegt hatte, so blieb doch noch lange Zeit der Erfolg hinter seinen Erwartungen zurück, da einestheils die Unterworfenen zu hoch besteuert und deßhalb seinen Einrichtungen abgeneigt waren, anderntheils die fremde Sprache, in der die neue Religion gelehrt wurde, fast unübersteigliche Hindernisse in den Weg legte (vgl. Gieseler, Kirchengeschichte, Bd. II., Abtheil. 1, S. 361 der 4. Aufl. und die daselbst abgedruckten Beweisstellen). Auch benutzten nicht lange darauf zwei zinspflichtige Wendenfürsten, Naco und Stoinef, die allgemeine Unzufriedenheit zu einem Aufstande, der erst durch den Sieg des deutschen Heeres bei Raxa und durch die Unterdrückung der Anstifter des Aufruhrs beigelegt werden konnte (Widuk. III, c. 51 ff. Thietm. II, c. 6 sq.). Seitdem richtete der König mit allem Ernst seine Blicke auf die Meißner und Lusitzer Wenden, über welche drei Markgrafen in Merseburg, Meißen und Zeitz gesetzt waren. Schon in der großen Ungarnschlacht auf dem Lechfelde am 10. August 955 hatte Otto im inbrünstigen Gebete zu Gott das Gelübde gethan, zur Ehre des heiligen Laurentius, dessen Tag es war, in Merseburg ein Bisthum zu gründen und seinen großen, neuerdings daselbst angefangenen Palast zu einer Kirche ausbauen zu lassen, wenn Christus ihm durch seine Fürbitte Sieg und Leben gewähren werde (Thietm. II, c. 4). Sein Gebet ward erhört; bevor er jedoch das gethane Gelübde ausführte, wünschte er in Magdeburg ein Erzbisthum mit einem angemessenen, über die neuen wendischen Bisthümer sich erstreckenden Sprengel zu errichten. Allein der Bischof Bernhard von Halberstadt, in dessen Diöcese Magdeburg lag, verweigerte dazu seine Einwilligung, so sehr auch der König mit Bitten in ihn drang. Als daher Otto im Jahre 962 seinen zweiten Zug nach Italien zur Kaiserkrönung unternahm, verhandelte er darüber mit dem Pabste Johann XII. und bewog denselben, unter dem 12. Februar 962 eine Bulle zu erlassen, welche verordnete, daß zu Magdeburg beim Münster, welches der Kaiser erbaut habe, ein Erzstift errichtet werden solle, damit es die neubekehrten Slaven durch seine Suffragane regiere. Zu diesem solle ein Bisthum Merseburg gehören, welches mit einem Münster zu vereinigen sey, das der Kaiser in Folge eines Gelübdes dort erbauen werde. Dem Kaiser und seinen Nachfolgern solle das Recht zustehen, Zins und Zehnten aller Heiden, die durch sie bereits zur Taufe gebracht seyen und die sie künftig noch dazu bringen würden, zu vertheilen und dem Magdeburger, Merseburger und jedem beliebigen künftigen Bischofssitze zu überweisen. Sodann verpflichtete der Pabst die fünf Erzbischöfe von Mainz, Trier, Köln, Salzburg und Hamburg insbesondere, einträchtig mit allen Kräften des

Gemüthes und des Leibes dem kaiserlichen Unternehmen förderlich zu seyn (vergleiche Annal. Saxo ad a. 962. Boysen, historisches Magazin Bd. I. S. 124, wo die Bulle vollständig abgedruckt ist). Dessenungeachtet konnte der Kaiser immer noch nicht die Erfüllung seines Wunsches erreichen. Als er daher im Jahre 966 zum dritten Male nach Italien gezogen war, versammelte er um Ostern des folgenden Jahres in dieser Angelegenheit auf's Neue in Ravenna eine Synode, auf welcher der Pabst Johann XIII. und eine Anzahl Bischöfe aus Italien, Germanien und Gallien zugegen waren (Cont. Regin. ad a. 967). Hier berichtete er ihnen, wie er die meisten slavischen Nationen jenseits der Elbe zum Christenthume bekehrt habe, und forderte sie auf, Anstalten zu treffen, daß jene nicht in's Heidenthum zurückfielen. Die versammelten Bischöfe kamen der ihnen bekannten Absicht des Kaisers bereitwillig entgegen und ersuchten ihn, in Magdeburg bei der Kirche des heiligen Mauritius ein Erzbisthum zu errichten; sie erklärten jedoch auch einstimmig, daß die neue Stiftung nicht ohne Einverständniß des Bischofs von Halberstadt und des Erzbischofs von Mainz, deren Diöcesen dabei betheiligt wären, geschehen dürfte. Demgemäß faßte die Synode mit Zustimmung des Pabstes den Beschluß, daß nach erlangter Einwilligung der genannten Kirchenfürsten Magdeburg ein Erzbisthum, dem die Bischöfe von Havelberg und Brandenburg als Suffragane untergeordnet seyen, erhalten und ihm das Recht zustehen solle, an passend gelegenen Orten im Wendenlande, namentlich in Merseburg, Zeitz und Meißen Bisthümer zu stiften (vergl. Boysen, historisches Magazin, Bd. I. S. 122). Dennoch würde der Kaiser sein Ziel so schnell nicht erreicht haben, wenn nicht bald darauf der Tod den Bischof Bernhard von Halberstadt, der am meisten widerstrebte, und wenige Wochen später auch den Erzbischof von Mainz aus diesem Leben abgerufen hätte. Zum Nachfolger Bernhard's wählte das Volk und die Geistlichkeit in Halberstadt den Hildiward, welchen der Kaiser sofort zu sich nach Rom kommen ließ und erst dann durch die Investitur bestätigte, nachdem derselbe eingewilligt hatte, den Theil der halberstädtischen Parochie, der zwischen der Ohre, Elbe, Bode und dem Friedrichswege lag, an St. Moritz in Magdeburg, und einen anderen zwischen dem Wildbache, dem Salzsee, der Saale, Unstrut, Helme und Wallhausen an die St. Lorenzkirche in Merseburg abzutreten (Thietm. II, c. 12. 14). Nun ließ sich auch der neugewählte Erzbischof Hatto von Mainz bestimmen, die Bischöfe in Havelberg und Brandenburg von der Verpflichtung gegen seine Kirche loszusprechen und dem Magdeburgischen Erzbisthume zu überweisen. Auf einer zweiten Synode in Ravenna, 968, erklärten dann beide Prälaten nochmals ihre Einwilligung in die beabsichtigte Maßregel, worauf der Kaiser den Bischof von Halberstadt für die Abtretungen, zu denen dieser sich verstanden hatte, entschädigte (Meibom. rer. Germ. Scptt. Tom. II. p. 732 sq.). Sobald dieß geschehen war, errichtete der Kaiser auf der linken Seite der Elbe die beiden Bisthümer Merseburg und Zeitz, während er auf der rechten des Stromes im Wendenlande den Gau Lusici vom brandenburgischen Sprengel wieder trennte und für die Lusitzer, Milciener und ihre slavischen Nachbarn, jenseits des Boberflusses, ein eigenes Bisthum Meißen stiftete. Die Gränzen dieser Diöcese wurden weiter ausgedehnt, als bei den übrigen wendischen Bisthümern, und da es dem neuen Bisthume an einem bestimmten Grundbesitze fehlte, so verordnete die Stiftungsurkunde, „daß Alle, welche innerhalb der Gränzen desselben wohnten, von jeglichem Segen der Erde, an Feldfrucht und Vieh, von Geld, Kleidung, von Allem, was zum Nutzen der Menschen dient, die Zehnten, welche sie Gott, dem Allregierer, schuldig wären, ohne irgend eine Weiterung an die meißnische Kirche entrichten sollten. Wer sich unterfange, dies Gebot zu umgehen oder zu brechen, über den werde sofort der Zorn Gottes und aller Heiligen kommen" (Meibom. rer. Germ. Scptt. T. I. p. 752 sq Calles, ser. episc. Misn. p. 17). Zum ersten Bischof von Merseburg wurde 968 Boso gewählt, dem 971 Giseler, dann 1004 Wigbert und vom 24. April 1009 bis zum 1. Dezember 1019 Thietmar von Waldeck, der rühmlichst bekannte Geschichtschreiber (s. den Art.), nachfolgten. Dem Bisthum Zeitz, welches

1029 nach Naumburg verlegt ward, standen Hugo I. bis 979, Friedrich bis 990, Hugo II. bis 1002 und Hildeward bis 1032 nacheinander vor. Das Bisthum Meißen erhielt den vom Kaiser ernannten Burchard zum ersten Bischof, nach welchem 982 Volkhold, 990 Eido oder Eid, 1015 Hildeward oder Eilward und 1023 Hubert folgten. Zum Erzbischofe von Magdeburg hatte der Kaiser Anfangs den Abt des dortigen Moritzklosters Richarius bestimmt; als er jedoch nach dem Empfange eines ihm heimlich zugestellten Schreibens seine Ansichten über denselben unerwartet änderte, wählte er statt dessen den Abt Adalbert zu Weißenburg, welcher ihm durch eine im Jahre 861 seinem Auftrage gemäß unternommene Missionsreise nach Rußland bekannt und lieb geworden war (vgl. Annal. Hildesh. Quedlinb. und Annal. Lamb. ad a. 960. Cont. Regin. ad a. 959. 960. 961. 966). Am 18. Oktober 968 empfing Adalbert, vom Kaiser nach Rom gesandt, aus der Hand des Pabstes das Pallium und die Weihe nebst der Vollmacht, den unter ihm stehenden Bischöfen im Slavenlande, jenseits der Saale und Elbe, ihre Parochieen zu vertheilen und anzuordnen (vgl. Voysen, historisches Magazin, Bd. I. S. 128 ff.). Zugleich erhielt er auf die Fürbitte des Pabstes die Erlaubniß, seine Abtei, die unter wahren und vollkommenen Christen gelegen, neben dem Erzbisthume, das sich unter Völkern unvollkommenen Christenglaubens befinde, zu behalten (vergl. Meibom. Scrptt. rer. germ. T. I. p. 762 sqq.). Von päbstlichen Abgeordneten kehrte sodann Adalbert zu seiner neuen und schwierigen Wirksamkeit nach Deutschland zurück. Hierauf ließ der Kaiser an alle Bischöfe und Grafen des erzbischöflichen Sprengels die Aufforderung ergehen, sich zur Einführung ihres geistlichen Oberhirten auf das nächste Weihnachtsfest in Magdeburg einzufinden (Thietm. II, c. 14. Helm. I, c. 11). Mit dieser Feier, die nach des Kaisers Anordnung geschah, wurde die Weihe der ernannten Bischöfe von Merseburg, Zeitz und Meißen verbunden, und sie sowohl, als auch die Bischöfe Dudo von Havelberg und Dudelin von Brandenburg, der mittlerweile dem Thietmar im Bisthume gefolgt war, gelobten gleichzeitig dem Adalbert, als ihrem Vorgesetzten, Treue und Unterwerfung (vgl. Pertz Mon. T. IV. p. 560). Da um diese Zeit der Herzog Mesico auch für Polen ein Bisthum in Posen gestiftet und einem Geistlichen Namens Jordan übertragen hatte, so ward dieses ebenfalls dem Magdeburger Sprengel zugetheilt (Thietm. II, c. 14), während das vom Herzoge Boleslav II. von Böhmen gestiftete Bisthum zu Prag mit des Kaisers Bewilligung zu dem Sprengel des Erzbischofs von Mainz gezogen wurde (vergl. Cosm. Prag. ad a. 967 bei Menken Scrptt. T. I. p. 1994).

Mit der Errichtung und Eintheilung des Erzbisthums Magdeburg, dessen Geschichte in einem früheren Artikel der Real-Encyklopädie (Bd. VIII. S. 663 ff.) ausführlich mitgetheilt ist, war endlich der lange gehegte Entwurf des Kaisers Otto I. verwirklicht und ein fester Grund für das Kirchenwesen im Wendenlande gelegt worden. Dessenungeachtet kostete es noch viele Mühe und Anstrengung, das Christenthum in demselben einheimisch zu machen, und noch volle zwei Jahrhunderte vergingen unter wiederholten Empörungen und manchen blutigen Kämpfen, bis es dem fortgesetzten Unterrichte der Geistlichen in den Stiftern und Klöstern, sowie dem Einflusse der deutschen Ansiedler in dem täglichen Verkehre gelang, nicht nur die trotzigen, unzufriedenen slavischen Gemüther zu besänftigen, sondern auch die gesammten, vom althergebrachten heidnischen Aberglauben so lange beherrschten Völkerschaften mit den christlichen Lehren zu durchdringen und an die Sprache, Lebensweise und Verfassung der Deutschen so zu gewöhnen, daß sie mit ihnen ein Ganzes wurden.

Literatur: Widukindi res gestae Saxonicae. Thietmari chronicon. M. Adami gesta Hamburg. eccles. pontificum bei Pertz Mon. Scriptt. T. III. und VII. Helmoldi chron. Slavorum in Leibnit. Scriptt. Brunsv. T. II. p. 537 sqq. — Zeuß, die Deutschen und die Nachbarstämme, München 1837. Gebhardi, allgemeine Geschichte der Slaven und Wenden, IV Theile, 4°, Halle 1790 ff. K. Chr.

v. Leutsch, Markgraf Gero, Leipzig 1828. Pfister, Geschichte der Deutschen, Bd. I. und II. Ranke, Jahrbücher des deutschen Reichs unter dem sächsischen Hause, 2 Bände, Berlin 1837 ff. L. Giesebrecht, wendische Geschichten aus den Jahren 780—1182, 3 Bände, Berlin 1843, 8°. Schröckh, Kirchengeschichte, Theil XXI. S. 448 ff. Gieseler, Kirchengeschichte, Bd. II., Abth. 1, S. 361 ff. der 4. Aufl. Mooyer, Verzeichnisse der deutschen Bischöfe seit dem Jahre 800. Minden 1854, 8°.

G. H. Klippel.

Werenfels, Samuel, der Sohn des Baselschen Antistes Peter Werenfels, wurde geboren am 1. März 1657. Den Grund zu seinen Studien legte er auf den vaterländischen Anstalten von Basel, Zürich, Bern, Lausanne und Genf. Daran schloß sich zu einer Zeit, als er schon in seiner Vaterstadt als Professor des Griechischen aufgetreten war, eine größere wissenschaftliche Reise nach Holland und dem nördlichen Deutschland. Seine öffentliche Lehrthätigkeit begann er auf dem Gebiete der Rhetorik, indem er den Lehrstuhl dieser Wissenschaft in Basel betrat. Es fiel dieß in eine Zeit, in welcher auch die protestantischen, namentlich die reformirten Theologen, wieder mehr Anfmerksamkeit auf die Form der Predigt richteten. Wir erinnern an Tillotson und Saurin. Werenfels hatte selbst viele rednerische Gabe und suchte diese nun auch in den Schülern zu wecken. Er verschmähte es nicht, ihnen auch dramatische Spiele zur Uebung im freien Vortrage anzuempfehlen *). Gegenüber dem falschen Pathos, das sich auch auf vielen Kanzeln breit machte, empfahl er Natürlichkeit und edle Einfachheit der Rede, wovon jedoch eine gewisse Eleganz, der er sich selbst, auch im Lateinischen befliß, nicht ausgeschlossen war. Der Geschmacklosigkeit und Pedanterie trat er in seiner berühmten Abhandlung „de logomachiis eruditorum" entgegen. Er betrachtete die Disputirsucht als eine Krankheit, die wesentlich in sittlichen Gebrechen, namentlich im Hochmuth ihren Sitz hat, und bedauerte, daß auch die Theologie von ihr angesteckt sey. Freilich erschien ihm Manches als leeres Wortgezänke (z. B. über *ὑπόστασις* und *οὐσία*), was mit tieferen Unterschieden geistiger Anschauung zusammenhing. Als Heilmittel gegen die Krankheit schlug er ein Universal-Wörterbuch vor, in welchem über alle wissenschaftlichen Begriffe genaue Definitionen gegeben würden, an die man sich zu halten hätte, mit Vermeidung aller zweideutigen, dunkeln und verwirrenden Ausdrucksweisen. Er verhehlte sich freilich die Schwierigkeit einer solchen Aufgabe nicht, zu deren Lösung sich nach seiner Ansicht die tüchtigsten und gelehrtesten Geister vereinigen sollten. — Im Jahre 1696 trat Werenfels in die Reihe der theologischen Professoren ein, indem er am 15. Dezember zum Professor locorum communium et controversiarum (Dogmatik und Polemik) ernannt wurde. Am 9. Juni desselben Jahres empfing er in glänzender Versammlung den Doktorgrad aus den Händen des J. R. Wettstein. Obgleich er nun amtlich zur Behandlung der Controversen verpflichtet war, so faßte er doch seine Aufgabe dahin, daß es sich weniger darum handle, antiquirte Ketzereien zu widerlegen, als

*) Schon als Jüngling forderte er von den Behörden die alten Schulkomödien zurück. Vgl Oratio de comoediis. Opusc. p. 793. Welchen trefflichen pädagogischen Grundsätzen schon damals Werenfels huldigte, davon zeuge folgende Stelle: Illi optime aetati nostrae consulunt, qui voluptates nobis non prorsus adimunt, sed eas rationis freno moderantur, qui juveniles impetus non extingunt, sed hos ad virtutem dirigunt; qui cupiditates non tollunt, sed tenellos animos a pravis abstractos sensim ad honestas et liberales deflectunt: qui dulce, quod tantopere adpetimus, concedunt, sed ita ut dulci utile admisceant: qui gratissimum nobis potum propinant, sed ita, ut in illo lateat medicina: qui lusum nobis permittunt, sed ita ut in ipso lusu sit, quo doctiores, quo sapientiores, quo meliores reddamur. — Uebrigens unterschied Werenfels sehr gut zwischen Komödien der guten und der schlechten Art. Quod si itaque probo comoedias, comoedias intelligo non conductorum histrionum, sed ingenuorum adolescentium, non mercenariorum mimorum, sed artium liberalium studiosorum, quales ipsi aliquando Principes sine dignitatis imminutione agere non erubescunt. Comoedias probamus, sed castas, graves, honestas: sales commendamus, at non scurriles, non obcoenos. Lepores placent, sed urbani: joci, sed pudici, u. s. w.

die verkehrten theologischen Richtungen der Gegenwart zu bekämpfen und auch den theologischen Eifer auf sein Maaß zurückzuführen*). In dieser irenischen Richtung begegnete er sich mit seinen Freunden Friedrich Osterwald und Alphons Turretin (s. die Artt.), mit denen er das sogenannte theologische Triumvirat der damaligen Zeit bildete. Wie er mit diesen beiden Männern der reformirten Kirche auf einer Reise nach Genf und Neuenburg persönliche Bekanntschaft schloß, so näherte er sich auch bei einem Aufenthalte in Paris dem gelehrten Benediktiner Montfaucon, obgleich er sich des tiefgehenden Unterschiedes zwischen Katholicismus und Protestantismus klar bewußt blieb und von aller falschen Religionsmengerei sich fern hielt **). Nach dem damals in Basel üblichen System des Vorrückens von einer Nominal-Professur zur anderen, vertauschte Werenfels im Oktober 1703 seine bisherige Stelle mit der eines Professors des Alten Testamentes, welche als die höhere galt. Das A. Testam. war nun freilich nicht sein specielles Fach; er fühlte das auch wohl und beschränkte sich mehr auf die praktische Erklärung der Psalmen. Dagegen führte er in den Kreis der theologischen Studien eine in Basel bisher nicht vertretene Disciplin ein, die Hermeneutik. Schon in seiner Antrittsrede handelte er von dem Ziel, das sich der Schriftausleger zu setzen habe***). Seine Aufgabe fand er darin, mit Beseitigung aller vorgefaßten Meinungen, dem ursprünglichen Sinne einer jeden Stelle mit Aufrichtigkeit und mit Unbefangenheit nachzugehen, das Gefundene dann, ohne Verdrehung, ohne etwas dazu oder davon zu thun, Anderen auszulegen und so klar als möglich in's Licht zu stellen.

Der wahre Sinn einer Stelle ist nicht ein beliebiger, wie ihn möglicherweise die Worte zulassen und wie er in der Seele des Lesers entsteht, auch nicht jeder an sich wahre Satz, sondern nur der, welchen der Verfasser an diesem bestimmten Orte beabsichtigt hat. Es kann Etwas an sich durchaus wahr und weder der Wortbedeutung noch dem gesammten Schriftinhalt widersprechend seyn, und doch ist es nicht der richtige Sinn der betreffenden Stelle †). Weniger fehlt der, welcher den Sinn einer Stelle nicht ganz erschöpft, als wer ihn falsch versteht. Jenes ist nur ein Nichtwissen (ein Zurückbleiben hinter dem vollen Wissen, ignorantia), dieses ein Irrthum. Verzeihlicher aber ist das Nichtwissen, als der Irrthum, dieser dagegen, auch in Hinsicht auf die Erkenntniß der Heilswahrheiten, gefährlicher als jenes. Nichts verleitet mehr zu gewagten und falschen Erklärungen, als die Eitelkeit, die Ruhmbegierde und die falsche Scham, seine Unwissenheit, da einzugestehen, wo wir nicht weiter können. Das Gesuchte ist das Seltenere, und das, meint man dann, sey allein des Gelehrten würdig, der doch in der Schrift mehr entdecken müsse, als der große Haufe der Ungelehrten.

---

*) Vgl. Dissertatio de controversiis theologicis rite tractandis. Opusc. p. 575. Die Polemik ist zu führen 1) pie et religiose, 2) candide et sincere, 3) solide, 4) placide et moderate. Trefflich geißelt er unter Anderem die Vermengung des fleischlichen Eifers mit dem vermeintlichen Prophetenneifer für die Ehre Gottes: Scio in quibus zelotae hujus seculi quaerunt malae causae suae praesidia. Adducunt et coacervant omnes prophetarum, Christi et Apostolorum invectivas in Idololatras, Pseudoprophetas et Pseudoapostolos, audentque cum divino sanctissimorum virorum zelo pravos suos affectus et scandalosa convicia comprobare .... Praeterea Prophetas imitari velle in iis, quae ex divino instinctu et jussu et prophetico spiritu fecerunt, non minus ineptum est, ac si hodierni Judaei veterum Israelitarum exemplo Christianos, inter quos vivunt, spoliare, aut si quis Hoseam Prophetam in ducenda uxore scortatrice imitari vellet. Quod si Prophetas et Apostolos, si Christum ipsum imitari volumus, imitemur eos in iis, in quibus volent, ut illis similes simus. „Discite", inquit summus Doctor noster, „discite a me, qui a mitis sum et humilis corde."

**) Vgl. die scharfe Beurtheilung der Bossuet'schen Vermittelungskünste. Opusc. p. 580.

***) De Scopo, quem Scripturae Interpres sibi proponere debet. Opusc. p. 370.

†) Als Beispiel führt der Verfasser das Wort Jesu an: „Herodes ist ein Fuchs." Wollte nun Einer alle möglichen Eigenschaften des Fuchses aufsuchen und sie auf Herodes anwenden, so wäre dieß, auch wenn die Vergleichungen zuträfen, ein ungeschicktes exegetisches Verfahren; denn es handelt sich hier nicht darum, zu wissen, worin Herodes dem Fuchs ähnlich gewesen nach allen möglichen Beziehungen hin, sondern nur, warum ihn Jesus an diesem bestimmten Orte und in dieser einen Beziehung mit einem Fuchs verglichen habe.

Die Geschichte der Sekten und der Mystiker zeigt, wie Jeder in der Schrift seine eigene Meinung gesucht und gefunden habe*). Aber auch das dient einer unrichtigen Erklärung nicht zur Entschuldigung, wenn sie zufällig mit der Orthodoxie der Kirche zusammenstimmt oder für die Erbauung nützlich ist. In letzterer Beziehung können auch wohlgesinnte Prediger häufig fehlgreifen. Uebrigens sollten auch die Zuhörer zu unterscheiden wissen zwischen dem, was in der Predigt zur eigentlichen Schrifterklärung und was zur weiteren Ausführung des Textes und der Anwendung auf die Lebensverhältnisse gehört. Von vorneherein verwerflich sind alle exegetischen Spielereien, welche mehr Ergötzung des Witzes und der Phantasie, als die reine göttliche Wahrheit suchen (argutiolas, allegoriolas, allusiunculas, typos, figuras, parallelismos et synchronismos). Endlich wird mit allem Ernste vor dem sträflichen Mißbrauche gewarnt, welcher von denen mit der Schrift getrieben wird, die in ihren Aussprüchen (z. B. über die Gerechtigkeit aus dem Glauben) einen Vorwand für die Gesetzlosigkeit suchen.

Diese wenigen Andeutungen mögen hinreichen, zu zeigen, wie Werenfels schon ganz denselben hermeneutischen Grundsätzen huldigte, welche später durch Ernesti zur allgemeinen Anerkennung gebracht worden sind, den Grundsätzen der grammatisch-historischen Interpretation. Bald erhielt er auch Gelegenheit, praktischen Gebrauch von diesen Grundsätzen auf der Kanzel zu machen, indem er seit 1711 auf einige Zeit eine Stelle als Prediger und zwar an der französischen Kirche übernahm. Es zeugt für die Gewandtheit des Mannes, daß er in einer Sprache, die nicht seine Muttersprache war, dennoch zu großer Erbauung derer zu reden wußte, die ihn hörten. Die Predigten wurden nachwärts gedruckt und in's Deutsche und Holländische übersetzt**). In ebendemselben Jahre (1711) rückte Werenfels zu der obersten theologischen Professur vor, der des Neuen Testaments, und in dieser blieb er bis zu seinem Tode, den 1. Juni 1740. — Einen durch Vitringa vermittelten Ruf an die Universität Franecker hatte er ausgeschlagen. Dagegen konnte er die Ehre nicht abweisen, die ihm die englische Gesellschaft „zur Verbreitung des Evangeliums in fremden Ländern" erwies, als sie ihn zu ihrem Mitgliede ernannte. Dasselbe that auch die Berliner „Societät der Wissenschaften".

Bedeutende Erlebnisse sind es nicht, welche Werenfels einen Namen gemacht haben, auch ist kein größeres Werk von ihm zu nennen, das Bahn brechend in den Gang der Theologie eingegriffen hätte. Aber die zahlreichen einzelnen Abhandlungen über verschiedene exegetische und dogmatische Fragen, die in seinen Opuskeln***) gesammelt sind, sind noch jetzt der Beachtung werth.

Daß Werenfels, obgleich dem reformirten Lehrbegriff von Herzen zugethan, die Sprödigkeit desselben mit überwinden half, geht aus seinem schon erwähnten Verhältniß zu Osterwald und Turretin und aus seiner ganzen Erscheinung hervor; und so lag ihm auch der Friede mit der lutherischen Schwesterkirche am Herzen. In einer eigenen Abhandlung „über die Vereinigung der Protestanten", die seinen Predigten angehängt ist und sich auch in lateinischer Uebersetzung in den Opuskeln findet, theilt er seine Ansichten hierüber mit. Nicht eine voreilige Vereinigung, wohl aber eine auf gegenseitiger Anerkennung beruhende, friedliche Gesinnung war es, die ihm als nächstes Ziel vorschwebte. Ein aufgedrungener Consens, eine erzwungene Uniformität in der Doktrin,

---

*) Bekanntlich hat Werenfels dieß auch in dem Distichon ausgedrückt:

Hic liber est, in quo quisque sua dogmata quaerit,
Invenit et iterum dogmata quisque sua.

**) Sermons sur des vérités importantes de la religion. Amst. 1716. Wie bescheiden und gewissenhaft zugleich Werenfels seine Stellung als Prediger auffaßte, davon zeugt der Eingang zur zweiten Predigt.

***) Es gibt zwei Hauptausgaben: die große Quartausgabe, nach der wir citirt haben. Bas. 1718. (Lausanne 1739. Lugd. Bat. 1712. II.), und die Ausgabe in gr. 8. 3 Bde. Bas. 1782. Frühere Sammlungen: Syllogo dissertationum theol. Bas. 1716. und Dissertationes varii argumenti. Amst. 1716. II.

erschien ihm als ein Uebel, das leicht noch ärger drücken würde, als das Joch des Pabstthums. Man soll (das war sein Rath) die Verschiedenheit der Bekenntnisse, die eine Folge unserer menschlichen Unvollkommenheit sind, tragen wie andere Unvollkommenheiten auch, soll aber darum es nicht fehlen lassen an gegenseitiger Anerkennung und Liebe. Diese Gesinnung wird ihren besten Ausdruck finden in der Abendmahlsgemeinschaft, wobei die Theilnehmenden, trotz aller Verschiedenheit der Meinungen, sich als Glieder eines Leibes bekennen. Diese Gemeinschaft faktisch zu vollziehen, erklärte Werenfels schon zu seiner Zeit als heilige Christenpflicht. Man soll nicht länger zuwarten, nicht länger mit dem bloßen Gedanken an die dereinstige Möglichkeit der Sache sich begnügen, sondern ernstlich zur Vereinigung die Hand bieten. Rücksichtlich der noch bestehenden Differenzen warnte er vor Consequenzmacherei und rieth, sich an das zu halten, was sich innerlich bewähre an den Herzen der Gläubigen. Er war überzeugt, daß die Wurzel des Uebels nicht im Verstande liege, sondern im Herzen, im Mangel an rechter Liebe und Demuth. Ehe wir Anderen den Himmel zuschließen wollen, sollen wir erst selber suchen unseres Heils gewiß zu werden.

Auf die Wirkung des Heils war es bei Werenfels überall abgesehen: nicht im engen Sinne des Pietismus, aber doch in einem dem edeln Geiste Spener's gemäßen Sinn. Es kann uns daher auch nicht befremden, wenn Zinzendorf durch den milden frommen Geist des Mannes sich angesprochen fühlte und seinen Hingang in einem Gedichte feierte *).

Seiner praktischen Richtung gemäß suchte auch Werenfels als akademischer Lehrer, über die engeren Gränzen seines amtlichen Berufes hinausgreifend, den Studirenden durch praktische Anleitung zur Führung ihres Amtes nützlich zu werden. Es war dieß um so nöthiger, als damals noch kein besonderer Lehrstuhl für die praktische Theologie bestand, was Werenfels auch offen als einen Mangel bezeichnete.

Verdüstert wurde ihm sein Lebensabend durch den verdrießlichen Wettsteinischen Handel, in den auch er hineingezogen wurde. Wenige Jahre vorher war eine kleine anonyme Schrift erschienen, in welcher (mit dem Blick auf die Formula Consensus) den kirchlichen Behörden das Recht abgesprochen wird, Solche, die in unwesentlichen Dingen von der Orthodoxie abweichen, vom Ministerium auszuschließen. Werenfels soll ihr Verfasser gewesen seyn (vgl. m. Programm S. 41). Nun sollte er selbst zur Absetzung eines gelehrten und um die Wissenschaft hochverdienten Collegen mitwirken! Mochte ihm auch immerhin die Heterodoxie Wettstein's als eine tiefer gehende erscheinen, welcher entgegenzuwirken, Pflicht sey, so war ihm doch die leidenschaftliche Weise, mit der die Verhandlungen betrieben wurden, in hohem Grade anstößig. Er zog sich erst von den Sitzungen des theologischen Conventes und endlich ganz von der akademischen Thätigkeit zurück und lebte der Pflege seines Seelenheils. Wir können uns nicht enthalten, zur vollen Karakteristik des Mannes Einiges aus dem Briefe mitzutheilen, den er bei Anlaß seiner Demission an seinen Freund Osterwald richtete **).

*) Es findet sich, jedoch vom Original bedeutend abweichend, in der Knapp'schen Ausgabe der Zinzendorf'schen Gedichte (Stuttg. 1845) und bei Spangenberg in dem 5. Bande der Biographie des Grafen. Die Schlußstrophe lautet:

„Basel, du Schul' der Verständigen,
Willst du Gott Seelen bebändigen
Denk' den künftigen Farell'n
Und Werenfelsis
Das Deo gloria in excelsis
Auf Gott im Fleisch."

Vergl. Beilage V. zu meinem Programm: die theologische Schule Basels und ihre Lehrer. Basel 1860.

**) Er findet sich lateinisch im Manuskript auf der Frey-Grynäischen Bibliothek. Einen Auszug gibt mein Programm Beil. VI. Hier theilen wir ihn in deutscher Uebersetzung mit:

„Die Jünger Christi recht unterrichten, heißt nicht, ihnen bloß die Lehre mittheilen und erklären, sondern sie von deren Wahrheit überzeugen. Und dieß geschieht nur dann, wenn unser

Eine das Lebensbild dieses Mannes zusammenfassende, die vielen in den Opuskeln zerstreuten Goldkörner zu einem Ganzen verarbeitende Biographie fehlt uns noch. Unserer Zeit könnte sie als Spiegel vorgehalten werden. Außer den Athen. Raur. p. 57 sq. sind zu vgl. Hanhart, „Erinnerungen an Sam. Werenfels“, in der wissensch. Zeitschrift herausgeg. von Lehrern der Baseler Hochschule. 2r. Jahrg. 1824. S. 22 ff. und mein oben angeführtes Programm. 1860. Hagenbach.

Werke, gute. Mit dem geschichtlichen Falle des Heidenthums war der von Paulus so scharf gezeichnete Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, Werkgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit in den Hintergrund getreten; aus lebendigster Erfahrung hatte die Kirche der ersten Jahrhunderte die zwiefache Ueberzeugung gewonnen, daß nur der Glaube den Menschen in die Gemeinschaft mit Christo und dadurch in den Besitz des Heiles versetze, daß aber dieser Glaube auch unmittelbar in völliger Erneuerung des Lebens sich wirksam erweise. Das Verhältniß des Glaubens und der Werke zu einander und beider zur Seligkeit war aber noch so wenig in das kritische Bewußtseyn eingetreten und dogmatisch fixirt, daß die apostolischen Väter und ältesten Kirchenväter beide in ganz äußerlicher Nebeneinanderstellung als nothwendig zum Heil bezeichnen und dieses, wenn auch vorwiegend durch den Glauben, doch oft auch mit durch die Werke bedingt seyn lassen. Hagenbach, Dogmengeschichte, zweite Aufl., I. §. 70. Thomasius, Christi Person und Werk, III., Abtheilung 2, S. 211 ff. Als die Kirche theils durch die innere Triebkraft der Wahrheit, theils durch die Opposition gegen den Gnosticismus, welcher das Alte Testament so tief herabsetzte und einen antinomistischen Libertinismus begünstigte, sich genöthigt sah, den nothwendigen Zusammenhang zwischen dem Alten und Neuen Testamente entschiedener geltend zu machen, nahm sie mehr, als gut war, von dem alttestamentlichen Typus in sich auf, so daß bald das Evangelium selbst als eine nova lex aufgefaßt wurde. Je mehr dann im Laufe der Jahrhunderte das Christenthum zu einer gesetzlichen Institution wurde, desto mehr trat an die Stelle des den Menschen von Innen heraus regenerirenden Glaubens eine äußerliche Gesetzlichkeit und Werkheiligkeit; und je mehr die Kirche sich als Stellvertreterin Gottes und Christi ansah, desto mehr trat an die Stelle wahrhaft sittlicher Werke die Beobachtung kirchlicher Riten, Büßungen und Satzungen, und der Glaube wurde — als Gehorsam gegen die Kirche — endlich selbst ein verdienstliches und gesetzliches Werk. Einem Glauben, der nach der Bestimmung der Scholastiker nur die Zustimmung zu den kirchlichen Dogmen war (fides informis), konnte das sittlich-religiöse Bewußtseyn keine alleinseligmachende Kraft mehr beilegen; es fühlte sich daher getrieben, das Heil auf die den Glauben bewährenden guten Werke eines kirchlichen Gehorsams mitzugründen (fides caritate formata). Die Unterscheidung zwischen praeceptis und

---

Leben, wenn unsere Reden und Thaten, wenn Ausdruck und Haltung unseres ganzen Wesens zeigen, daß wir selbst von dem, was wir lehren, durchdrungen sind. Die Heiligkeit des Lebens muß aus dem Lehrer hervorleuchten, so daß die Schüler den Eindruck erhalten, was er lehre, gebe von Herzen. Liebe Gottes und Eifer für seine Ehre halte ich für das erste Erforderniß eines Lehrers der Theologie. Sind diese nicht die Triebfedern unserer Werke und Handlungen, so ist all unser Reden und Thun Gaukelei und Komödie. Trügt mich nicht Alles, so ist die Hauptursache, daß so viele Predigten ohne Wirkung und ohne Erbauung bleiben, die, daß die Zuhörer den Mangel an Ernst gar wohl sehen und fühlen. Wenn die Diener der Kirche und die Professoren alle ihre Vorlesungen und Disputationen, ja, ich möchte sagen, auch ihre Predigten, ein ganzes Jahr aussetzen und dieses Jahr einzig und allein auf ihre eigene Bekehrung und Heiligung verwenden würden, so würde möglicherweise daraus der Kirche Christi mehr Frucht erwachsen, als sie aus allen Vorlesungen, Disputationen, Reden, wohl auch aus den meisten Predigten zieht, die das Jahr über mit so großem Aufwand der Phantasie gehalten werden.“

Von sich selbst gesteht er dann mit aller Bescheidenheit, daß sein Wissen gering sey; er bedauert, daß er nicht so ganz, wie er wünschte, die Ehre Gottes gesucht habe, und drückt den einzigen Wunsch aus, daß Gott ihm noch in seinen letzten Tagen ein solches von aller Selbstsucht gereinigtes, ihm ergebenes, für seine Ehre glühendes Herz schenken möge.

consiliis evangelicis erzeugte sogar den Wahn von der Ueberverdienstlichkeit gewisser Werke (opera supererogationis).

Diese Lehre der römischen Kirche von der Unzulänglichkeit des Glaubens zur Seligkeit und von der mitwirkenden Verdienstlichkeit und Nothwendigkeit der guten Werke, wodurch allerdings das ganze Heil in Frage gestellt und ernste Menschen in eine ruhelose Werkerei getrieben wurden, war der Punkt, wo die Reformatoren, besonders die persönliche Glaubenserfahrung Luther's, den Schrecken der geängsteten Gewissen und den Nothschrei unzähliger, nach Heilsgewißheit ringenden Seelen, als einen unwiderstehlichen Hebel einsetzte. Die Macht der Wahrheit, das helle, klare Wort der Schrift, die zweifellose, seligkeitsgewisse Erfahrung vieler Tausende drang durch und jenes siegesfrohe Wort des Paulus: „So halten wir nun, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben," Röm. 3, 28, ward das Panier und Grundsymbol der evangelischen Kirche. Wenn aber im Majoristischen Streite die Antithese sich zu der „ebenso sinnlosen, als renommistischen Formel (Marheineke, System der christlichen Dogmatik, S. 487): Gute Werke seyen schädlich zur Seligkeit, zu überspannen drohte, so traf schon die Form. Conc. die richtige Entscheidung, s. den Art. „Major" und unten die betreffenden Stellen der Form. Conc.

Wenn Leibnitz den Streit, welchen die römische und evangelische Kirche über das Verhältniß zwischen Glauben und Werke geführt haben, in irenischem Interesse für eine Logomachie erklärte und auch viele neuere Dogmatiker nur vorübergehend auf dieses Verhältniß eingehen, so verkennt man das tiefe, praktisch-religiöse und kirchliche Interesse, welches der Frage zu Grunde liegt, sowie die große dogmatische Wichtigkeit, welche ihre Lösung in dem oder jenem Sinne für die Gestaltung des ganzen dogmatischen Systems in sich schließt. Sie wurzelte in den innersten Principien der beiderseitigen Kirchenlehre und wirkte folgenreich bis in die äußersten Consequenzen der kirchlichen Praxis hinaus. Der symbolische Ausdruck nämlich, welchen sie in beiden Kirchen gewonnen hat, ist folgender:

Einig sind zunächst beide darin, daß gute Werke nothwendig sind. Denn wenn die Katholiken der evangelischen Kirche den Vorwurf machten, daß sie die guten Werke hindere oder doch dem subjektiven Belieben überlasse, so beweist sowohl der Satz der Conf. Aug. art. XX.: „Falso accusantur nostri, quod bona opera prohibeant," vergl. art. VI. und der Satz der Form. Conc. Sol. Decl. IV. p. 100 (ed. Rech.): „Quod Dei voluntas et ordinatio sit atque mandatum, ut credentes in bonis operibus ambulent," als auch die kirchliche Praxis der Evangelischen, daß jener Vorwurf unbegründet war. Wohl aber ist der Sinn, in welchem man die Nothwendigkeit der guten Werke behauptet, in beiden Kirchen ein so grundverschiedener, daß die Lehre der einen die der anderen geradezu ausschließt. Dieser Unterschied wurzelt aber in dem verschiedenen Begriff der Rechtfertigung. Weil der Protestantismus auf Grund der Schrift unter der Rechtfertigung allein jenen Gnadenakt Gottes versteht, durch welchen der Mensch um Christi willen von der Sünde frei gesprochen und in das Kindesverhältniß aufgenommen wird, und also dieselbe begrifflich von der Heiligung trennt, so kann er sie auch nur allein durch den Glauben vermittelt seyn lassen, da nur der Glaube die Gemeinschaft mit Christo begründet und festhält (Conf. Aug. art. IV. Apol. p. 87. 89. 92. 123). Indem aber der Katholicismus die Rechtfertigung nicht bloß als die Vergebung der Sünden, sondern zugleich als Gerechtmachung (justitia infusa) faßt (Conc. Trid. sess. VI. can. 7: „justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis" etc.), also Rechtfertigung und Heiligung zusammenfallen läßt, so soll die erstere auch nicht durch den Glauben allein, sondern durch Glauben und Werke bedingt seyn. Vergl. a. a. O. c. 9: „Si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur . . . . . anathema sit. Aus diesem principiellen Gegensatze ergeben sich denn folgende Unterschiede:

1) Nach katholischer Lehre muß der Mensch sich selbst zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade disponiren und durch seine Werke mitwirken, so daß diese auch schon vor der Rechtfertigung vorhanden seyn müssen, indem Gott eben nach dem Maße der durch die menschliche Mitwirkung sich vollziehenden Disposition das Maß der zu ertheilenden Gnade bestimmt, Conc. Trid. sess. VI. cap. 5 und 6. Vergl. Marheineke, christliche Symbolik, S. 151. Die Werke sind demnach ein integrirendes Moment der Rechtfertigung selbst. Nach evangelischer Lehre aber findet das Evangelium den Menschen vor — in Sünden todt, Eph. 2, 1. 3. 4, 18., also unfähig zum Guten; die Rechtfertigung kann deßhalb nur aus Gnaden, ohne alles Selbstverdienst, allein durch den Glauben geschehen. Vgl. außer obigen Stellen, Apol. p. 87: „Non accipimus remissionem peccatorum neque per dilectionem neque propter dilectionem nostram, sed propter Christum sola fide." Die Werke können so wenig zur Rechtfertigung beitragen, daß sie selbst vielmehr durch diese überhaupt erst möglich werden (F. C. Sol. Decl. IV. p. 701: „Necesse est enim, ut persona Deo antea placeat, idque propter solum Christum, si modo personae illius opera Deo placere et accepta esse debent"), und können so wenig ein Moment innerhalb derselben seyn, daß sie ihr vielmehr erst nachfolgen (Art. Smalc P. III. art. XIII).

2) Weil nach katholischer Lehre die Werke von vorn herein ein nothwendiges Erforderniß zur Erlangung der Rechtfertigung sind, so können sie ferner auch zum Wachsthum in ihr beitragen und den Menschen immer gerechter vor Gott machen; sie sind ein fortwirkendes Augment der Rechtfertigung (Conc. Trid. l. c. can. 24. Marheineke S. 151 f.). Wenn dagegen nach protestantischer Lehre durch die in der Rechtfertigung geschehende Versöhnung mit Gott auch immer zugleich das Herz des Menschen erneuert wird, so kann allerdings der Glaube nicht allein bleiben, sondern die guten Werke müssen ihm nothwendig folgen (Conf. Aug. art. VI. F. C. Epit. III. Aff. VIII.), und Rechtfertigung und Heiligung sind fortan unzertrennlich verbunden („sunt connexa inseparabiliter fides et opera," F. C. Sol. Decl. III. p. 692. IV. p. 701); da aber auch die Werke des Wiedergeborenen noch nicht vollkommen, sondern mit Sünde behaftet sind (l. c. III. p. 688), so können sie zur Rechtfertigung nicht nur Nichts beitragen, sondern bedürfen selbst noch immer der Reinigung durch Christi Verdienst, so daß nicht bloß im Anfang, sondern auch im Verlauf der subjektiven Heilsentwickelung immer allein der Glaube das Medium der Rechtfertigung bleibt (l. c. IV. p, 707. Apol. p. 90. Art. Sm. P. III. art. XIII). Die Werke können nie ein Wachsen in der Rechtfertigung (was an sich unmöglich ist), sondern nur ein Zunehmen in der Heiligung begründen. Dessenungeachtet bleiben sie nothwendig theils zur subjektiven Versicherung der empfangenen Rechtfertigung (F. C. Sol. Decl. III. p. 688), theils zur Bewährung des wahren Glaubens (Art. Sm. l. c. Apol. p. 86. F. C. Sol. Decl. IV. p. 706) und zur Erhaltung desselben (F. C. Epit. IV. Neg. III. Sol. Decl. IV. p. 703).

3) Daraus endlich, daß die katholische Lehre die Werke nicht sowohl als Früchte der göttlichen Gnade, denn als Wirkungen der eigenen Thätigkeit des Menschen faßt (Conc. Trid. sess. VI. cap. 16) und dieselben als an sich verdienstlich zur Erlangung der Sündenvergebung (vgl. Spieker, Conf. fidei, exhibita Imp. Carol. V., confut. pontif. p. I. p. 172. XX) und Vermehrung der Gerechtigkeit vor Gott mitwirken läßt, ist die naheliegende Consequenz, daß ihrer Verdienstlichkeit auch ein entscheidender Werth zur Erwerbung der ewigen Seligkeit beizulegen ist (Con. Trid. sess. VI. can. 24. 31). Vergl. Chemnitz, Exam. Conc. Trid., ed. Frankf. 1596, T. I. p. 152: „Fingunt enim ideo infundi qualitatem seu habitum charitatis, non ut prima illa gratia habeamus salutem et vitam aeternam, sed ut illa gratia adjuti possimus nostris bonis operibus ipsi nobis promereri vitam aeternam." Die Schriftstellen, durch welche schon die Confutatio der Conf. Aug. diesen folgenschweren Satz begründen wollte, sind: Dan. 4, 24. Tob. 4, 11. Weish. 10, 17. Luc. 2, 41. 1 Petr. 1, 10. Hebr. 6, 10.

Joh. 14, 6. Matth. 10, 38. 16, 24. 1 Joh. 2, 6. Vgl. Spieker a. a. O. Im Gegensatz dazu konnten die Evangelischen, da sie auch die Werke der Gerechtfertigten als unvollkommen und, sofern sie wirklich gut sind, nur als Wirkungen der Gnade erkannten, dieselben nicht für nothwendig zur Erwerbung der Seligkeit halten (F. C. Epit. IV. Neg. und Sol. Decl. IV. p. 704), noch ihnen überhaupt Verdienstlichkeit beilegen, sondern mußten erklären: „Totus homo, cum quoad personam suam, tum quoad opera sua, justus et sanctus est et nominatur ex mera gratia et misericordia, in Christo super nos effusa, expansa et amplificata." Art. Sm. P. III. Art. XIII.

4) Während endlich auf katholischem Standpunkte die guten Werke nicht sowohl einen ethischen als kirchlichen, und darum nicht einen freien, sondern gesetzlichen Karakter haben, müssen sie im Protestantismus mit ethischer Nothwendigkeit aus der innersten Ueberzeugung und dem persönlichen Glaubensleben hervorgehen und haben damit die gebührende sittliche Freiheit wiedergewonnen. Denn obwohl sie hier nach dem Willen und Gebote Gottes (F. C. Sol. Decl. IV. p. 700) geschehen und also nur dann für gut zu halten sind, wenn sie diesem objektiven Maßstabe entsprechen (vgl. l. c.), so ist doch vermittelst des Glaubens des Menschen Wille so sehr mit diesem Willen Gottes eins geworden, daß sie, weil nur „ex animo" hervorgehend, völlig frei („spontanea sacrificia", l. c. p. 703) sind, jedoch nicht in dem Sinne frei, als ob sie in der Willkür des Menschen ständen, sondern so, daß sie mit innerer Nothwendigkeit aus dem neuen Leben des Wiedergeborenen hervorgehen müssen (l. c.). —

Werke in christlichem Sinne sind nicht die in ihrer Aeußerlichkeit isolirten Facta, sondern die Aeußerungen des gesammten Lebens des Menschen nach seiner konkreten sittlichen Bestimmtheit, die Lebenswirkungen, in denen τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων, Röm. 2, 16., die eigentliche sittliche Qualität des Menschen sich offenbart. Denn „alle Thätigkeit der Person ist Reproduktion ihres eigenen Wesens, Offenbarung ihrer selbst" (Stahl, Fundamente einer christlichen Philosophie, §. 10). Das innerste Ich des Menschen ist die Seele seiner Werke und bestimmt ihren sittlichen Karakter. Aus dem Selbstbewußtseyn, aus dem inneren Niederschlag der bisherigen Lebensrichtung, geht ja der Entschluß, der einzelne Willensakt hervor; dieser ist also niemals ein absolut Neues und Isolirtes, sondern steht in Continuität mit allen vorausgegangenen Willensakten, hat das habituell gewordene sittliche Wesen des Menschen in sich und legt es in die äußerlich erscheinende Handlung, so daß in dieser die ganze Person nach der Totalität ihres sittlich bestimmten Wesens lebt und erscheint.

Gut aber ist Niemand, denn der einige Gott Matth. 19, 17. Offenb. 15, 4. Er allein ist aus sich selbst gut, der uranfängliche Karakter seines Wesens ist eben das Gute. Der Mensch also kann nicht anders gut seyn, als in der Lebensgemeinschaft mit Gott, und auch seine Werke können nicht anders gut seyn, als wenn sie der freie und vollkommene Ausdruck dieser Lebensgemeinschaft sind. Weil aber Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat, und also die Ebenbildlichkeit mit Gott dem Guten das eigentliche Wesen des Menschen selbst ist, so hat dieser an dem Guten das innere Gesetz seiner eigenen Persönlichkeit. Daher kann das Sollen zum Wollen werden. Denn das Gute ist ebensowohl heilige Forderung Gottes, als Postulat der Menschennatur selbst, transscendentes Gebot wie immanentes Lebensgesetz. Es beruht daher auf tiefer Wahrheit, daß das Neue Testament gute Werke auch καλὰ nennt, Matth. 5, 16. 26, 10., oder τὸ καλὸν als synonym mit τὸ ἀγαθόν, Röm. 7, 18., und als Gegensatz von τὸ κακόν, V. 21, braucht. Wenn nämlich Schönheit da ist, wo die eigenthümliche Idee rein und ganz in die äußere Erscheinung übergegangen ist, so ist das Gute, sofern in ihm die Ebenbildlichkeit des Menschen mit der absoluten Persönlichkeit, d. h. die eigentliche Idee seines Wesens, in das Leben und die Erscheinung tritt, für den Menschen zugleich das Schöne in eminentem Sinne (daher bei Plato: ὁ καλὸκἀγαθός, bei Xenophon, Cyropäd. I, 5, 11: καλὰ κἀγαθὰ ἔργα).

Nach dem Allen sind nun gute Werke solche Handlungen, in denen das Gesammtleben des Menschen als ein in Gott wurzelndes, von der heiligen Liebe zu ihm erfülltes und normirtes sich bethätigt, und zwar so, daß sowohl Absicht und Motiv, als Ausführung, Mittel und Zweck ganz allein aus der innigsten Lebensgemeinschaft mit Gott hervorgehen.

Aus diesem Begriff ergibt sich von selbst, daß der Mensch, die Person gut seyn muß, wenn die Werke gut seyn sollen, daß der ganze Mensch im „Geiste" leben muß, wenn er im Geiste wandeln soll, Gal. 5, 25. Steht es aber aus Schrift und Erfahrung fest, daß „das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse ist von Jugend auf," daß die Sünde, die Trennung von Gott, in alle Lebensadern der Persönlichkeit eingedrungen ist, so muß der Mensch erst durch Christum mit Gott versöhnt werden, damit er wieder in der Gemeinschaft Gottes stehen und wirken kann, und von der Schuld und Macht der Sünde erlöst werden, damit er wieder wahrhaft gute Werke thun kann. Wie der schlechte Baum nur schlechte Früchte bringen kann, so können aus dem argen Herzen nur arge Werke kommen, Matth. 12, 33 ff. 15, 19. Marc. 7, 21 ff. Wenn „Sinn und Gewissen" der Ungläubigen „unrein" ist, so sind sie in der That „zu allem guten Werk ungeschickt," Tit. 1, 15 ff.; wenn die Hauptsumme des Gebotes Liebe ist von reinem Herzen, von gutem Gewissen, von ungefärbtem Glauben, 1 Tim. 1, 5., das Herz aber nur „durch den Glauben," Apostelgesch. 15, 9., das Gewissen nur „durch Christi Blut," Hebr. 9, 14. „gereinigt" wird, so ist klar, daß nur der durch den Glauben Wiedergeborene zu guten Werken tüchtig ist. Daher verlangt Paulus eine solche völlige Erneuerung des Menschen von Innen heraus, Römer 12, 2. Kol. 3, 9 f. 2 Kor. 4, 16. 1 Theff. 5, 23. In wem diese Wiedergeburt und Erneuerung noch nicht geschehen ist, der ist auch in seinem innersten Wesen noch „fleischlich," Joh. 3, 6., also unfähig, das Gesetz, welches „geistlich" ist, zu erfüllen; nur die Erlösten Christi sind geistlich, können darum geistlich gesinnt seyn (φρονεῖν); nicht der fleischliche Sinn, sondern der heilige Geist hat die Herrschaft in ihnen, und dieser Geist macht sie zu jener Liebe und zu allen guten Werken willig und fähig, Röm. 8, 5 ff. Gal. 5, 22. Nur die in Christo bleiben, können Frucht bringen, ohne ihn aber können wir Nichts thun, Joh. 15, 4 f. Wollen wir auch die Tugenden der Heiden nicht splendida vitia nennen, so müssen wir doch sagen, daß der unbekehrte und wiedergeborene Mensch wirklich Gutes nie in seinem selbstischen Fürsichseyn, sondern immer nur in solchen Augenblicken thun kann, wo er der Einwirkung Gottes momentan Raum gelassen hat (man denke an den Δαίμων oder das θεῖον bei Sokrates und Plato, an den λόγος σπερματικός bei den Kirchenvätern), aber deßhalb ist dann auch das Gute nicht wahrhaft sein Eigenthum, nicht ein aus seinem innersten Wesen Entsprungenes, sondern ein seinem Selbst Fremdes, seiner empirischen Zuständlichkeit Widersprechendes, — kurz, nur so weit gut, als es ihm selbst nicht angehört.

Sowohl nach den deutlichen Aussagen der Schrift, wie nach der persönlichen Erfahrung Derer, welche je treu und fleißig in guten Werken gewesen sind, ist also der Glaube das subjektive Princip der guten Werke. Wie selbst nach Fries allem Handeln Glaube zu Grunde liegt (Neue Kritik der Vernunft, §. 131, vgl. Erdmann, Entwickelung der deutschen Spekulat. seit Kant, Bd. I. S. 405), so nennt der Herr selbst den Glauben das Eine Haupt- und Grundwerk, was der Mensch durch Gottes Gnade in sich wirken muß, Joh. 6, 29. Der Glaube ist in der That das πρῶτον κινοῦν des neuen Lebens. Indem er die Schuldhaft der Sünde aufhebt, setzt er zugleich die Möglichkeit eines neuen Anfangs; indem er die objektive Erlösung in das Herz, in den Lebensfocus, hereinnimmt, treibt er mit Nothwendigkeit zur thatsächlichen Darstellung der Erlösung in allen Lebensmanifestationen. Er nur begründet für den gefallenen Menschen auf's Neue jene Lebensgemeinschaft mit Gott, welche die innere Bedingung alles sittlichen Handelns ist, und da diese Gemeinschaft nothwendig eine bewußte ist, also zur Gesinnung, zur freien Hingebung an Gott, zur Liebe wird, die

Liebe aber den Gehorsam unmittelbar in sich hat, so muß der Glaube in gute Werke übergehen, denn diese sind die Entelechie seiner selbst, nicht erst seine weitere Folge, sondern seine unmittelbare Erscheinung und Lebensregung. Denn einmal hat er die Buße, die entschiedene Umkehr von der Sünde zu Gott, nicht bloß als Voraussetzung hinter sich, sondern auch als sein negatives Moment fortgehend in sich; er beruht auf einem völligen Bruch mit der sündigen Vergangenheit, auf einem durchdringenden Selbstgericht über das alte Ich und seine bösen Werke, und schließt darum bleibend einen recht eigentlichen Herzenshaß gegen die Letzteren in sich, so daß er die Sünde und deren Aeußerungen aus dem Lebenscentrum, aus dem persönlichen Ich ganz ausstößt. Er kann also so wenig mit bösen Werken sich vertragen, daß vielmehr schon diese seine negative Seite, die Buße, „rechtschaffene Früchte" bringen muß, Matth. 3, 8. Luk. 19, 1 — 10. Ferner ist ja das positive Moment und wahre Wesen des Glaubens dieß, daß er mit innigstem Verlangen die in Christo dargebotene δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ in das Herz aufnimmt und dem Menschen völlig zu eigen macht; diese Gerechtigkeit ist freilich zunächst eine zugerechnete, aber darum nicht unwirksame, eine imputata, aber nicht imputativa, sie ist also zugleich ein neues Lebensprincip, ein ἐν τῇ πίστει ζῆν, Gal. 2, 20., ein νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, Röm. 8. 2., eine δύναμις τοῦ θεοῦ, 1, 16., welche dem Menschen eine beharrliche Willensrichtung auf Gott gibt, sein ganzes Ich erneuert und einen „fortschreitenden Umbildungsproceß" (Beck, die christliche Lehrwissenschaft, Bd. I. S. 582) in ihm hervorruft. So wird der Glaube zugleich sittliche Gemüthsdisposition, Lebensbestimmtheit, Karakter. Wir sehen schon hier, daß nicht aus den guten Werken die Gerechtigkeit, sondern aus der Gerechtigkeit die guten Werke kommen, Gal. 3, 2. Denn der Proceß des Glaubenslebens ist: der durch den Glauben Gerechtfertigte wird ein Kind Gottes; in die Herzen der Kinder sendet Gott den Geist seines Sohnes, den heiligen Geist, Gal. 4, 6., so daß Christus selbst durch den Glauben in ihren Herzen wohnt, Eph. 3, 17. Gal. 2, 20., Christus in ihnen und sie in Christo sind, Römer 8, 1. Joh. 14, 20. 17, 21. Demnach ist das objektive Princip der Erneuerung des Menschen und damit der guten Werke: Christus selbst, wie er im heiligen Geiste dem Menschen einwohnt.

So ist nun auch die von Kant so sehr gefürchtete Heteronomie des Sittlichen aufgehoben. Die guten Werke sind nicht durch das Gesetz erzwungen, sondern freie Aeußerungen des inneren Lebens. „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit," 2 Kor. 3, 17. Wohl bleibt das Gesetz der ausdrückliche Wille Gottes, aber es übt über den Gläubigen nicht mehr eine zwingende Gewalt, denn im Glauben ist der menschliche Wille mit dem göttlichen Eins geworden. Indem Christus, in welchem das sittliche Gesetz seine vollkommene Erscheinung und Erfüllung gefunden hat, das alter ego des Gläubigen geworden ist, so bedarf für diesen das sittlich Gute nicht erst einer außer ihm selbst liegenden Autorität und Nöthigung, sondern es ist die eigentliche Substanz seines eigenen Wesens; in jedem Moment also, wo ihm eine sittliche Idee entgegen kommt oder die Mahnung und Möglichkeit zu einem guten Werke nahe tritt, findet er sich in einem affirmativen Verhältniß dazu, und unmittelbar aus seinem Inneren heraus erwächst das Wollen und Thun, — nicht weil das gute Werk eine Forderung des Gesetzes, sondern weil es eine Forderung des eigenen Herzens ist. Dieß ist so sehr der Fall, daß er sich allem Guten gegenüber nicht in dem Stande einer äquilibristischen Freiheit findet, sondern es ohne Wahl und Wanken aus der immanenten Nothwendigkeit des eigenen Lebens vollbringt; er müßte sein wahres Selbst in Frage stellen und von sich stoßen, wollte er bei sich darbietender Möglichkeit eines guten Werkes auch nur schwanken, ob er es thun oder nicht thun solle. Hier also hört alle todte Gesetzlichkeit auf und die vollste Freiheit hat sich realisirt, weil der Wille Gottes des Menschen eigener Wille geworden und jedes gute Werk eine unmittelbare Aeußerung und Auswirkung des eigenen Wesens und Lebens ist, Joh. 8, 36. Gal. 5, 18. Röm. 7, 6.

Hat aber der Mensch Christum entweder noch gar nicht in sich aufgenommen oder doch nur zum Objekt eines bloß intellektualistischen Glaubens, nicht aber zum Leben seines Lebens gemacht, so kann er wohl hie und da einzelne ehrbare Handlungen verrichten, aber er kann es nie dahin bringen, daß alle seine Lebensäußerungen in Gott gethan und eo ipso gute Werke sind und daß sein ganzes Leben ein *στοιχεῖν* oder *περιπατεῖν*, ein stetiges Wandeln in guten Werken ist. Hierin liegt auch der Grund, weßhalb die Schrift nicht einmal den Versuch macht, ein vollständiges Verzeichniß der guten Werke aufzustellen: sie würde sonst das Princip der Freiheit wieder in Frage stellen und die unbegränzte Mannichfaltigkeit der guten Werke beschränken. Diese letztere ist in der That unbegränzt. Denn da das in Christo gewonnene neue Leben das ganze Ich, das innerste Lebenscentrum des Menschen erfüllt, so muß es von diesem Centrum uns auch in alle Manifestationen des Lebens übergehen und alle göttlich geordneten Verhältnisse des irdischen Daseyns verklärend durchdringen. Hierdurch aber wird Beides mit gleicher Unbedingtheit ausgeschlossen: sowohl jener stolze Wahn von operibus supererogationis, — denn so wenig der Mensch hinter der Idee des sittlich Guten zurückbleiben soll, so wenig kann er über sie hinausgehen, und Alles, was er zu gewisser Zeit wirklich Gutes thut, hat eben dann für ihn den Karakter einer moralischen Nothwendigkeit, — als auch jener träge Quietismus, welcher das Wesen des Christenthums fast ausschließlich in das Negative der Schulderlassung, der Selbstertödtung und Weltflucht setzt und das Gute erst als Forderung an sich herankommen läßt, ehe er sich zum Thun entschließt. Leider kann man nicht läugnen, daß sich bei vermeintlich Gläubigen nicht selten eine gewisse Indolenz oder wenigstens Ungeschicktheit gegenüber den mancherlei großen und kleinen, häuslichen, bürgerlichen, politischen und socialen Aufgaben des Lebens findet, ein Mangel an thatkräftiger Energie, welche keineswegs im Wesen des Christenthums liegt. Das will vielmehr auf Grund jenes Negativen auch eine thatsächliche Erlösung der Welt durch Neubelebung und Verklärung aller Seiten und Momente des menschlichen Lebens. Während das antike Heidenthum, wo es sich nicht in völlige Unsittlichkeit auflöste, in beschauliche Gnosis, in selbstzufriedenen Intellektualismus versank und alle Lebensentwickelung in altersschwacher Apathie ersterben ließ: wirkte das apostolische *κήρυγμα*, wo es mit lebendigem Glauben aufgenommen wurde, eine alldurchdringende Regeneration der Einzelnen — und weiter der Nationen, und hauchte der ersterbenden Menschheit neue sittliche Kraft und Lebensenergie ein. Diese Neubelebung, dieser „Fleiß zu guten Werken" muß aber noch immer überall hervortreten, wo nur wahrer Glaube ist. Damit ist nicht gesagt, daß der Glaube etwa eine Uniformirung und Schematisirung des Lebens mit sich brächte und von Allen eine gleiche Bewährung in denselben guten Werken verlangte. Denn allerdings erweckt er in Allen die eine Liebe zu Gott und den Brüdern, aber diese Liebe findet eine so verschiedene Bethätigung, als die individuelle Anlage und Weltstellung der Einzelnen verschieden ist. In Jedem gewinnt Christus die Gestalt, welche der individuellen Bestimmtheit des Einzelnen entspricht, und wirkt also auch die guten Werke in Jedem nach seiner individuellen Weise und Lebensaufgabe.

Nach dem Bisherigen muß nun die Frage über die Nothwendigkeit der guten Werke und über ihr Verhältniß zur Seligkeit beantwortet werden. Vor Allem ist unzweifelhaft gewiß, daß die Schrift gute Werke verlangt. Die an Gott gläubig geworden sind, sollen in einem Stande guter Werke gefunden werden, Tit. 3, 8. Ein Glaube, der nicht thätig ist in der Liebe, ist falsch und todt, Matth. 7, 22 f. Jak. 2, 14 ff. Gal. 5, 6.; die Christen sollen seyn ein *λαός ζηλωτής καλῶν ἔργων*, Tit. 2, 14., willig und geschickt zu guten Werken, 2 Tim. 3, 17. Eph. 2, 10. 1 Petr. 2, 11 ff. Jeder apostolische Brief enthält ja einen paränetischen Theil. Im Allgemeinen also müssen die guten Werke nothwendig seyn. Fragen wir aber, ob sie dasjenige sind, worauf wir im Gerichte Gottes vertrauen und womit wir das ewige Leben verdienen könnten, so antwortet die Schrift mit einem deutlichen Nein. Denn wie die

Apostel den paränetischen Theil ihrer Briefe immer erst auf den dogmatischen folgen lassen, so lehrt uns die Schrift überhaupt nicht fragen: was sollen wir thun, damit wir vor Gott gerecht werden? sondern: was sollen wir thun, wenn wir durch den Glauben gerecht geworden sind? Sie stellt die Werke nicht hin als den Grund, auf den wir unsere Seligkeit bauen sollen, sondern als das, worin wir als zur Seligkeit Berufene wandeln sollen, Eph. 2, 20. Da das ewige Leben auf der gegenseitigen Liebes- und Lebensgemeinschaft zwischen Gott und Menschen beruht, also nicht bloß in dem Streben des Menschen nach Gott, sondern vor Allem in dem freiwilligen Sichhingeben Gottes an den Menschen begründet ist, so ist es, selbst wenn der Mensch dem Gesetz gerecht werden könnte, an sich unmöglich, daß er das ewige Leben verdienen könnte; dasselbe kann schon seinem Begriffe nach nur freie Gnade, nur eine „Gabe Gottes in Christo Jesu" seyn, Röm. 6, 23. 1 Joh. 5, 11. Joh. 10, 28. 17, 2., und die Empfangnahme von Seiten des Menschen muß eben durch vertrauensvolles Hinnehmen, durch Glauben bedingt seyn. In der That, wenn die Schrift so oft erklärt, daß wir nur durch den Glauben, Röm. 3, 22. 28. Eph. 2, 8. Gal. 2, 16., aus Gnaden, Eph. 2, 5. 8. Röm. 3, 24. 11, 6., umsonst (δωρεάν), Röm. 3, 24., das ewige Leben empfangen, wenn sie dazu alle eigene Gerechtigkeit des Menschen, Phil. 3, 9. Röm. 10, 3., jedes Verdienst überhaupt, Röm. 4, 4. 11, 6., und insbesondere das Verdienst der Werke, Röm. 4, 5. 3, 20 f. 28. Tit. 3, 5. 2 Tim. 1, 9. Gal. 2, 16., ausdrücklich ausschließt: so kann für den evangelischen Christen nichts gewisser seyn, als daß der Mensch, auch der wiedergeborene, nicht selbst durch seine Werke die Seligkeit sich als einen Lohn verdienen kann. Dieß kann schon darum nicht der Fall seyn, weil auch die Werke der Wiedergeborenen noch unvollkommen sind. Wohl heißen die Christen die „Vollkommenen," 1 Kor. 2, 6. Phil. 3, 15. Hebr. 5, 14., jedoch nicht deßhalb, weil sie in sittlicher Beziehung wirklich schon fehllos wären, sondern nur deßhalb, weil sie um der Rechtfertigung willen im Stande eines guten Gewissens stehen und mit Wissen und Willen nicht sündigen mögen, für das aber, was trotz ihres sittlichen Ringens doch noch sündhaft an und in ihnen ist, immerfort Vergebung um des Verdienstes Christi willen erbitten und empfangen. Was aber den empirischen Zustand betrifft, so bekennt Paulus von sich selbst, daß er keineswegs schon vollkommen sey, Phil. 3, 12., und Augustinus sagt nicht ohne Grund: „Inhaerens justitia Sanctorum in hac vita magis remissione peccatorum constat, quam perfectione virtutum." (Bei Chemnitz a. a. O. S. 184). Wenn der Mensch durch sittliches Wohlverhalten das ewige Leben selbst verdienen wollte, so müßte der ganze Mensch nach Leib, Seele und Geist, 1 Thess. 5, 23., und in allen seinen Lebensäußerungen, Jak. 2, 10., der absoluten Norm der Gerechtigkeit Gottes völlig entsprechend seyn, Gal. 3, 12. Eine solche vollkommene Heiligkeit ist aber sowohl gegen ausdrückliche Worte der heiligen Schrift, Röm. 3, 20. 23. Gal. 2, 16. 3, 11. Jak. 3, 2. 1 Joh. 1, 8., als gegen die christliche Erfahrung. Denn auch die Wiedergeburt ist keine absolute Neuschöpfung, welche des Menschen Natur und Wesen mit einem Male umwandelte; zwar ist in ihr durch den nun im Menschen wohnenden Geist Christi die Macht der Sünde gebrochen, aber nicht jede Nachwirkung derselben plötzlich unmöglich gemacht; ihre völlige Ausscheidung kann nur das Resultat eines langen und schweren Kampfes seyn und, so lange wir „im Fleische" wallen, überhaupt nicht erreicht werden. Je mehr daher das sittliche Bewußtseyn im Menschen erstarkt, desto mehr fühlt er, daß auch das beste Werk noch irgendwie mit der im Fleisch wohnenden Sünde behaftet ist. So fällt aller Selbstruhm dahin, Röm. 3, 27. Eph. 2, 9., und Jedem, der auf seine Werke traut, d. h. nach der Norm des Gesetzes das ewige Leben in Anspruch nimmt, gibt Paulus mit schneidender Schärfe zu bedenken, daß er sich selbst unter den Fluch des Gesetzes stelle, Gal. 3, 10. Ueberdieß können die guten Werke auch darum das ewige Leben nicht verdienen, weil sie ja überhaupt kein Verdienst des Menschen sind, sondern Wirkungen der erlösenden Gnade. Nach katholischer Lehre

muß der Mensch, wie wir sahen, sich nicht bloß durch die Werke der Buße dazu, daß Gott ihm die Gerechtigkeit infundire, prädisponiren, sondern diese Gerechtigkeit selbst wird im Grunde auch nur als ein göttlicher Beistand gefaßt, mit dessen Hülfe der Mensch nun selbst aus eigener Kraft das Wohlgefallen Gottes und das ewige Leben gewinnen soll, so daß die guten Werke auch dann nicht die Wirkung der Gnade, sondern das Verdienst der, durch die Gnade nur unterstützten, Kraft des Menschen sind. Es kann hier also überhaupt nicht zu einer völligen Erneuerung des Menschen kommen, denn der Mensch wird mit dem Geist der Gnade nie völlig eins; er kann nicht sagen: „Christus ist mein Leben; nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir"; aber eben darum sind auch seine Werke nicht wahrhaft gut, denn sofern sie aus dem Fürsichseyn des Menschen hervorgehen, sind sie auch von der menschlichen Sünde inficirt, und können also dem heiligen Gott nicht wohlgefallen, weil sie nicht durch Christi Gerechtigkeit geheiligt sind. Im Gegensatz zu diesem Dualismus lehrt unsere Kirche auf Grund der Schrift eine wahre und völlige Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christo, so daß jener in Christo und Christus in ihm ist. Alles, was nun der Mensch thut, das thut er aus dieser Gemeinschaft heraus; sofern also ein Werk gut ist, kann er es nicht sich als Verdienst anrechnen, denn sobald er sich von Christo isolirt denkt, ist er der sündige Mensch, aus dessen Herzen nichts Gutes kommt; sofern aber ein Werk noch nicht vollkommen ist, wird es von Christi Verdienst gedeckt und um deßwillen von Gott wohlgefällig angesehen. So ist Christus nicht nur im Akt der Rechtfertigung unsere Gerechtigkeit, sondern bleibt es auch im Proceß der Heiligung, und die guten Werke sind nicht darum gottwohlgefällig, weil sie diese vereinzelten, dem Gesetz relativ entsprechenden Handlungen sind, sondern darum, weil sie aus dem Glauben, d. i. aus einem mit Christo fest geeinten und durch ihn geheiligten Herzen kommen. Und nur so, wenn das Vertrauen des Christen ganz allein auf Christo ruht, kann er zu einem festen Frieden kommen, während er, wenn die Werke um ihres Verdienstes willen zum ewigen Leben nothwendig wären, niemals eine feste Gewissensüberzeugung haben könnte, ob sie auch vor Gottes Gericht genügen würden.

Dennoch ist nach obigen Schriftaussagen den guten Werken die Nothwendigkeit nicht abzusprechen. Nothwendig nämlich sind sie unläugbar schon für den Glauben selbst. Wir sahen ja, wie dieser auf einer nicht bloß vorübergehenden, sondern bleibenden Buße beruht, d. i. auf der schweren Erfahrung, daß die Sünde der alleinige Grund alles Verderbens ist, und wie er seinem positiven Inhalte nach die gewisse Ueberzeugung ist, daß Christus der Heiland — und zwar dadurch ist, daß er der Erlöser von der Sünde und der Befreier zum wahren Leben ist. So kann der Glaube überhaupt schon nicht anders entstehen, als aus dem Verlangen nach Gerechtigkeit, darum auch nicht bestehen ohne die sittliche Bethätigung dieses Verlangens. Durch die vermittelst des Glaubens empfangene Rechtfertigung ist der Mensch in die Kindschaft Gottes aufgenommen, der heilige Geist hat in ihm Wohnung gemacht und eine so innige Lebensgemeinschaft zwischen ihm und Christo geschaffen, daß Christus der Quell- und Zielpunkt seines Lebens und gleichsam sein wahres Ich geworden ist. Ein solcher Glaube aber — ohne Werke, eine solche (zugerechnete, aber doch reale) Gerechtigkeit — ohne Heiligung würde geradezu den Begriff der Persönlichkeit zersprengen. Denn Persönlichkeit ist die centrale Lebenseinheit, in welcher das Seyn mit dem Selbstbewußtseyn in unablässiger Wechselwirkung steht, und dieses mit jenem sich immer mehr in Identität zu setzen strebt. Dies Streben liegt jedem Willensakte zu Grunde, und nur in dem Maaße, als es gelingt, realisirt sich der Begriff der Persönlichkeit. Wer also ein „berufener Heiliger" ist, in dem ist zugleich mit diesem seinem idealen Wesen die Nothwendigkeit gesetzt, der Verwirklichung der Heiligung nachzustreben. Die Heiligung ohne Rechtfertigung ist pharisäischer Selbstbetrug oder Heuchelei, die Rechtfertigung ohne Heiligung aber eine qualvolle Abstraktion, eine Idee, die nicht zur Erscheinung kommt, ein todtgeborenes Kind. Die Heiligung verwirklicht sich aber besonders in den guten

Werken. Wo der Glaube Wahrheit und Leben ist, da vermittelt er dem Menschen einen realen Besitz und eine objektive Kraft; jener Besitz aber, die Gerechtigkeit Christi, ist zugleich sittliche Aufgabe, jene Kraft, das Wirken des heiligen Geistes, zugleich subjektives Princip. Im evangelischen Glauben ist also jener katholische Dualismus völlig überwunden und das Göttliche wahrhaft mit dem Menschen geeint. Hat der Mensch durch den Glauben Gott in sich aufgenommen, so hat er auch den Willen Gottes in sich aufgenommen, das göttliche Gesetz, Röm. 7, 22; der Christus, welcher durch den Glauben in seinem Herzen wohnt, Eph. 3, 17., ist in ihm nicht als eine bloße Idee, nicht als ein todtes, selbstgemachtes Bild, sondern als der reale, lebendige Erlöser, der ohne Unterlaß seine erlösende Kraft in Wirksamkeit setzt. Denn ist der von Gott in die Welt gesandte Christus die absolute Erscheinung der Liebe Gottes, Joh. 3, 16., und also der Glaube an Christum das Insichaufnehmen dieser Liebe, so ist diese dem Menschen nun auch wesentlich immanent und wandelt auch sein Wesen in Liebe um. Die Liebe aber ist des Gesetzes Erfüllung und die Mutter aller guten Werke. Mit Recht also heißt das Evangelium *ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*; es ist nicht bloß eine Glaubenstheorie, sondern eine Lebensordnung, und befreit wirklich *ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*, Röm. 8, 2. Es ist aber nicht ein Gesetz, welches dem Menschen äußerlich gegenübersteht, sondern mit Christo, dem vollkommenen Ebenbild Gottes und vollkommenen Urbild des Menschen, ist es für den Gläubigen ein Gesetz des eigenen Herzens, die sittliche Substanz des eigenen Wesens, also „das vollkommene Gesetz der Freiheit“, Jak. 1, 25., geworden. Sind nun die Werke nichts Anderes als das unmittelbare Sichausleben des Glaubens, so lassen sich beide gar nicht entgegensetzen*); das wäre ein Zerreißen des Einen Lebens nach seiner inneren Wurzel und seiner äußeren Auswirkung. Wohl aber müssen Glaube und Sünde im schärfsten Sinne einander entgegengesetzt werden als ein für das Subjekt selbst unerträglicher Widerspruch, 2 Kor. 6, 14 ff. Gal. 2, 17. Ja, es folgt aus dem Bisherigen, daß es nicht genug ist, zu sagen, die Werke seyen die nothwendigen Früchte des Glaubens, denn auch dann wäre das Verhältniß zwischen beiden noch immer ein ziemlich äußerliches, und die Werke wären für den Glauben selbst eigentlich gleichgültig. Das können sie aber nicht seyn. Denn wenn Paulus als den allein ächten Glauben eine *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* verlangt, Gal. 5, 6. vgl. 1 Kor. 13., oder wenn er sagt, daß wer das gute Gewissen von sich stößt, am Glauben Schiffbruch leidet, 1 Tim. 1, 19., wenn Jakobus zeigt, daß der Glaube ohne Werke „todt an ihm selber“ ist (*νεκρά καθ' ἑαυτήν*), 2, 17., und diesen Glauben einem Leibe ohne Seele vergleicht, V. 26: so müssen Glaube und Werke so sehr in innerer Einheit stehen, daß sie eben unzertrennlich sind, also auch der Glaube nie der Werke entbehren kann, wenn er überhaupt seinem Wesen entsprechen soll. Denn wenn der Glaube ohne Werke unächt und todt an ihm selber ist, so sind die Werke in das Wesen und Leben des Glaubens selbst eingeschlossen, und dieser ist in sich selbst etwas Lebendiges und immerfort Wirkendes. Vgl. Luther's Vorrede zum Römerbriefe. Sind aber die Werke für das subjektive Bestehen und für die begriffsmäßige Wahrheit des Glaubens nothwendig, so sind sie mittelbar auch für die Seligkeit nothwendig, denn ein todter, in sich selbst nichtiger Glaube ist auch zur Empfangnahme der Seligkeit unfähig; er ist nach Augustin's treffendem Ausdruck „eine verdorrete Hand“. Das lehrt nicht nur Jakobus, sondern ebenso Christus selbst und seine übrigen Apostel Matth. 7, 21. 25, 41—46. 1 Kor. 13. Gal. 5, 6. 1 Joh. 2, 4.

Indessen stehen die Werke auch unmittelbar in Beziehung zur Seligkeit. Schon negativ dadurch, daß der Seligkeit das Gericht vorangeht, dieses aber nach den Werken geschieht. Nach übereinstimmender Aussage der Schrift steht es fest, daß die

---

*) Jakobus hat bei seinen Auseinandersetzungen nicht diesen wahren, sondern einen falschen Glauben im Auge.

Werke des Menschen die Norm sind, nach welcher ihm von dem Herrn das Urtheil gesprochen wird, ob er zur Seligkeit oder zur Verdammniß eingehen soll. Vergl. von Christo selbst die Aussprüche Matth. 7, 21. 16, 27. 25, 31 ff. Luk. 13, 9. Joh. 5, 29. 15, 6; von Johannes Offb. 2, 23. 20, 11—13. 22, 12; von Petrus 1, 1, 17; von Paulus Röm. 2, 6. 10. 1 Kor. 3, 8. 2 Kor. 5, 10. Aus dem oben gegebenen Begriff der Werke aber ergibt sich, daß die Werke diese Bedeutung nicht haben als diese einzelnen Akte, sondern als die faktische Manifestation der durch den Glauben oder Unglauben begründeten ethischen Grundstellung des Menschen; nicht das Werk als Werk entscheidet, sondern das Werk als Offenbarung der sittlich-religiösen Qualität des inneren Lebens oder als dasjenige, worin „der Rath der Herzen“, 1 Kor. 4, 5. (τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων, Röm. 2, 16; τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους, 1 Kor. 4, 5), offenbar geworden und in objective Wirklichkeit getreten ist. Die Gesammtsumme aller Werke, das Lebenswerk des Menschen, ist eben der Mensch selbst nach der Stellung, die er sich selbst zur objektiven Weltordnung Gottes gegeben hat. Weil die Werke diese Enthüllung und thatsächliche Offenbarung der innerlich vorhandenen Zuständlichkeit sind, 2 Kor. 5, 10., so muß dann das eigene Gewissen des Menschen dem nach ihnen sich vollziehenden Gericht seine Zustimmung geben, „auf daß Gott Recht behalte in seinem Reden und rein bleibe in seinem Richten“, Psalm 51, 6.

Daß nun aber diejenigen, welche nicht im Stande guter Werke, also vielmehr im Stande böser Werke — denn Indifferenz ist hier nicht möglich — erfunden werden, nicht in das ewige Leben eingehen können, ist unabänderlich in der Heiligkeit Gottes begründet. Jede Religion beruht auf der Gewissensüberzeugung, daß das Göttliche das Heilige ist und daß der Mensch sich heiligen muß, um dem Göttlichen nahe zu kommen. Der Gegensatz des Wesens schließt die Gemeinschaft des Lebens aus. Das Christenthum als die absolute Religion ist auch am Tiefsten von dieser Ueberzeugung durchdrungen. Hier ist die Heiligkeit eine grundwesentliche Eigenschaft Gottes; daher heißt es: „Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig, der Herr euer Gott“, 3 Mos. 19, 2., und zwar nicht bloß für das alttestamentliche, sondern eben so auch für das neutestamentliche Volk Gottes, 1 Petr. 1, 15 f. Weil Gottes Auge so rein ist, daß er Böses nicht sehen mag, Hab. 1, 13., so wird er zu einem verzehrenden Feuer für die Gottlosen, Hebr. 12, 29. 10, 27. Das ist auch eine so unzweifelhafte Aussage des Gewissens, eine so fühlbare Versicherung des Schuldbewußtseyns, daß es selbst für den Ungläubigen keines Beweises bedarf. Auch durch die ganze Heilsökonomie wird es bestätigt. Nur die Sünde hatte die Menschen von der Gemeinschaft Gottes ausgeschlossen; die Sünde wieder in ihnen auszutilgen und sie dadurch wieder zu jener Gemeinschaft fähig zu machen, das ist eben der Zweck der Erlösung, Eph. 5, 25 ff. 1 Petr. 2, 9 ff.; und der Geist, welcher die subjektive Verwirklichung der Erlösung vermittelt, ist der heilige, weil all' sein Wirken ein heiligendes ist. Darum ist schon die „Berufung“ ein „heiliger Ruf“, 2 Tim. 1, 9., eine Manifestation der Heiligkeit Gottes und ein Heiligungsakt an dem Menschen, 1 Thess. 4, 7.; vgl. v. Hofmann, die heil. Schrift N. Testaments. 1. S. 218 f. Auch die Erlösung soll also die Heiligung nicht überflüssig, sondern vielmehr wieder möglich und wirklich machen. Durch die Erkenntniß Christi gibt Gott πάντα τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν, 2 Petr. 1, 3; der Erlöste kann, Röm. 6, 14., und muß darum auch der Sünde widerstehen, 6, 2. 16 ff. 7, 6. 12, 2. 1 Joh. 2, 4—6; er ist schuldig, Gott und dem Nächsten in Liebe zu dienen, d. i. der Erfüllung des ganzen Gesetzes in allen guten Werken nachzustreben, Röm. 8, 11. 13, 8 ff. Kol. 3, 12 ff.; er soll auf den Tag Christi lauter und unanstößig seyn, erfüllt mit Früchten der Gerechtigkeit, Phil. 1, 10 f. 2, 15. 1 Thess. 3, 13. 5, 23. 1 Tim. 6, 14. 2 Petr. 3, 14. Wenn demnach ein Christ, der einmal erleuchtet ist und geschmeckt hat die himmlische Gabe und theilhaftig geworden ist des heiligen Geistes, Hebr. 6, 4., nicht fleißig zu allen guten Werken ist und wissentlich mit bösen Werken umgeht, so ist das nicht bloß

eine verzeihliche Schwachheit oder passive Indolenz, sondern ein Verachten und Niederkämpfen der ihm mit der Gerechtigkeit Christi geschenkten Heiligungskräfte, potenzirte Sünde, eine solche Schuld, welche den Gnadenstand aufhebt, Röm. 8, 7. 1 Tim. 1, 19. 5, 8. 6, 10. Vgl. Conf. Aug. art. XII. Art. Sm. P. III. art. III. p. 328. Form. Conc. Epit. IV. Neg. III., und darum vom Reiche Gottes ausschließen muß, 1 Kor. 6, 9. Gal. 5, 21. Eph. 5, 5. Kol. 3, 6. Phil. 3, 18 f. Luk. 13, 27. Hebr. 10, 26—31. Die Werke sind also allerdings nicht causa efficiens oder meritoria, wohl aber unerläßliche Bedingung der Seligkeit, Hebr. 12, 14. 2 Theff. 2, 13. 1 Joh. 3, 2 ff.; jedoch „sind sie auch da nicht gemeint als etwas neben dem Glauben Stehendes oder noch äußerlich zu ihm Hinzukommendes, sondern als das dem Glauben entsprechende (innere und äußere) Verhalten, welches ihm gar nicht fehlen kann, und worin er seine ihm wesentliche Bethätigungsform hat" (Thomasius a. a. O. 3. Th. 2. Abth. S. 492). In diesem Sinne gibt der Herr selbst in der Bergpredigt, die keineswegs bloß consilia evangelica, sondern eine allgemeine Lebensnorm für alle Jünger Christi enthält, eine Darstellung der Gerechtigkeit, ohne welche Niemand in's Himmelreich kommen kann.

Diese negative Beziehung zur Seligkeit kann aber den Werken nur darum zukommen, weil sie zugleich in einer positiven Beziehung zu ihr stehen, in dem Verhältniß einer nicht äußerlichen, sondern organischen Nothwendigkeit. Im Disseits wird das Jenseits; im irdischen Leben qualificirt sich der Mensch für das ewige Leben, sey es zur Seligkeit oder zur Verdammniß. Denn das letztere steht mit dem diesseitigen Leben in Continuität theils schon durch die bleibende Identität des Selbstbewußtseyns, so daß die Erinnerung an das irdische Leben und Wirken von bedeutendem Einfluß auf den Zustand der Seele im Jenseits seyn wird, theils aber und noch weit mehr durch die nachhaltige Wirkung, welche die Werke auf die ethische Zuständlichkeit der Seele selbst üben. Die Seele kann dort nichts Anderes seyn, als was sie hier geworden ist. Jedes Werk, jede ethische Lebensbethätigung wirkt tief in die Seele hinein; denn jeder Willensakt ist zugleich ein Sichselbstbestimmen, so daß kein Werk, weder ein gutes noch ein böses, verloren geht; denn es ist nach Innen hinein wirksam zur Gestaltung des individuellen Lebenstypus: „die Werke folgen nach", Off. 14,13., denn sie haben in der Seele selbst einen Niederschlag und geben ihr die eigenthümliche sittliche Substanz. Steht es fest, daß der Tod als ein nur physischer Vorgang die sittliche Qualität der Seele nicht plötzlich umwandeln kann, daß diese vielmehr das Resultat des gesammten Lebenswerkes ist, und daß doch eine ganz bestimmte Beschaffenheit der Seele eigen seyn muß, wenn sie überhaupt zur Theilnahme am himmlischen Leben fähig seyn soll, so läßt sich nicht läugnen, daß die Werke, sofern sie eben der Seele eine bestimmte Signatur geben, von entscheidendem Einfluß für das ewige Leben sind. Wessen Wandel nicht schon jetzt im Himmel ist, der wird durch den Tod allein dazu nicht geschickt werden. Um dort sich selig fühlen zu können, muß man in den himmlischen Sinn und in die himmlische Lebensordnung sich eingelebt haben. Wenn die Seligkeit in der vollkommenen Liebesgemeinschaft zwischen Gott und den Seligen und dieser unter einander besteht, so muß eben die Seele schon in der Liebe leben, um in jenes Liebesleben eintreten zu können. Darum ist auch für die Gläubigen das Gesetz seinem ethischen Inhalte nach nicht aufgehoben, sondern soll sie zu jenem Leben der Seligen erziehen und heranbilden; die guten Werke, welche immer Werke der Liebe, sey es gegen Gott oder gegen den Nächsten, sind, sollen der Seele die Gestalt der Liebe, welche die eigentliche Substanz der Seligkeit seyn wird, gleichsam als ihren individuellen Karakter aufprägen und die heilige Lebensordnung, welche allein im Reiche Gottes gilt, zu ihrem eigenthümlichen Selbstleben machen. Der Wille Gottes ist und bleibt das Eine Weltgesetz auch für die Ewigkeit; im Glauben ist zwar der Mensch in eine principielle Einheit mit diesem göttlichen Willen eingetreten, allein er muß denselben nun auch wirklich ganz zu seinem eigenen Willen machen, und dazu bedarf es jener unabläßigen Uebung in guten Werken, in welchen er seinen Willen ganz dem im Gesetz

ausgesprochenen Willen Gottes unterordnet und zu einem Vollstrecker desselben macht. So wird der heilige Gotteswille endlich das innerste Lebensgesetz des Menschen selbst, und nur dann kann er dort, wo Nichts als dieser Wille Gottes gilt, seiner Seele Lust und Leben finden. Denn wenn das Gute die verwirklichte Idee des Menschen ist, so kann er auch nur im Guten seine Vollbefriedigung und Seligkeit finden. Derjenige aber, welcher in bösen Werken, d. i. in Werken der Selbstsucht seiner Seele unauslöschlich den Karakter der Selbstsucht aufgeprägt hat, würde auch im Himmel die Hölle finden. Darum beruht es durchaus auf einer inneren Nothwendigkeit, daß die fleischlichen Lüste wider die Seele streiten, 1 Petr. 2, 11. Gal. 5, 17., daß die, welche nach dem Fleische leben, sterben müssen, Röm. 8, 13., daß wer Sünde thut, der Sünde Knecht wird und nicht ewiglich im Hause Gottes bleiben kann, Joh. 8, 34 f. Ist die Sünde der Tod, so arbeitet jedes böse Werk an der Selbstzerstörung der Seele, indem es dieselbe immer tiefer in die Knechtschaft der Sünde zieht und also immer unfähiger und unempfänglicher für das göttliche Leben macht. Die erstorbene Rebe kann eben ihrer eigenen Beschaffenheit nach nicht Theil haben an dem Leben der Vollendeten. Indem also die Werke, je nachdem sie gut oder böse sind, der Seele einen habituellen Karakter und reale Wesenheit einprägen und dadurch sie für das ewige Leben fähig oder unfähig machen, stehen sie mit diesem selbst in einem organischen und realen Zusammenhange. Gerade Paulus, der entschiedenste Prediger der Glaubensgerechtigkeit, ist es, welcher diesen organischen Zusammenhang zwischen hier und dort, zwischen den Werken und dem zukünftigen Leben hervorhebt. Jene sind die Saat, dieses die Ernte. — Gal. 6, 7—9. Röm. 6, 21 f. 8, 13. —

Dennoch muß unverbrüchlich stehen bleiben das trostreiche Wort: „aus Gnaden seyd ihr selig geworden, durch den Glauben; und dasselbige nicht aus euch, Gottes Gabe ist es; nicht aus den Werken, auf daß sich nicht Jemand rühme.“ Eph. 2, 8. 9. Der Glaube allein empfängt die Rechtfertigung, die Kindschaft und das ewige Leben, und zwar nicht als Verdienst, sondern aus Gnaden. Die guten Werke können und sollen also nicht bewirken, daß wir die Gnade Gottes empfangen und selig werden, sondern sie sollen nur mithelfen, unsere Berufung und Erwählung festzumachen, 2 Petr. 1, 10., daß wir im Stande der Gnade bleiben und der Seligkeit immer mehr entgegenreifen. Das zukünftige Heil hängt ab von der inneren Zuständlichkeit des Menschen, ob er Christo zugehörig und darum für das Leben aus Gott erschlossen, oder von Christo geschieden und darum auch für das Leben aus Gott verschlossen ist. Diese Zuständlichkeit ist allein begründet im Glauben (resp. Unglauben), und darum auch das Heil schließlich durch den Glauben allein bedingt. Denn auch die Werke sind ja, wie wir sahen, ihrem ethischen Werthe nach durch diese innere Grundstellung bedingt; gute Werke insbesondere konnten nur in Folge der Erlösung geschehen, sind also subjektiv durch den Glauben, objektiv durch Christum vermittelt, durch das Bleiben des Menschen in Christo und Christi in dem Menschen, Joh. 15, 4. 5., so daß nicht sie, sondern der Glaube die causa instrumentalis der Seligkeit ist. Dazu kommt, daß auch die Werke der Wiedergeborenen doch noch von der innewohnenden Sünde befleckt sind, darum nicht als solche, sondern immer nur in Einheit mit ihrer Wurzel, der Lebensgemeinschaft mit Christo durch den Glauben, also im Grunde auch nur durch den Glauben, Gott wohlgefällig sind.

Damit wird aber nicht ausgeschlossen, daß die guten Werke sowohl im zeitlichen als im ewigen Leben ihren besonderen Lohn empfangen. Jedenfalls wird dieß von der heiligen Schrift ganz unzweifelhaft gelehrt. *Ἕκαστος τὸν ἴδιον μισθὸν λήψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον*, 1 Kor. 3, 8. 14. Der Reiche kann durch Werke der Barmherzigkeit sich einen Schatz im Himmel sammeln, Matth. 19, 21. 1 Tim. 6, 19. Hebr. 6, 10., und selbst das geringste Werk der Liebe soll seinen Lohn empfangen, Matth. 10, 42. Vgl. überhaupt: Luk. 14, 14. 13, 6—9. Matth. 5, 12. Joh. 5, 14. 12, 25. 14, 21. 16, 27. 1 Joh. 3, 22. (Weiß, der Johanneische Lehrbegriff, S. 173), Gal.

6, 9. Eph. 6, 8. Kol. 3, 24. 25. 2 Theſſ. 1, 6. Hebr. 11, 6. Und zwar iſt zu beachten, daß auch innerhalb des ewigen Lebens ein verſchiedener Lohn nach dem verſchiedenen Maaß und Werth der Werke ſtattfinden wird, ſo daß die Werke nicht für das Seligwerden, wohl aber für die verſchiedenen Stufen des Seligſeyns von Einfluß ſind. Vgl. 1 Kor. 3, 8. Matth. 5, 19. 10, 41. 19, 28. 30. 25, 14—30. 1 Kor. 15, 41. 1 Tim. 3, 13. Der Grund hiervon liegt ohne Zweifel darin, daß die größere Treue in der Benutzung der geſchenkten Gnadenkräfte, der größere Fleiß in der Uebung der guten Werke die Seele nach dem Obigen immer fähiger und empfänglicher macht für die Aufnahme des göttlichen Lebens. Aber auch dieſer Lohn iſt ein Gnadenlohn; Gott gibt ihn, weil er ihn aus freier Gnade verheißen hat (1 Tim. 1, 8), nicht weil er gleichſam als Schuldner dazu verpflichtet wäre, non ex debito, sed ex gratia (Röm. 4, 4). Die Gnade jedoch ſchließt nicht aus, daß Gott nach der verſchiedenen Arbeit auch verſchiedene Stufen der Herrlichkeit zuweiſt. Ja, wenn es ausdrücklich der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes zugeſchrieben wird, daß er des Werkes und der Arbeit der Liebe nicht vergiſt, Hebr. 6, 10. Offb. 22, 11. 12., und wenn beſonders denen, die um Chriſti willen Verfolgung leiden, reicher Troſt im Himmel verheißen wird, Matth. 5, 12., ſo erſcheint der Lohn zwar nicht als ſchuldige Remuneration für die Leiſtungen des Menſchen, wohl aber als „eine ſittliche Ausgleichung innerhalb der göttlichen Weltordnung" (Schenkel, die chriſtliche Dogmatik, Bd. II, 2. S. 1112), jedoch dieß auch immer auf Grund der Gnade.

Vergl. Selneccer, de justificatione hominis coram Deo et de bonis operibus. Lips. 1570. — Spener, Evangeliſche Glaubensgerechtigkeit. Frankf. 1684.

J. H. Franz Beyer.

Werkmeiſter (Benedikt Maria von), katholiſcher Theolog, ein vielgeehrter und vielgeſchmähter Vertreter des Joſephinismus („unter den Reformatoren ſeiner Kirche zu jener Zeit der geiſtvollſte, conſequenteſte und kühnſte", ſagt Pahl von ihm — wohl etwas zu panegyriſch — in ſeinen Denkwürdigkeiten S. 151), iſt geboren zu Füßen im Allgäu (in Oberſchwaben) am 22. Oktober 1745. Als ein begabter Junge wurde er, ſeinem innigen Wunſche gemäß, von den unbemittelten Eltern für den geiſtlichen Stand beſtimmt; nachdem er aber in ſeinem Geburtsorte und ſpäter in Schongau den Elementarunterricht abſolvirt hatte, begnügte er ſich nicht mit der Ausſicht, Prieſter zu werden, ſondern wurde Mönch, indem er 1764 das Noviziat antrat und 1765 das Ordensgelübde als Benediktiner ablegte, worauf er 1765—67 in der Reichsabtei Neresheim und 1767—69 nach dem Willen ſeines Abtes in Benedictbeuren Theologie ſtudirte. An letzterem Orte waren es vornehmlich die orientaliſchen Sprachen und die Exegeſe, womit er ſich eifrig beſchäftigte. Unter ſeinen Lehrern daſelbſt rühmt er (ſ. die Vorrede zu ſeinen Predigten, Ulm 1815. III. Bd. S. XV.) beſonders den Pater Aegidius Bartſcherer, Lehrer der Dogmatik; er erzählt, daß er oft zu dieſem gegangen ſey, um ihm ſeine Zweifel an der Richtigkeit dieſes oder jenes Beweiſes in den dogmatiſchen Lehrbüchern vorzutragen; lächelnd habe ihm der Pater entweder zugeſtanden, daß er Recht habe, oder habe er ihm über die ſchwächeren Zweifel hinweggeholfen. So wurde ſchon im Kloſter der freie Forſchungstrieb, der ſich mit traditionellen Argumenten nicht beſchwichtigen läßt, in ihm genährt. Daher ſchien ihm auch unter dem Schutte des Myſteriöſen in der üblichen Lehr- und Predigtweiſe gerade die Hauptſache, die Moral, vernachläſſigt: „zwar war ich ſelbſt Mönch", ſagt er (ebendaſ. S. VI), „aber Gellert's moraliſche Vorleſungen und andere ähnliche Schriften der Proteſtanten aus jener Periode" (die alſo den Weg auch durch die Kloſterpforte gefunden haben müſſen) „machten mir frühzeitig das Ueberſpannte und Unhaltbare der Mönchsmoral fühlbar, ich mochte ſie mit den Ausſprüchen des Evangeliums oder der Vernunft vergleichen." Weder die Probabiliſten noch die Probabilioriſten, weder die Liberalen noch die Rigoriſten unter den katholiſchen Morallehrern ſagten ſeinem ſcharfen Wahrheitsſinne und geſunden Gefühle zu — er fand, was er ſuchte, in Gellert's Vorleſungen, in Heß' Le-

bensgeschichte Jesu, in Mosheim's Sittenlehre. Wie genau er schon beobachtete, bezeugt folgende Aeußerung (ebendas. S. XXVII): „Die Leidenschaften treten da" (im Klosterleben nämlich) „um so ungehinderter hervor, je weniger die Mönche nach abgelegten Gelübden durch die Furcht, im ruhigen Genusse des Klostervermögens gestört zu werden und ihre bequeme Lebensart verlassen zu müssen, beunruhigt werden. Es gibt nirgends so viele Originale, als in den Klöstern. Die Bußübungen und sogenannten Mortifikationen gleiten über den festen Kern der Sinnlichkeit hinweg, und der innere Mensch bleibt, wozu ihn die Entwicklung seiner Neigungen und seines Temperaments macht. Ich will dadurch nicht sagen, daß es nicht edle Menschen in den Klöstern gab: aber sie trugen den Adel ihrer Anlagen schon mit sich in die Einsamkeit, und ich glaube, daß sie unter günstigen Umständen von außen in der Welt eben so edle Menschen wie in den Klöstern geworden wären."

Die Klosterbibliothek muß reichlich ausgestattet gewesen seyn, denn die alten Klassiker, wie die deutschen, englischen und französischen Philosophen, und selbst die deutschen Dichter und Prosaisten (S. IX) wurden gelesen. Im Jahre 1769 empfing Werkmeister die Priesterweihe, und unmittelbar darauf ward er als Novizenmeister in Neresheim verwendet, als welcher er Philosophie zu lehren hatte. Zum gleichen Lehramt nach Freysing berufen, wirkte er dort am bischöflichen Lyceum von 1772—1774; sofort ward er Sekretär des Reichsprälaten, Archivar und Bibliothekar in Neresheim, folgte jedoch 1778 abermals einer Berufung nach Freysing, um dort bis 1780 die Professur der Philosophie und bis 1784 das Amt des Direktors sämmtlicher Studien, die Professur des Kirchenrechts und das Bibliothekariat zu bekleiden. Dort lernte ihn auf einer Reise Herzog Karl von Württemberg kennen; alsbald berief ihn dieser als seinen Hofprediger nach Stuttgart. Karl war ein höchst aufgeklärter Katholik; Werkmeister hatte daher ganz freie Hand, nicht nur zu predigen, wie er es für gut hielt, sondern auch im Ritus der Hofkirche allerlei Reformen vorzunehmen. Ein Dokument davon liegt vor in dem „Gesangbuch nebst angehängten öffentlichen Gebeten zum Gebrauche der herzoglich wirtembergischen katholischen Hofcapelle", I. Bd. 1784. II. Bd. 1786, das ganz im Style der damaligen Hymnologie und Liturgik abgefaßt ist und eine Menge protestantischer Lieder und Melodien enthält. „Seine herzogliche Durchlaucht wollte nämlich", wie die Vorrede sagt, „in diese Sammlung nur solche Gesänge aufgenommen wissen, die das praktische Christenthum empfehlen und von allen Christen unseres Vaterlandes mitgesungen werden könnten, ohne daß sie in ihrer Andacht durch Stellen gestört würden, welche ihrer inneren Ueberzeugung Gewalt anthun." Da aber deutsche Gesänge der Gemeinde nach Art des evangelischen Chorals in den Rahmen des katholischen Ritus nicht leicht einzufügen sind, so mußte auch hieran Eins und Anderes geändert werden; so wurde z. B. aus der sonntäglichen Vesper ein dem protestantischen Cultus sehr ähnlicher Akt gemacht, indem nach der Christenlehre ein deutsches Lied gesungen, dann ein Abschnitt aus der Bibel gelesen, „die schweren Stellen deutlich erklärt, besonders moralische Betrachtungen und Lehren für das Herz eingemischet, endlich aber diese nachmittägige Gottesverehrung durch Fortsetzung des anfangs gewählten Liedes und durch ein kräftiges Gebet in deutscher Sprache beschlossen" werden sollte. (Vorrede zum II. Bde. des Gesangbuchs). Uebrigens beschränkte sich all' das lediglich auf die Hofkirche, da außer dieser im alten Herzogthum nirgends katholischer Gottesdienst geduldet war.

Vom Jahre 1787 an hatte Werkmeister körperlich viel zu leiden; Kopfschmerzen und Schwindel machten es ihm sehr schwer und während der letzten Lebensjahre des Herzogs unmöglich, noch zu predigen. Diese Jahre brachten ihm aber noch andere Besorgnisse. Der präsumtive Thronfolger Ludwig Eugen, Karl's Bruder, war als bigotter Katholik bekannt, und Werkmeister, wie seine gleichgesinnten Collegen, Mercy und Mayer, mußten sich darauf gefaßt machen, daß dem Tode Karl's ihre Entlassung ohne irgend eine Entschädigung auf dem Fuße folgen werde. Werkmeister gebrauchte darum die Vorsicht, auf Freundesrath schon 1790 den Prälaten von Neresheim um seine Säcularisation

anzugehen und sofort bei Kaiser Leopold um primas preces auf ein Kanonikat in Speyer zu bitten. Das erstere wurde gewährt; aber wie Leopold Alles, was nach Joseph's Sinne war, schon aus diesem Grunde haßte, so ward auch Werkmeister abgewiesen. Der Herzog starb 1792; sein Nachfolger schickte zwar Werkmeister nicht augenblicklich weg, gab ihm aber sattsam zu fühlen, daß er keine persona grata sey; 1794 folgte seine und Mayer's wirkliche Entlassung mit der schimpflichen Pension von 300 Gulden. Mercy ging freiwillig. Statt dieser Männer sah man fortan Franziskaner und Kapuziner am Hofe aus- und eingehen. Es gereicht dem Reichsprälaten Michael — (dem letzten Abte von Neresheim; sein Geschlechtsname war Dobler; er starb zu Dillingen im J. 1815) — zu großer Ehre, daß er, obwohl Werkmeister dem Klosterverbande nicht mehr angehörte, dennoch ihm ein ehrenvolles Asyl mit aller Bereitwilligkeit darbot und das Ansinnen des Herzogs, ihn auszuweisen, gänzlich unberücksichtigt ließ. Dort lebte er unter seinen Studien, hie und da predigend, und im Genuß einer treuen Pflege wieder auf. Aber schon nach Jahresfrist starb der Herzog; sein Nachfolger Friedrich Eugen — dessen Sohn, der nachmalige König Friedrich, Werkmeistern kennen gelernt und ihn seinem Vater warm empfohlen hatte — berief ihn nach Stuttgart zurück und setzte ihn, wie Mercy, in das frühere Amt wieder ein. Da aber der letztgenannte Prinz evangelisch war und seines Vaters Gesundheitszustand einen abermaligen Thronwechsel in nahe Aussicht stellte, so bat Werkmeister im J. 1796 den Freiherrn v. Palm um die in dessen Patronat gehörige Pfarrei Steinbach (zwischen Kirchheim und Stuttgart), die er alsbald erhielt. Das Pastoralleben ließ ihm Zeit, seine Studien und schriftstellerischen Arbeiten fortzusetzen; allein er war noch zu Anderem berufen. Im J. 1807, als in Folge der Territorialveränderungen bedeutende katholische Landestheile zu Württemberg gekommen waren und man für dieselben eine jener geistlichen Behörden einsetzte, die als katholische Kirchenräthe, d. h. als Staatsbehörden, den bischöflichen Curien zu so großem Aergerniß gereichten, berief der König Werkmeistern als Mitglied des geistlichen Rathes nach Stuttgart, übrigens, seinem Wunsche gemäß, unter Beibehaltung seiner Pfarrstelle. Eine minder erfreuliche Auszeichnung war für ihn die Mitgliedschaft bei dem neuerrichteten Censurcollegium im J. 1810. Im Jahre 1816 trat er in die Oberstudiendirektion ein, erhielt 1817 den Titel „Oberkirchenrath“ und das Ritterkreuz des Ordens der württemberg. Krone. In diesen Würden und Ehren genoß er ein glückliches Alter, noch immer auch mit literarischen Arbeiten beschäftigt. Er starb am 16. Juli 1823. Die Notizen, welche Schmidt's „Neuer Nekrolog der Deutschen“ 1823. II. S. 578 ff. mittheilt, enthalten auch den poetischen Nachruf eines Freundes, der in mehr als einer Hinsicht bezeichnend ist, und worin es heißt:

Du, der frommen Vernunft Getreu'ster!
Thränen im Auge, setzen wir
Kurz die gerechte Grabschrift Dir:
Deine W e r k e leben den M e i s t e r.

Diese „Werke“, soweit wir darunter Literarisches verstehen, haben freilich jetzt nur noch historisches Interesse. Es ist ein heller, muthiger Geist, der in ihnen den Kampf führt gegen allen Obskurantismus, — einen Kampf, der freilich dem katholischen Theologen weit schwerer ward, als dem protestantischen, weil jener mit jedem Schritt im Bereich seiner Kirche auf Dinge stoßen mußte, zu denen er weder „Ja“ sagen noch schweigen konnte, aber zu dem auch gerade der katholische Theolog, der Mönch, um so mehr sich genöthigt sah, weil er mit einer völlig anderen Weltanschauung mitten hineingestellt war in das feste, vielverschlungene Gewebe der Tradition. Bildet aber Werkmeister einen starken Gegensatz zu dem, was wir kurzweg Ultramontanismus nennen, so ist er andererseits auch nicht auf die Seite von Männern zu stellen, wie J. M. S a i l e r, bei welchem, wenn auch zur Mystik der Tiefsinn fehlt (s. d Art. „Sailer“ Bd. XXIII. S. 311), doch die religiöse Innigkeit, das persönliche Gemeinschaftsverhältniß zu Gott den Kern eines Gegensatzes zur äußeren Kirchlichkeit bildet, welcher

Gegensatz aber solchen Männern gar nicht vollständig zum Bewußtseyn kommt. Werkmeister steht vielmehr auf einem rationalistischen Standpunkte; innere Anfechtungen, wie Sailer sie hatte, blieben ihm fern; er ist ein Mann der Aufklärung, aber in einem edeln Sinne; dieses Streben geht bei ihm niemals so weit, daß er, wie der gemeine Rationalismus, die evangelischen Grundlehren und die Autorität der Schrift beseitigen wollte; aber er läßt dieselben doch nur auf sich beruhen, ohne in sie einzugehen. (So findet sich in seinen gedruckten Predigten, 3 Bände, keine einzige Osterpredigt; die Charfreitagspredigten behandeln den Erlöser ganz nur als Märtyrer der Wahrheit und als Tugend-Beispiel. In einer Predigt über Joh. 4, 48. [Bd. III. S. 234 ff.] vertheidigt er zwar die Realität der biblischen Wunder mit der pädagogischen Zweckmäßigkeit und Schicklichkeit solcher außerordentlichen Beglaubigung einem rohen Volke gegenüber, das nur durch Autorität zur Annahme der Wahrheit zu bringen ist, erklärt aber [S. 236] unumwunden: „Die Religion selbst muß unsere Wundersucht heilen, muß uns in die Ordnung der Natur einlenken .... Wer uns Tugend lehrt und die ächten Rathschlüsse Gottes verkündigt, muß uns allezeit ehrwürdig seyn; wer uns mit Wundern anfaßt, verdient nur zu oft unser Mißtrauen, sogar unsere Verachtung"). Werkmeister hat aber auch den Muth gehabt, verschiedene katholische Lehren und Institutionen direkt anzugreifen; so den Priestercölibat in zwei Schriften (1803 und 1818, die zweite gemeinschaftlich mit Salat herausgegeben); so den Mariencultus („An die unbescheidenen Verehrer der Heiligen, besonders Mariä, eine Belehrung nach der ächt katholischen Glaubenslehre", 1801); so die Unauflöslichkeit der Ehe („Beweis, daß die bei den Protestanten üblichen Ehescheidungen vom Bande auch nach katholischen Grundsätzen gültig sind", 1804. 2. Auflage 1810; eine Schrift, die verschiedene Repliken und Dupliken zur Folge hatte). Mit alledem aber glaubte er nicht nur nicht in Widerspruch mit seiner Kirche zu treten, sondern im Gegentheil nur das Unsaubere, das im Laufe der Zeiten sich wie Staub und Schmutz angesetzt, zu entfernen und die reine katholische Lehre und Sitte herzustellen; nur diese Ueberzeugung machte es ihm möglich, mit solchen Ansichten und Bestrebungen im Herzen doch fortwährend als katholischer Priester zu fungiren. Jedoch scheint er die Idee einer deutschen, von Rom unabhängigen Nationalkirche, die nichtsdestoweniger katholisch wäre, lebendig in sich getragen zu haben, was wenigstens aus einzelnen Aeußerungen deutlich hervorleuchtet. Wenn er in dieser Beziehung sich mit den Emser Punktatoren auf Einem Standpunkte befand, so war er darin auch Eins mit Wessenberg, der dieselbe Idee im entscheidenden Augenblicke realisiren zu können hoffte, aber (s. d. Art. „Wessenberg") damit so wenig glücklich war, als die Vorgänger.

Palmer.

Werkzeuge bei den Hebräern. Werkzeuge verschiedener Art von Kupfer und Eisen (כָּל חֹרֵשׁ נְחֹשֶׁת וּבַרְזֶל 1 Mos. 4, 22. allerlei Schneidendes) hatte schon das antediluvianische Geschlecht. Ohne solche hätte Noah die Arche nicht bauen können. In späterer Zeit scheint das Eisen vorherrschend Material gewesen zu seyn (2 Kön. 6, 5. Pred. 10, 10. vgl. 5 Mos. 19, 5., wo der hölzerne Schaft, עֵץ der Axt, בַּרְזֶל, von dem Eisen unterschieden wird), wie denn בַּרְזֶל s. v. a. das Schneidende, Durchbrechende (vgl. Meier, Wurzelw. S. 676). Der allgemeinste Ausdruck für jede Art von Werkzeugen des Kriegs und Friedens, auch jede Art von Geräthen, Kleider, Schmuck, musikalische Instrumente, Gefäße, Fahrzeuge, Pferde- und Ochsengeschirr begreifend, ist כְּלִי. Ueber alle diese Arten von Geräthen und Instrumenten, sowie über die Kriegswerkzeuge s. die betr. Artt. Auch von den Werkzeugen einiger Handwerker, wie den Hämmern, Zangen, Blasebälgen, Meißeln der Metallarbeiter (vergl. Wilkinson III, 222. 339), dem Beil, Axt, Säge, Schnitzmesser, Zirkel, Senkblei, Setzwage der Holzarbeiter und Steinhauer (Wilk. III, 174 ff. und Sec. ser. I, 45), der Scheibe des Töpfers (Rosell. t. L.), dem Pfriemen des Lederarbeiters (Werkzeuge derselben bei den Aegyptern s. Wilk. III, 160 ff.), dem Webstuhl, Spinnrocken, Spindeln (vgl. Wilkins. III, 134 ff.), war schon die Rede Bd. V. S. 513 ff. Von

den landwirthschaftlichen Werkzeugen sind noch zu nennen der Pflug, מַחֲרֵשָׁה, der im Alterthum (cf. Plin. 18, 18: Galli addiderunt rotulas) ohne Räder war, einfach aus einem krummen Holz bestehend, an dessen vorderem Ende (Schaarbaum, Pflughaupt, בּוּרְךְ, Taan. f. 25. Ohol. 1. 17. Kel. C. 21) sich die eiserne Pflugschaar (קַנְקָן, Bab. mez. f. 80, 2. vomer, culter aratri) befand und welcher sich an der anderen nach oben gekrümmten Seite in zwei durch einen zum Handgriff, Luk. 9, 62. (קַנְקָן, stiva, basis aratri Erub. f. 101, 1. auch חרבא und יצל Kel. 21) für den lenkenden Ackermann dienendes Querholz verbundene Enden spaltete. Da, wo sich das Holz spaltete, war die Deichselstange eingesetzt. Hinter dem Pflüger geht auf den ägyptischen Denkmälern ein Anderer mit einer Hacke, das Erdreich aufzulockern. Zwölf Joch Ochsen an einem Pflug kommen 1 Kön. 19, 19. vor. Gewöhnlich war es nur ein einziges. S. d. Abbild in Wilk. Sec. ser. I, 40. Sonst wurde da, wo man mit Pflug und Zugthieren weniger beikommen konnte, wie das im gebirgigen Palästina an manchen Orten der Fall ist, die Hacke oder der Karst, ligo (Jes. 2, 4. Mich. 4, 3. Joel 4, 10. את Rabb. Symm. Vulg. LXX. in 1 Sam. 13, 20. allgemein σκεῦος; andere alte Uebers. Pflugschaar) gebraucht, in Aegypten nach Wilk. a. a. O. S. 44 f. ganz von Holz. Das Eggen, שִׂדֵּד (Jes. 28, 24. Hiob 39, 10. Hos. 10, 11) geschah wohl nur mittelst einer Bohle oder einer Schleife von Dornbüscheln (vergl. Plin. 18, 43. Virg. Georg. 1, 94.), mit der man hinter dem Säemann herkam und wodurch die Erdschollen zerdrückt und geebnet wurden (s. Nieb. R. I, 151). Eine Schaufel oder Spaten (יָתֵד) wird 5 Mos. 23, 14. erwähnt. Eine kleinere Schaufel, יָעֶה, diente zum Wegschaffen der Asche vom Altar, Heerde u. s. w. 2 Mos. 27, 3. u. ö. Zum Abschneiden des Getraides in der Ernte bediente man sich der Sichel, חֶרְמֵשׁ (5 Mos. 16, 9. 23, 26. Ableitg. s. Meier, Wurzelw. S. 692. 641) oder מַגָּל (Jer. 50, 16. Joel 4, 13), kleiner, krummer Messer mit hölzernem Stile, welche mit der Hand regiert werden konnten (s. Wilk. sec. ser. I, 48. 89. 93. 98). Eine Heugabel mit drei Zinken, tridens, scheint שְׁלֹשׁ קִלְּשׁוֹן 1 Sam. 13, 21. zu bedeuten (vgl. Meier a. a. O. S. 298). War die Spitze oder Schärfe (פִּים, פִּיוֹת) solcher Werkzeuge stumpf und schartig (פְּצִירָה, Scharte von פצר, einbrechen), so wurden sie durch Hämmern (לָטַשׁ) wieder geschärft oder gewetzt (1 Sam. 13, 20. Ps. 7, 13). Vgl. über die landwirthschaftlichen Werkzeuge Ugol. de re rust. thes. XXIX. p. 284 sqq. Ueber die Dreschschlitten s. Bd. III. S. 505. Ueber das Geräthe des Weingärtners s. die Artt. „Wein“ und „Kelter“. Ueber die Jagdgeräthe s. Bd. VI, 370. Die schon Bd. IV. S. 407 erwähnten Werkzeuge des Fischers sind das Netz, חֵרֶם (Hab. 1, 15 f. Ezech. 26, 5. 14., griech. ἀμφίβληστρον Matth. 4, 18. Mark. 1, 16., δίκτυον Matth. 4, 20 f. u. ö., σαγήνη Matth. 13, 47., weit und tief gehendes Zugnetz), auch מִכְמֹרֶת oder מִכְמֶרֶת Hab. 1, 15 f. Jes. 19, 8. u. מְצוֹדָה, מְצִידָה Pred. 9, 12. Ezech. 12, 13. (רֶשֶׁת nur vom Jagdnetz); ferner die Angel, חַכָּה Jes. 19, 8. Hab. 1, 15. Hiob 40, 25.; auch (סִיר (דּוּגָה Am. 4, 4., griech. ἄγκιστρον, Matth. 17, 27., Fischerhaken, צִלְצַל (Harpune Hiob 40, 31.) und צִנָּה (Am. 4, 2). Fischreusen, אָקוּן, kennt der Talmud, vgl. Maim. in Kel. C. 12). — Gabeln und Messer kannten auch schon die alten Hebräer, erstere um das Fleisch aus dem Kessel zu ziehen (מַזְלֵג 1 Sam. 2, 14. מִזְלָגָה 2 Mos. 27, 3. LXX κρεάγρα), letztere zum Schlachten und zum Zerschneiden des Fleisches (Jos. bell. jud. 1, 3. 3. 7. Ant. 17. 7. 1.) gebraucht, vom Essen benannt מַאֲכֶלֶת (1 Mos. 22, 6. 10. Richt. 19, 29. Spr. 30, 14), übrigens nicht bei Tische gebraucht, da das Fleisch zerschnitten auf den Tisch kam, das Brod (s. Bd. I. S. 655) aber gebrochen wurde, wie noch heutzutage im Morgenlande. Vom Schlachtmesser kommt noch vor שַׂכִּין Spr. 23, 2. (chald. u. rabb. סַכִּין, סו של שחיטה, Schlachtmesser, סו של רצענין, Schustermesser). Auch חֶרֶב wird wie für verschiedene schneidende Instrumente, z. B. Werkzeuge zur Bearbeitung der Steine (2 Mos. 20, 25), so auch für Scheermesser (Ezech. 5, 1. oder תַּעַר הַגַּלָּבִים, im Talmud auch מִסְפָּר, M. Chel. 13, 1.) und Beschneidungsmesser gebraucht. Letztere waren in früherer Zeit von Stein (2 Mos.

4. 25. Jos. 5, 2 f.), nach dem Talmud von Eisen oder Stahl (M. Schabb. 19, 1. s. Bd. II. S. 108 und Keil zu 2 Mos. 4, 25. u. Abicht, de cultr. sax. a Josua usurp. Lips. 1712). Für Opfermesser steht Jer. 52, 18. מְזַמְּרוֹת (wenn dieß nicht vielmehr Lichtputzen bedeutet) u. Esra 1, 9. מַחֲלָף (= Instrument zum Durchbohren, Meier, Wurzelw. S. 376), rabb. חֲלִיף; daher die בית החליפות im zweiten Tempel, M. Midd. f. 37, 1. Jom. f. 36, 1. Ueber die auch zu den häuslichen Werkzeugen der Hebräer gehörigen Handmühlen s. Bd. X. S. 82. Leyrer.

Wernsdorf, Gottlieb, einer jener Epigonen der Wittenberger Orthodoxie, welcher dieselbe auch da noch, als bereits das theologische Scepter Wittenbergs auf Halle übergegangen war, beharrlich zu deren Vertheidigung in die Schranken trat.

Wernsdorf war im Jahre 1668 geboren, genoß in Wittenberg besonders das Wohlwollen Kaspar Löscher's, der ihn auch zum Informator seiner Kinder annahm, wurde im J. 1669 Prof. extraord. und trat nach Hannecken's Tode an dessen Stelle in die Fakultät ein. Im J. 1710 erhielt er die Probstei an der Schloßkirche, bald darauf die Generalsuperintendentur der Diöcese Wittenberg und von dem orthodoxen Herzog von Weißenfels den Karakter als Kirchenrath. Er starb 1729.

Sein theologischer Standpunkt war der des kleinen Kreises sächsischer Orthodoxen, welche, durch Spener influirt, bei ängstlichem Festhalten an den dogmatischen Ueberlieferungen der Wittenberger Schule mit der christlichen Praxis kaum weniger Ernst machten, als die Vertreter der Hallischen Schule. Der unbefangene Sinn von Zinzendorf, welcher damals in Wittenberg studirte, legt über den Ernst von Wernsdorf's Frömmigkeit das günstigste Zeugniß ab, wie auch von seiner Bereitwilligkeit zu einer Verständigung mit den Hallensern, welche der jugendliche Zinzendorf anzubahnen suchte (s. Spangenberg, Leben Zinzendorf's. Th. I. Kap. 3.). — Von Wernsdorf's literarischen Leistungen liegen zwar nur seine disputationes academicae vor, welche von Zeibich im J. 1736 in zwei starken Quartbänden herausgegeben wurden; in diesen gibt sich indeß gründliche Gelehrsamkeit, Wahrheitsliebe und neben ängstlichem Festhalten an dem Ueberlieferten eine maßhaltende Moderation zu erkennen. Was von seinen Schülern besonders bewundert wurde, war die Eleganz des Styls. Die Gegenstände, welche diese Disputationen behandeln, sind großentheils die brennenden Streitfragen der Zeit, die Controverse einerseits mit den Mystikern und Hallensern, andererseits mit dem Unglauben und Indifferentismus. Manche von ihnen haben auch jetzt noch ihren Werth, in manchen treten aber auch die Ueberspannungen dieser späteren Orthodoxie hervor. In der Abhandlung de auctoritate librorum symbolicorum wird das Prädikat einer mittelbaren Inspiration der symbolischen Bücher in Schutz genommen und nicht bloß die dogmatische, sondern die durchgängige Richtigkeit derselben vertheidigt. In der Abhandlung über die Arndt'schen Bücher vom wahren Christenthum wird Arndt zwar gegen den Vorwurf ketzerischer Lehre in Schutz genommen und die Lesung seines Werkes nicht verworfen, doch aber darauf aufmerksam gemacht, wie manches Irrige und Bedenkliche sich darin finde. Wie Luther, so hat auch die ältere Orthodoxie das Zeugniß des heiligen Geistes in die durch dessen Kraft in uns geweckten geistigen Gefühle und Empfindungen gesetzt (gustus gratiae), durch die Einseitigkeiten der Gefühlstheologie seiner Zeit fühlt sich dagegen Wernsdorf aufgefordert, der Ueberschätzung des Empfindungsmomentes in der Religion gegenüberzutreten in der Disp. de gustu spiritus (T. I, 1161) und das Zeugniß des heiligen Geistes auf einen Verstandesschluß aus der Schrift zu beschränken. Nur darin nämlich soll nach der Disp. de spiritu, teste fidelium interno die Wirkung des heil. Geistes bestehen, daß derselbe dem Gläubigen alle Schriftstellen in's Gedächtniß ruft, durch welche erhellt, daß das Urtheil seines Verstandes über seine Kindschaft der Wahrheit entspreche. A. Tholuck.

Wertheimisches Bibelwerk. Unter diesem Namen ist eine deutsche Uebersetzung des Pentateuchs bekannt, welche zur Zeit ihrer Erscheinung großes Aufsehen machte und Gegenstand gerichtlicher Untersuchungen wurde, nun aber längst so sehr alle

Bedeutung verloren hat, daß ihre Erwähnung an diesem Orte beinahe einer Entschuldigung bedarf. Indessen mag ihr eine bescheidene Stelle hier eingeräumt werden, weniger um ihrer selbst willen, als weil sie geeignet ist, auf die Wissenschaft, den Geschmack und die kirchenpolitischen Verhältnisse jener Zeit willkommene Streiflichter zu werfen. Nebenher ist das Buch auch wohl von Sammlern und für solche als eine Rarität gepriesen worden, aber sehr mit Unrecht; es kommt häufig auf dem antiquarischen Markte vor und hat hier ohne alle Frage noch weniger Werth als für den Kirchenhistoriker, der es als einen der frühesten Vorboten der Aufklärungsperiode in Deutschland allerdings interessant finden kann.

Es ist, wie angedeutet, eigentlich nur der erste Band einer vom Verfasser beabsichtigten Uebersetzung der ganzen Bibel, wenigstens des Alten Testaments, und erschien auf der Frankfurter Ostermesse des Jahres 1735 unter folgendem für sich schon karakteristischen Titel: „Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus, der erste Theil, worinnen die Gesetze der Jisraelen enthalten sind, nach einer freyen Uebersetzung, welche durch und durch mit Anmerkungen erläutert und bestätigt wird. Wertheim. Gedruckt durch Johann Georg Nehr, Hof- und Canzley-Buchdrucker. 1735." 48 und 1040 Seiten. kl. 4. Die lange, ziemlich unklar geschriebene Vorrede geht im Wesentlichen darauf aus, die Vorstellung von dem göttlichen Ansehen der heil. Schrift, wie sie jetzt insgemein gäng und gäbe sey, als eine auf Vorurtheilen und unwissenschaftlichen Anschauungen beruhende und die jetzt dagegen sich erhebenden Zweifel als theilweise berechtigte darzustellen; sodann zu zeigen, wie letztere können gehoben werden, und ersteres neu und dauerhaft begründet, durch eine verständliche, auf zulänglichen Vernunftgründen und geschichtlichen Beweisen fußende Darlegung des wahren Sinnes und Inhalts. Es komme aber zunächst darauf an, daß man sich überzeuge, die menschlichen Kräfte reichen dazu aus; und mit eben dieser Ueberzeugung habe der Verf. den Versuch gemacht, mittelst einer zugleich in der Form freien, weil dem Geist seiner Zeit und Sprache anzupassenden, im Grunde aber treuen Uebertragung und erläuternden Anmerkungen, den Inhalt der Bibel dem modernen Verständniß zu eröffnen und zu empfehlen. Führt man die lange Rede auf ihren kurzen Sinn zurück, so erkennt man unschwer einen Schüler Wolf's, der von der Vernunftmäßigkeit der sogen. Offenbarung überzeugt ist und in seiner Weise Apologetik treiben will, dabei aber die plane, nüchterne Redeweise seiner Zeit dem alterthümlich-morgenländischen Gewande des Bibelwortes allerwege vorzieht. Wir machen uns also in Text und Anmerkungen, in Form und Inhalt, auf die kahle und schale Prosa des gesunden Menschenverstandes gefaßt und werden auch in dieser Erwartung keineswegs getäuscht. Es wäre leicht, ohne viel zu blättern, unsern Lesern eine launige Blumenlese von drastischen Stellen anzubieten, wie einst die Zeitgenossen eine höchst übellaunige zusammenstellten, um den Zorn Gottes und des Reichs-Hof-Fiskals gegen den Verfasser heraufzubeschwören. Aber schon der Anfang ist von der Art, daß heute kaum Jemand nach Mehrerem verlangen wird*). Daß für unseren Geschmack diese Uebersetzung ganz ungenießbar ist, bedarf nicht erst eines weiteren Beleges; daß durch die Erklärung ebenso oft der Sinn verrückt oder abgeschwächt als getroffen wird, muß auch der Vorurtheilsloseste einsehen, und daß namentlich der letzte und höchste Zweck des Unternehmens, Einführung in den Geist der Bibel und Befreundung mit demselben, weder erreicht wurde noch werden konnte auf diesem Wege, das geht schon aus dem Umstande hervor, daß die weitere Entwicklung der Wissenschaft das Werk unbeachtet bei Seite liegen ließ. Aber mit dieser Kritik würden wir der Sache doch kein Genüge thun. Es ist vielmehr billig, daß wir dieselbe auch aus anderen Gesichtspunkten betrachten. Zunächst ist dem Verfasser eine gewisse, durchaus

*) Alle Weltkörper und unsere Erde selbst sind anfangs von Gott erschaffen worden. Was insonderheit die Erde betrifft, so war dieselbe anfänglich ganz öde; sie war mit einem finstern Nebel umgeben und ringsherum mit Wasser umflossen, über welchem heftige Winde zu wehen anfingen. Es wurde aber bald darauf etwas helle, wie es die göttliche Absicht erforderte . . . .

nicht überall ungesunde, Originalität nicht abzusprechen. Schon in der äußeren Form zeigt sich dieß, insofern er die herkömmlichen Kapitel- und Versziffern nur an den Rand setzt und eine neue rationelle Textabtheilung versucht. Wir ahnen heute nicht mehr, wie viel guter Muth damals zu einer solchen, auch jetzt noch nicht legitimirten Neuerung gehörte. Sodann wollte er die Bibel popularisiren, zu einer Zeit, wo Luther's Sprache, wir meinen namentlich sofern sie hebraisirte, für den gewöhnlichen Leser nicht mehr vollkommen genügte. Er mag das Bedürfniß hier überschätzt, jedenfalls nicht so befriedigt haben, wie es zu wünschen gewesen wäre; aber die Absicht war gut und hing nicht lediglich von seinem Rationalismus ab, denn gleichzeitig hegte sie auch Zinzendorf nud suchte sie auf gleichem Wege zu erreichen, mit etwas mehr frischer Naivetät, aber nicht mit größerem Geschmacke, noch mit sichererem Verständniß der Aufgabe, weßwegen auch sein modernisirtes N. Testament den „Idiotismum der Handwerksburschen von Nazaret" nicht verdrängte. Daß unseres Ungenannten deutsche Sprache einen so matten Flügelschlag hat, wollen wir, die wir Brockes und Triller gelesen haben, ihm nicht so hoch anrechnen; sie ist allerwege um hundert Procent besser, als die seines rührigen Gegners, des Hallischen Professors Joachim Lange, der zuerst die Sturmglocke zog als das Werk bekannt wurde. Was aber den Geist der Uebersetzung betrifft, oder, wenn man so sagen will, die derselben zu Grunde liegende Theologie, so ist unschwer darin der gewöhnliche hausbackene Rationalismus zu erkennen, doch vorläufig noch nicht auf die Beseitigung der Wunder ausgehend und in seinen hermeneutischen Mitteln gleich entfernt von peinlicher Wortklauberei und sentimentaler Phantasterei. Aber allerdings ist von messianischen Weissagungen specifisch christlicher Natur und von dictis probantibus für die Trinität in den bekannten locis classicis der mosaischen Bücher hier keine Spur mehr zu finden; Judenthum und Christenthum bleiben getrennte Gebiete; und wenn man dazu nimmt, daß auch die Engel regelmäßig an die Stelle Jehova's treten, überall wo dieser persönlich handelnd in die Geschichte eingreift, so erscheint vielleicht die Anklage der Zeitgenossen, daß der Verfasser judaisire, gar nicht so ungerechtfertigt, damit aber auch für die reifere Wissenschaft leicht auf ihren wahren Werth zurückgeführt. Indessen interessanter ist uns die Frage, woher, bei einem obskuren Halbgelehrten (denn dieß war der Verf. allen Zeichen nach), in einer so frühen Zeit nicht bloß diese Anschauungsweise überhaupt, sondern namentlich diese Masse von Detail-Kritik? Die allgemeinen Grundsätze konnten von Wolf kommen, aber die Verwendung auf die Texte sind des Uebersetzers Eigenthum; für einen bloßen Schüler und Nachbeter der englischen Deisten, wozu man ihn hat machen wollen, ist er zu gelehrt; es verräth sich in unzähligen Stellen, namentlich auch in den Anmerkungen, bei aller Unfertigkeit und neben vielen Verstößen, eine ziemliche Kenntniß des Hebräischen, und damit man nicht wähne, wir lassen hier eine zweideutige Sympathie, ein optimistisches und somit schiefes Urtheil fällen, so verweisen wir einfach auf das vollkommen zustimmende eines Mannes, der nicht im Entferntesten in den Verdacht kommen kann, für den Wertheimer Uebersetzer und seine Theologie ein günstiges Vorurtheil gehegt zu haben. Von dem berühmten Straßburger Professor J. Leonh. Froereisen existirt ein ausführliches Votum über das Buch, welches ausdrücklich jenen Vorzug anerkennt und welches überhaupt, als von einem streng und redlich orthodoxen Gelehrten kommend, der selbst in den pietistischen Streitigkeiten durchaus auf Löscher's Seite stand, noch jetzt als ein glänzendes Muster von Billigkeit und nach beiden Richtungen hin rückhaltloser Wahrhaftigkeit gepriesen werden kann (s. Sinnhold, Nachricht von der Werth. Bibel. 1738. S. 125 f.). Das Werk ist jedenfalls die Frucht eifriger, wenn auch einseitig getriebener Studien, und kann nicht mit der Masse oberflächlicher, rein subjektiver und aprioristischer Elukubrationen schwindelnder Philosophen zusammengeworfen werden. Und diese Vorstellung wird noch bestärkt, wenn wir nun den Verfasser näher in's Auge fassen und uns überzeugen, daß er großentheils auf Privatstudien angewiesen war, um in der Bearbeitung eines so großartig angelegten Werkes gegen den Strom schwimmen zu können.

Denn obgleich das Buch anonym erschien, blieb der Verf. doch nicht unbekannt. Er hieß Joh. Lorenz Schmidt, war als eines Predigers Sohn in dem Dorfe Zelle bei Schweinfurt geboren, wahrscheinlich um die Wende des Jahrhunderts, hatte in Jena Theologie studirt, nachher aber sich besonders auf Philosophie und Mathematik gelegt, und stand seit 1725 als Informator der jungen Grafen von Löwenstein zu Wertheim in Franken. Im Hause beliebt, in der Stadt vielbefreundet, in seinem Wandel unbescholten, arbeitete er Jahre lang an seiner Uebersetzung und theilte Proben derselben mehreren Gelehrten mit, von denen einige ihm von der Veröffentlichung abriethen, andere ihn lobten und aufmunterten. Der Druck wurde heimlich betrieben, doch schon im J. 1734 in öffentlichen Blättern angekündigt, und in nichttheologischen Zeitschriften das Werk gleich nach dem Erscheinen mehrfach angerühmt. Sobald aber die theologische Welt sich mit demselben bekannt gemacht, wurde mit Broschüren, Zeitungsartikeln, kirchlichen Censuren nachdrücklich eingeschritten und zuletzt ein kaiserliches Mandat (15. Januar 1737) erwirkt, welches die Confiskation des Buches und die Verhaftung des Verfassers verfügte. Letzterer stellte sich freiwillig den 22. Februar, in gutem Vertrauen auf seine Sache und entschlossen, sie zu vertheidigen. Eine Caution seiner Patrone wurde nicht angenommen, und erst nach einjähriger Haft, während welcher die Grafen auf ihre Kosten täglich vier Grenadiere in dem Arrestlokal unterhalten mußten, ging die Direktion des fränkischen Kreises auf das Angebot der Caution ein; allein schon im April 1738 wurde Schmidt auf höheren Befehl wieder verhaftet und nach Anspach abgeführt. Wie und wann er von dort loskam, ob durch Flucht oder im Wege Rechtens, ist aus den vorliegenden Quellen nicht zu ersehen; auch über die späteren Schicksale desselben ist der Thatbestand nicht mit absoluter Sicherheit festgestellt. Jedenfalls scheint der Proceß nicht zu einem Endurtheil gediehen zu seyn. Schmidt soll später in Hamburg gelebt, unter dem Namen Schröder mit schriftstellerischen Arbeiten (Uebersetzungen aus dem Englischen [Tindal], Lateinischen [Spinoza] und Französischen [Cantimir]) seinen Unterhalt bestritten haben und 1750 als Pagenhofmeister in Wolfenbüttel gestorben seyn. Seine Geschichte ist eine weitere Illustration zu der alten Erfahrung, daß die „Pfadfinder" in noch unbetretener Landschaft zunächst nichts sicherer erwarten können, als sich zu verirren, und nicht nur dafür, sondern für ihr Suchen selbst und das etwaige richtige Orientiren Spott und Tadel zu ernten, daß aber ihr Irren und ihr Leiden in gleicher Weise die Nachfolge eher reizt als schreckt.

Der literärische Streit um die Wertheimer Bibel war sehr lebhaft und im Ganzen nicht uninteressant. Schmidt selbst, der im Gefängniß ziemlich ungenirt war in seinen Beziehungen zur Publicität, veröffentlichte 1738 eine „Sammlung derjenigen Schriften, welche bei Gelegenheit des Wertheimischen Bibelwerks für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschriften vermehrt, herausgegeben". In dieser Sammlung sind viele Recensionen, polemische Pamphlete und seine eigenen Vertheidigungen enthalten (528 S. 4.). Sie könnte aber noch bedeutend vermehrt werden nach den Angaben des schon genannten Werkes von M. Johann Nikolaus Sinnhold V. D. M. Erfurt 1737 f. (3 Hefte zus. 217 S. 4.), welches in parteiisch-orthodoxem Geiste geschrieben ist, aber eine Menge Aktenstücke enthält, besonders auch die zum Proceß gehörigen. Außerdem kann man vergleichen Walch's Streitigkeiten in der lutherischen Kirche. Th. 5. Baumgarten's Nachrichten von einer hall. Bibliothek. Th. 8. Schröckh's Neuere Kirchengeschichte. Th. 7. S. 598 ff.

Ed. Reuß.

Wesel, Johann von, eigentlich Johann Ruchrath (über die Namensform vgl. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, Bd. I. S. 240), aus Oberwesel (so Butzbach, Mönch in der Abtei Heisterbach, in Auctuarium in libr. Joh. Trithemii de scriptoribus eccl. fol. 79 verso, bei Ullmann a. a. O. S. 409), gehört zu den bedeutendsten Vorläufern der Reformation im 15. Jahrhundert.

Was wir über seine Lebensumstände wissen, beschränkt sich, mit Ausnahme des

Endes, auf Weniges. Da er im Jahre seines Processes (1479) ein altersschwacher Greis ist, so müssen wir sein Geburtsjahr wohl ganz am Anfange des Jahrhunderts suchen. Ueber die erste Hälfte seines Lebens schweigt die Geschichte gänzlich. Wir finden unseren Johann sicher erst in Erfurt wieder, und zwar tritt er auch hier uns schon in einem etwas späteren Stadium entgegen — nämlich als Lehrer, während wir in Betreff der Bildungslaufbahn, welche er hier durchmachte, nur auf Schlüsse angewiesen sind (vgl. in dieser Beziehung die Vermuthungen Ullmann's mit ihrer ausführlichen Begründung a. a. O. S. 241—255). In dem Jahrzehnt, das zwischen 1445 und 1456 verlief, scheint er nach einander die akademischen Würden in der Philosophie und Theologie erstiegen zu haben, indem er im erstgenannten Jahre Magister der Philosophie, im letztgenannten Doktor der Theologie vorhandenen Zeugnissen zufolge geworden seyn soll und seine Anstellung als Lehrer der zuletzt genannten Wissenschaft etwa in die Mitte fallen dürfte. Daß er in dieser Eigenschaft sich ausgezeichnet habe und eine Zierde der Universität gewesen sey, bezeugt Jakob Wimpheling bei Flacius (catalogus testium veritatis lib. 19), wie auch indirekt das von seinem ehemaligen Collegen Engelinus von Braunschweig herrührende Wort, welches uns der Verfasser der Proceßakten aufbehalten hat (d'Argentré collectio Judiciorum tom. I. pars II. pag. 298). Seine Berühmtheit scheint sich ebensowohl auf seine Leistungen in der Philosophie als in der Theologie gegründet zu haben. In der ersteren vertrat Johann von Wesel den Nominalismus, der ja in diesem Jahrhundert überhaupt zu neuer Bedeutung gelangt war und fast durchgehends als Symptom eines selbstständigeren, von fremder Autorität unabhängigeren Sinnes erscheint. Das schlagendste Beispiel des nachhaltigen Einflusses, welchen Johann von Wesel in philosophischer Beziehung auf die Universität Erfurt übte, gibt uns Luther, der bezeugt, daß er aus den Büchern, mit denen Johannes Wesalia zu Erfurt die hohe Schule regiert, Magister geworden sey (de Conciliis opp. ed. Walch XVI, 2743), wie denn Luther in der That ja auch Nominalist war. Kein so sicheres Zeichen haben wir dafür, daß auch in theologischer Beziehung Wesel seine Eigenthümlichkeit der Akademie zu Erfurt dauernd aufgeprägt habe. Dazu war eben diese Eigenthümlichkeit auch weniger angethan, denn sie stand zu sehr außerhalb der damals gewöhnlichen Parteigegensätze, als daß sie hätte können so einfach auf die an bestimmt ausgeprägte, althergebrachte Parteinamen gewöhnte Menge der Studirenden dauernd wirken. Wesel hatte seine starke Seite als Theologe in der biblischen Richtung, die er verfolgte. Noch aber hatte die freilich im Verfall begriffene Scholastik die Herrschaft, und es war immer noch traditionelle Ansicht, daß die Sententiarier die eigentlichen Leiter in der Theologie seyen — eine Ansicht, welche wesentlich erst durch die Reformation gebrochen wurde. So ist uns denn auch keinerlei Nachricht darüber erhalten, daß die kühne reformatorische Schrift Wesel's, welche in diese Zeit fällt, die Schrift wider die Indulgenzen (vgl. unten), eine tiefere Bewegung veranlaßt habe. Daß Wesel, ohne an seinem Ansehen einzubüßen, sie hier veröffentlichen konnte, beweist einerseits allerdings dafür, daß, wie Ullmann nachzuweisen sich bestrebte, auf der Universität Erfurt im Gegensatze zu anderen Universitäten damaliger Zeit, z. Köln, ein freierer Geist herrschte, aber eben so auch für unsere Annahme, daß Wesel's theologische Wirksamkeit nicht weiter reichte, denn es wäre nicht denkbar, daß in diesem Falle ohne größere Bewegungen ein solches Auftreten vorübergegangen wäre. Damit ist keineswegs ausgeschlossen, daß in einzelnen empfänglicheren Gemüthern seine Worte tiefer hafteten, und daß die Nachwirkungen sich bis auf den kühnen Streiter fortpflanzten, der mehr als ein halbes Jahrhundert hernach die gesammte christliche Welt durch seinen Angriff auf die Indulgenzen in Staunen versetzte. Wie wenig Wesel in seiner für den damaligen Bestand des Kirchenwesens gefährlichen Eigenthümlichkeit gewürdigt wurde, geht daraus hervor, daß er nicht allzu lange hernach nicht allein zum Vice-Rektor der Universität gewählt wurde 1458 (s. Falkenstein, Geschichte der Stadt Erfurt S. 315), sondern auch etwa 1460 einen Ruf als Prediger nach Mainz erhielt (vgl. Ullmann a. a. O. S. 308 — ob.

gleich ich die Zeugnisse Luther's und Melanchthon's für seine Anstellung in Mainz nicht für so ganz entscheidend halten möchte). Nach einer Angabe durch die Pest von Mainz vertrieben, fand er in Worms 1461 oder 62 eine gleichartige Anstellung — in welcher er nun 17 Jahre lang thätig war. Der Eintritt in eine kirchliche Thätigkeit hatte bei Wesel nicht die Folge, wie bei so manchen freigesinnten Gelehrten, welche in der Praxis die liberalen Theorieen schnell fahren lassen. Er trat vielmehr nur mit desto größerer Freimüthigkeit auf, denn er selbst war eben nicht auf den Wegen der Theorie nur zu seinen Ansichten gekommen, obgleich er seinen Angriff auf die Indulgenzen mit den Mitteln damaliger Schulgelehrsamkeit wohl zu stützen wußte, sondern auf dem Wege lebendiger religiöser Erfahrung — und wenn auch freilich schon das Schulgezänke auf den Universitäten die Nothwendigkeit einer Reform nahe legen konnte, so wies doch der traurige Zustand des kirchlichen Lebens noch dringender auf dieselbe hin. Wesel trug seine Ansichten in einer, wie es scheint, oft derben Sprache auf der Kanzel vor und mit dem Bewußtseyn seines Ansehens, in das er sich als Prediger zu setzen wußte. Und nicht nur von der Kanzel wirkte er, sondern auch jetzt noch trat er als Schriftsteller auf in einem Aufsatze, der eben so gegen den Mittelpunkt der kirchlichen Mißbräuche, das hierarchische System, gerichtet war, wie er in den Indulgenzen den Mittelpunkt des dogmatischen Verderbens angegriffen hatte. Wir können uns danach nicht wundern, wenn er von Seiten der kirchlichen Gewalten in Anfechtung gerieth und der Bischof von Worms, Reinhard von Sickingen, obgleich selbst keineswegs zu den unbedingten Anhängern des römischen Systems gehörig (vgl. über ihn Ullmann a. a. O. S. 318. 319), allerlei Quälereien sich gegen ihn zu Schulden kommen ließ (vgl. Ullmann a. a. O. S. 367 f. auf Grund von ungedruckten Nachrichten). Doch sollte die eigentliche Gefahr nicht von seinem Diöcesanbischofe kommen — vielmehr war es ein anderer Mann, Diether von Isenburg, der Erzbischof von Mainz, welcher eingriff und dem Wirken Wesel's ein Ziel setzte. Bestimmte Andeutungen darüber, wie es kommen konnte, daß ein fremder Bischof eingriff — habe ich nicht finden können. Der Verfasser des Berichtes über seinen Ketzerproceß (s. unten) führt die über Wesel ergangene Verfolgung auf den Haß der Thomisten zurück. Es ließe sich nun vielleicht denken, daß der selbstständigere Sickingen, wenn auch unzufrieden mit Wesel und geneigt, seinerseits unfein mit demselben zu verfahren, doch das fanatische Eingreifen der Bettelmönche nicht begünstigen wollte, während Diether von Isenburg Gründe hatte, diesen Fanatikern, wenn auch ungern, zu Willen zu seyn (vgl. den obengenannten Verfasser der Darstellung des Processes und die anonym erschienene Monographie über ihn, Mainz 1792, ein freilich weder sehr gewissenhaft noch in würdigem Tone gearbeitetes Werk). War aber einmal von Seiten des Metropoliten von Mainz der Angriff gemacht, so wird dann allerdings der Wormser Suffraganbischof sich auch nicht zu Gunsten eines ihm selbst widerwärtigen Mannes haben compromittiren wollen.

Ueber diesen letzten Akt in Wesel's Leben haben wir nun im Vergleich zu den dürftigen Notizen über sein früheres Leben einen sehr ausführlichen Bericht. Und zwar konnte neben der von d'Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus. Par. 1728. Tom. I. P. II. p. 291 sqq. und schon früher von Ortuinus Gratius in fasciculis rerum expetendarum et fugiendarum, edit. II. tom. I. p. 325, und in einer Sammlung vermischter Schriften (vgl. Ullmann a. a. O. S. 327) abgedruckten Relation Ullmann auch noch eine ungedruckte benutzen (Nachricht über dieselbe gibt Ullmann in „Johann Wesel, ein Vorläufer Luther's" S. 110, Reformatoren vor der Reform. I. S. 383). Die uns zugängliche, gedruckte in der Ausg. von d'Argentré besteht aus drei Theilen: einer Zusammenstellung von ketzerischen, größtentheils aus seinen Predigten gezogenen Sätzen — Paradoxa D. Joannis de Wesalia — dann der Darstellung des eigentlichen Processes, examen magistrale, und endlich einem Schlußurtheil des Verfassers, den gewiß mit vollstem Recht Ullmann im Kreise der von Heidelberg gekommenen Magister der freien Künste sucht. Der Mainzer Erzbischof hatte nämlich nicht nur an die Uni=

versität Köln, von wo er die eigentlichen Inquisitoren erwartete, sondern auch an die zu Heidelberg eine Einladung erlassen, welcher durch einen zahlreichen Besuch entsprochen wurde. Von Theologen fanden sich aus Heidelberg ein: Nikolaus von Wachenheim, Herwig von Amsterdam und Jodokus von Calw (vgl. Einladungsschreiben und Antwort bei Ullmann a. a. O. S. 378 f. aus einer ungedruckten Geschichte der Universität Heidelberg). Die Verhandlungen begannen in Mainz am Freitag nach Lichtmeß, wahrscheinlich den 4. Februar 1479 (Ullmann setzt ohne Weiteres S. 384 den 8. Februar, verführt durch den Ausdruck feria sexta = Freitag — während das von ihm mitgetheilte Einladungsschreiben die Theologen ausdrücklich auf den 3. Febr. bestellt, da am 4. die Verhandlungen beginnen sollen), doch konnten dieselben nur vorläufige seyn, da erst im Laufe derselben die eigentlichen Inquisitoren, die Dominikaner M. Gerhard Elten und M. Jakob Sprenger sammt einem dritten Unbekannten, eintrafen. Indem wir das eigentlich Materielle der Verhandlungen für die sofort zu gebende Darstellung der gesammten theologischen Denkweise Wesel's aufbehalten, in Beziehung auf die sehr interessanten Einzelheiten aber nicht nur auf die Quelle bei d'Argentré, sondern auch auf Ullmann a. a. O. S. 383—399 verweisen, heben wir nur das Wesentlichste hervor. Die Hauptrolle spielte der genannte Gerhard Elten, der auch seinen Sitz über dem offenbar nur als leidende Person Theil nehmenden Erzbischof einnahm. Zwei Züge geben uns hinsichtlich Zeugniß von dem in diesem Manne lebenden Gift gegen die Ketzer. Als am Montage, dem Tage der Hauptverhandlung, die Deputation, welche abgesandt war, um den Inquisiten zur Bitte um Gnade zu bewegen, lange ausblieb, schickte Elten den Fiskal nach, um zu bedeuten, daß Wesel freiwillig um Gnade bitten müsse, da er offenbar fürchtete, das Schlachtopfer möchte sich ihm durch diese Bitte wirklich entziehen. Zwar begegnete Wesel bereits dem Fiskal. Der alte Mann kam, von zwei Minoriten, in deren Kloster er eingesperrt war, begleitet, bleich, auf einen Stock gestützt, eine halbe Leiche, aber nach einigen Versuchen, sich zu verwahren gegen die Beschuldigungen und eine Bitte um Gnade abzulehnen, ließ er sich doch endlich zu den Worten: peto gratiam, auf Zureden der Uebrigen herbei. Allein der Inquisitor glaubte sich in seinem Eifer dadurch nicht aufhalten lassen zu dürfen; das Verhör mußte vor sich gehen, und hier offenbarte sich nun sofort in dem zweiten Zuge dieselbe Gesinnung noch deutlicher. Auf die erste einleitende Frage, ob er vermöge des von ihm geleisteten Eides (nämlich alle und jede von ihm verfaßten Schriften u. s. w. — also überhaupt das Material zu der Untersuchung liefern zu wollen) sich auch für verpflichtet halte, die Wahrheit selbst gegen den eigenen Vortheil zu sagen, erwiderte Wesel: scio. Der Inquisitor aber war damit nicht zufrieden, denn er verlangte ein credo, und auf Wesel's Einwendung, was er wisse, brauche er doch nicht zu glauben, sagte der Inquisitor mit scharfem Tone: magister Johannes, magister Johannes, magister Johannes, dicite credo, dicite credo — worauf Wesel gehorsam sein credo sprach. Nach solcher Einleitung können wir uns denken, wie das übrige Verhör ausfiel. Die Untersuchung schloß sich nicht enger an die Paradoxa an, aber ging doch offenbar mit Berücksichtigung derselben weiter. Wir können dabei folgende Haupttheile unterscheiden: einmal wurden äußerliche, persönliche Verdachtsgründe ihm vorgehalten, sodann eigentlich dogmatische Irrthümer, und zwar können wir diese wieder sondern in dogmatische im engeren Sinne, in Irrthümer bezüglich der Kirchenverfassung und endlich in solche bezüglich kirchlicher Sitte. — Was das Erstere betrifft, so kam sein Verkehr mit den Böhmen zur Sprache, namentlich mit einem gewissen Nikolaus von Böhmen, mit dem Wesel allerdings zugibt, sich unterredet zu haben; sodann wurde er über etwaige Anhänger und über seine letzte Communion vernommen, die er seiner Angabe zufolge am letzten Christfest gefeiert hatte. Auffallend ist, daß ein Verkehr mit Juden, der nach Bayle (dictionnaire s. v. Wesalia und Erhardt, Geschichte des Wiederaufblühens ꝛc. I. S. 291), ihm vorgeworfen wurde, hier nicht erwähnt wird. Dies Schweigen muß es doch wohl fraglich machen, ob nicht eine Verwechselung mit Wessel zu Grunde liegt. Unter den dogmatischen Irr-

thümern wurde seine Läugnung des Ausgangs des heil. Geistes auch vom Sohne vorangestellt, ohne Zweifel, weil dieser Satz am klarsten von ihm vorgetragen war und die offenbarste Abweichung von der Kirchenlehre des Abendlandes enthielt. Wesel konnte seine deßfallsige Behauptung auch nicht in Abrede ziehen, er konnte sich nur auf die Schrift berufen, welche die Vermittelung des Sohnes beim Ausgang des heil. Geistes nicht besonders hervorhebe. Damit aber führte diese Frage von selbst auf einen anderen Vorwurf, der gegen ihn erhoben wurde, nämlich auf seine Verwerfung der Tradition. Der Inquisitor ging zwar darauf nicht so ganz gerade los, wie wir nach dem 4. und 5. Paradoxon vermuthen könnten. In der mündlichen Verhandlung beschränkte der Inquisitor sich darauf, ihn über die beiden Sätze zu befragen Nr. 17., daß Niemand, auch die gelehrtesten Christen nicht, eine Autorität habe, die Worte Christi auszulegen, und daß die Schrift durch denselben Geist ausgelegt worden sey von den heil. Vätern und Doktoren, durch welchen sie dem Glauben gemäß überliefert und geoffenbart worden sey. Wenn Wesel'n sein Schriftprincip auch nicht verbot, die erste Frage verneinend zu beantworten, so konnte er doch den zweiten Satz nicht zugeben, und eben so mußte er bei weiterer Befragung am zweiten Tage des Verhörs (Dienstag) Zweifel erheben gegen den Satz, daß ein jedes gesetzmäßig versammelte Concil unter unmittelbarem Einflusse des heil. Geistes stehe. Aus diesem Hauptdogma Wesel's haben wir uns auch wohl alle übrigen ihm vorgeworfenen, eigentlich dogmatischen Irrthümer zu erklären. Es sind die Indulgenzen, das Abendmahl, die Erbsünde und die Sünde überhaupt, welche zur Sprache gebracht werden. Merkwürdigerweise kam aber das erste Dogma erst als vorletzter 27. Artikel und genauer erst als Additionalartikel am zweiten Tage zur Verhandlung, wobei Wesel seine öffentlich ausgesprochenen Behauptungen im Ganzen festhielt, wenn er auch einzelne ihm schuldgegebene Sätze nicht geschrieben haben wollte — offenbar weil er sich wirklich nicht mehr erinnerte. Eben so auffallend ist, daß die in den Paradoxen 9. 10. 12. hervorgehobenen Sätze über die Gnadenlehre zu keinen weiteren Fragen führten und der Inquisitor erst am zweiten Tage sich einfach bestätigen ließ, daß er glaube sola Dei gratia salvantur electi. Man kann wohl nur annehmen, daß die Inquisitoren in allen diesen Beziehungen zu wenig kirchlich festbestimmtes Terrain unter den Füßen fühlten. In Beziehung auf die Erbsünde, die er beim foetus für noch nicht vorhanden hält, und auf das Abendmahl, bei dem er die Transsubstantiationslehre nicht für nothwendig hielt zur Gewinnung der Realität des Leibes Christi tritt sein eigenthümlich biblischer Standpunkt weniger hervor, als in der Behauptung Nr. 24., daß es keine Todsünde gebe außer denjenigen, die von der Bibel als solche bezeichnet werden; und noch deutlicher in der isolirt stehenden exegetischen Frage, ob Christus mit Stricken oder Nägeln an das Kreuz befestigt worden sey, worüber er keine sichere Entscheidung für möglich hielt. — Als Uebergang zu den kirchenrechtlichen Artikeln könnnen wir die Frage nach dem Dogma von der Kirche betrachten.

Schon unter die Paradoxa war als letztes, Nr. 21., der Satz aufgenommen, er setze im Symbol hinter „heilige" Kirche nicht auch allgemeine (universalis), denn die allgemeine Kirche sey nicht heilig, sed major pars reprobata. Und in der That lautet auch seine Antwort auf den 8. Vorhalt, ob er an eine, heilige, katholische und apostolische Kirche glaube, nur: er glaube an Eine heilige Kirche — und näher erklärte er sich beim zweiten Verhör auf die wiederholt vorgelegte Frage dahin: die Kirche sey eine collectio omnium fidelium charitate copulatorum. Weiter bekannte er sich dann auf Vorhalt Nr. 9. und 10. zum Glauben an die Regierung der Kirche durch den heiligen Geist und zu ihrer Irrthumslosigkeit. Zur Zufriedenheit der Inquisitoren erklärte er sich zwar über die Stellung der römischen Kirche Nr. 11., über die Nothwendigkeit des Pabstthums Nr. 12. — nicht ganz harmonisch mit dem 12. Paradoxon, wornach er von der Erwählungslehre aus diese Nothwendigkeit bestritt, und mit Nr. 28., wornach er, daß Christus einen Statthalter habe, läugnete —, und über den Zusammenhang des sittlichen Verhaltens des Pabstes mit seiner Amtsgewalt; — dagegen zeigte er durch

seine eigene Zweideutigkeit (vgl. Nr. 15. varius tamen ad istum articulum fuit) schon, daß er in Beziehung auf die eigentliche Lehre von der Kirchengewalt sich mit den herrschenden Anschauungen im Widerspruch befand. Indem er mit Hieronymus den Unterschied zwischen Presbyter und Bischof läugnete, Nr. 16., suchte er das Recht der Jurisdiktion der Kirche oder wenigstens ihr Gesetzgebungsrecht, Nr. 14. vgl. Parad. 6., im Grunde zu erschüttern, ja selbst über das Verpflichtende der Gesetze weltlicher Richter scheint er eigenthümliche Folgerungen gezogen zu haben, Nr. 15. Von diesem Grundsatz aus mußten ihm natürlich Dinge wie Cölibat, Mönchsthum, Fasten als nicht verbindlich erscheinen, und wenn er die in dieser Richtung gemachten Vorhalte Nr. 21—23. genügend beantworten konnte, so war dieß wohl nur deßwegen der Fall, weil er in der Form und Fassung, wie sie ihm vorgehalten wurden, die Sätze nicht ausgesprochen hatte und merkwürdigerweise der Inquisitor es unterließ, die offenbar wirklich von ihm herrührenden Paradoxa 13—20. ihm zu näherer Erklärung vorzulegen, wenn wir nicht etwa annehmen müssen, daß diese Paradoxa, obgleich das Verhör so mannichfachen Bezug auf sie nahm, als keiner weiteren Erläuterung mehr bedürftige Belastungsmomente angenommen wurden.

Ueberblicken wir die angegebenen wesentlichen Punkte des Verhörs, so dürfte sich schon aus den Andeutungen, die hier Platz finden konnten, zeigen, daß Wesel sich bemühte, so viel als möglich, ohne zu starken Conflikt mit seinem Gewissen, nachzugeben, in Wendungen sich zu erklären, die, scheinbar im Sinne seiner Dränger, doch auch eine ihm günstige Deutung zuließen, aber er scheint sich auch selbst zu kräftigerem, freimüthigerem Auftreten haben ermuntern zu wollen, wenn er im Laufe des zweiten Verhörs am Dienstag sagte; „Und wenn Alle von Christo abweichen, so will ich allein ihn als Gottes Sohn verehren und Christ bleiben" — eine Aeußerung, die freilich der Inquisitor nur als eine allen Häretikern, auch wenn sie schon auf dem Scheiterhaufen stehen, geläufige bezeichnen konnte. Wesel hatte eine derartige Selbstermunterung freilich sehr nöthig, denn es kann nicht Wunder nehmen, daß trotz seiner gemäßigten Erklärungen zum Schlusse der Inquisitor unter deutlicher Hinweisung auf den Scheiterhaufen im Hintergrunde eine Bitte um Gnade verlangte (vgl. den ungedr. Bericht bei Ullmann S. 395. 396) und daß derselbe mit der nach anfänglicher Weigerung wieder von Wesel ausgesprochenen Bitte um Gnade sich nicht begnügte.

Um den alten Mann noch weiter mürbe zu machen, verfügte sich eine Deputation von 6 Mitgliedern am folgenden Tage (Mittwoch) in's Gefängniß zu Wesel. Wie hier mit ihm umgegangen wurde, ergibt sich am besten aus seiner Aeußerung, daß ein Verfahren, wie das auf ihn angewandte, Christum selbst zum Ketzer machen würde — der freilich, wie er lächelnd hinzufügte, durch seinen Scharfsinn (subtilitas) sie überwinden würde. — Es war offenbar ein Rest von römischer Autoritätsgewohnheit, wenn Wesel sich schließlich zum Widerruf unter der Bedingung verstand, daß die Deputirten denselben auf ihr Gewissen nehmen. Aber es war auch schon eine Reaktion seines evangelischen Gewissens, wenn er hinzufügte: „werde ich aber doll, so thun ich es nit" (ungedr. Bericht bei Ullmann a. a. O. S. 397). Aber diese Reaktion war eben nicht stark genug. Nachdem Wesel Donnerstags sich bereit erklärt hatte, den Widerruf der in neuer Redaktion zusammengestellten Irrthümer, welche ihm zur Last gelegt wurden, leisten zu wollen, fand der feierliche Akt dieses Widerrufs am Freitag vor versammeltem Inquisitionsgericht statt. Die Widerrufsformel lautete ziemlich allgemein: Wesel gab zu, daß in seinen Schriften Irrthümliches sich finde, was er zurücknehme; dagegen unterwarf er sich auch ganz im Allgemeinen den Geboten der Mutter Kirche und den Belehrungen der Doktoren — erklärte sich bereit, die aufzuerlegende Buße zu tragen — und bat um Vergebung.

Damit endigen die Akten bei d'Argentré. Nach den „Ungedr. Berichten" (bei Ullmann S. 398. 399) folgte darauf noch eine öffentliche Abschwörungsscene im Dome. Im Zusammenhange damit stand wohl die Verbrennung seiner Schriften, bei der Wesel,

nach Butzbach (Ullmann a. a. O.), unter Thränen rief: „o du frommer Gott, soll auch das Gute mit dem Schlimmen zu Grunde gehen? muß das viele Gute, was ich geschrieben, büßen, was das wenige Schlimme verschuldet hat?“ u. s. w. Sich selbst hatte Wesel durch seinen Widerruf zwar dem gleichen Schicksal, das seine Bücher traf, entzogen, nicht aber lebenslänglicher Gefangenschaft im Augustinerkloster, zu der er doch verurtheilt ward und der ihn nach nicht ganz zwei Jahren (1481) der Tod entzog.

So sehr dieses Ende ein Flecken ist, welcher in unseren Augen das reformatorische Bild Wesel's nothwendig trüben muß, so fällt doch sicher der Haupttheil unserer Indignation nicht auf sein Haupt, dem in seinem Alter und seiner auch durch eine Krankheit während der Untersuchungshaft geschwächten körperlichen Kraft bedeutende Entschuldigungsmomente zur Seite stehen (vgl. Ullmann S. 403—405), sondern auf die unwürdigen Organe der damaligen kirchlichen Mächte — der Hierarchie und der thomistischen Scholastik, die in Wesel, als einem Nominalisten, einen ganz besonderen Feind verfolgte, wie denn schon der Heidelberger Berichterstatter bei d'Argentré in seinem Schlußurtheil darauf aufmerksam macht, daß mit Ausnahme des Heidelberger Theologen Nikolaus von Wachenheim sämmtliche Richter Realisten gewesen seyen, und daß dieß wesentlich zu der harten Behandlung, die ihm zu Theil wurde, beigetragen habe. In der That steht auch ein Mann, der bei dem Proceß betheiligt war, noch viel karakterloser da, als Wesel. Durch sein ganzes Verhalten in der Sache zeigte der Mainzer Erzbischof nur zu deutlich, daß er Wesel'n nur opfere, um sich seine Herrschaft zu sichern. Beugte sich ein deutscher Reichsfürst, der erste kirchliche Würdenträger Deutschlands vor den fanatischen Predigermönchen so schmählich, so müssen wir uns doppelt hüten, einen Stein auf den schwachen, einsamen Greis zu werfen. Freilich auch dieses Verhalten Diether's von Isenburg weist wieder auf eine noch allgemeinere Schmach zurück. Wie tief war unser Vaterland gesunken, wenn das Erzstift Mainz freimüthige Aeußerungen des Erzbischofs über römische Habsucht mit der grausamsten Verwüstung büßen mußte (vgl. die einleitenden Bemerkungen des Berichterstatters bei d'Argentré). Die Hülfe dagegen konnte freilich nicht von den Fürsten kommen, sondern nur von Männern, die, wie Wesel, aus der Schrift heraus wieder die evangelische Wahrheit verkündigten, und trotz seines Widerrufs bleibt Wesel doch ein Mann, der, wie wenige Andere vor der Reformation, diese evangelische Wahrheit bezeugte.

Am deutlichsten that er dieß in Beziehung auf die Lehre von der Schrift. Das formelle Princip des Protestantismus hat er mit einer Klarheit und Vollständigkeit ausgesprochen, wie sie die Reformation bei ihrem Beginne noch nicht besaß. Zwar ist der Grundsatz von der Sufficienz der Schrift in seinem Aufsatz gegen die Indulgenzen noch mit einem fortassis eingeführt. Hier sagt er (Walch. monim. medii aevi. Vol. I. fasc. I. pag. 114), in den Evangelien seyen mysteria salutis plurima et fortassis omnia ad salutem necessaria enthalten. Sollte dieses fortassis wirklich mehr als bloße Redeform gewesen seyn, so hat er doch im Laufe der Zeiten es zu vollständiger Sicherheit gebracht. Wir haben schon bei der Darstellung seines Ketzerprocesses gesehen, wie ihm nicht nur als Paradoxon der Satz schuldgegeben wurde: Glossae non credit, und er ausdrücklich im Verhöre erklärte, er glaube weder den Vätern noch den Concilien, sondern allein dem Kanon der Bibel, sondern wie er selbst sich auch in seinen Antworten auf die übrigen Vorhalte durchaus auf die Schrift stellte — ja mit einer gewissen Aengstlichkeit sich hütete, irgend eine Behauptung aufzustellen, welche er nicht durch die Schrift zu begründen vermochte, und Flacius (catal. testium verit. lib. 19) berichtet von ihm das Wort: „Was sünde in der heyligen Schrift nicht stan, will ich auch nicht für sünde halten. Weiß ein Anderer weiter und baß, will ich's ihm wohl gönnen.“ Mit der Sufficienz hing für Wesel auch die perspicuitas so enge zusammen, daß die eine Eigenschaft ohne die andere sich kaum denken läßt. Dagegen könnte man zweifeln, daß auch an einem weiteren zur Begründung der evangelischen Lehre wichtigen Punkte Wesel wirklich schon evangelische Erkenntniß gehabt habe. Wenn

er einem Gliede der Deputation, die, um ihn zum Widerrufe zu bestimmen, abgesandt war — dem Theologen Herwig von Amsterdam — die Antwort gab auf dessen Frage, warum er der Schrift glaube — weil er es so von seinen Eltern empfangen habe, so scheint er eben gegen das Hauptargument, das die römische Theologie für die Traditionslehre geltend zu machen pflegt, keineswegs ganz genügend gewaffnet gewesen zu seyn. Ebenso könnte man versucht seyn, seine Läugnung des Satzes, daß die Schrift durch denselben Geist von den heiligen Vätern und Doktoren ausgelegt werde, durch welchen sie dem Glauben gemäß überliefert und geoffenbart worden sey, so zu deuten, als beschränkte er die Wirksamkeit des Geistes zu sehr und wollte auch aus der Schrift wieder eine gesetzliche Norm machen. Aber wenn er andererseits nach Parad. 2. aussprach, daß außer Christo Niemand den Sinn der Schrift recht finden könne und nach Parad. 8. behauptete, keine 2 literati sind gleichgesinnt außer dem Evangelium, in dem wir Alle einmüthig sind, — so sind darin doch wohl die Grundlagen der Lehre vom testimonium spiritus sancti gegeben, welche Wesel weiter auszubilden, wohl allerdings aus Mangel an Klarheit versäumte. Damit fehlte ihm denn auch ein kritisches Princip, um zwischen dem Nikodemus-Evangelium und dem kanonischen zu unterscheiden (vgl. die Frage des obengenannten Theologen Herwig an ihn), was ein um so größerer Mangel war, als andere wissenschaftliche Principien der Kritik damals noch weniger herausgebildet waren. Doch könnte man den Gedanken einer historischen Auffassung des Neuen Testaments angedeutet finden im Eingang seines Tractates wider die Indulgenzen, worin er die Evangelisten als scribae Jesu voranstellt und dann fortfährt: deinde apostoli Christi praedicabant et epistolas conscribebant u. s. w., und daran die übrigen Väter reiht.

Nicht in eben so klarer Weise hat sich Wesel auch über die materiellen Grunddogmen der Reformation erklärt, obgleich er in seiner Bestreitung der Indulgenzen ja dasselbe Angriffsobjekt wählte, das die Reformation später veranlaßte, und Ullmann (a. a. O. S. 307) hat darauf hingewiesen, daß Wesel radikaler verfuhr, als Luther im Anfange in den Thesen, indem ersterer die Möglichkeit des Ablasses überhaupt bestritt, was Luther anfangs noch nicht that, aber eine genauere Betrachtung von Wesel's Tractat dürfte doch zeigen, daß die positive Grundlage des Angriffs noch keine so ganz sichere ist, wie bei Luther.

Wesel geht unter Berufung auf die Schrift und auf sein Recht als berufener Professor der Schrift in dem älteren Compendium, das er in seinen Tractat aufgenommen, von der Unterscheidung zwischen poena und culpa aus. Die Vergebung der letzteren von Seiten Gottes schließt nicht die Erlassung der ersteren ein (Walch a. a. O. S. 115), die Priester aber sind ihm nur Diener Gottes zur Vergebung der Schuld. Dagegen kann eine von Gott auferlegte Strafe nur dieser selbst erlassen. Auch der Pabst vermag nur eine kirchliche Buße zu erlassen, welche aber nicht ohne Weiteres der göttlichen Strafe entspricht. Einen Schatz guter Werke, der dem Pabste zur Verfügung stände, gibt es nicht, denn die Werke folgen den Heiligen nach, und Verdienste sind dieselben nur vermöge der gratia gratum faciens, sie haben also an sich keine Existenz — ein Satz, der auf die mit nominalistischen Ansichten zusammenhängende skotistische Lehre von der Acceptilation als seine Analogie hinweist. Kommt das Verdienstliche an den Werken nur aus der Gnade, die also nicht in thomistischer Substantialität gedacht ist, so können solche merita auch nicht Menschen austheilen — ausgenommen, Gott hätte einen bestimmten Vertrag darüber geschlossen — ein solcher aber findet sich nicht in der Schrift und allgemeine Heilswahrheiten wurden nachher nicht mehr geoffenbaret, wie auch Gott nicht aufhörte, erga sanctos suos mirabiliter zu wirken (Walch a. a. O. S. 114—119).

In Ausführung dieser Sätze seines Compendiums erörtert nun Wesel zunächst den Begriff des Ablasses näher — und um ihn an's Licht zu stellen, erhebt er wieder die Frage, was denn Sündenvergebung und was Sünde sey. Jede Sünde — das ist sein Resultat — ist ein debitum, sofern sie eine Uebertretung des göttlichen Gesetzes ist; —

die Uebertretung aber ein debitum auf doppelte Weise: sie leistet etwas, das Gott fordern kann, nicht und verpflichtet den Menschen dem Teufel, der nichts zu fordern hatte. Da aber mit der Nichtleistung der göttlichen Forderung zugleich die Entbehrung des Gutes der göttlichen Gnade gesetzt ist, so ist unmittelbar damit auch Strafe gesetzt; — denn ein Gut, das man haben könnte, entbehren, ist eben Strafe, oder wie es Wesel noch genauer ausdrückt: die Strafe ist zwar kein Theil der Sünde, aber die Strafwürdigkeit (reatus) liegt mit im Begriff der Sünde. Mit dieser Hervorhebung zweier Seiten im Begriff der Sünde hat Wesel auch schon auf die zwei Seiten im Begriff der Vergebung hingedeutet, durch deren Unterscheidung er den Ablaß zu vernichten bestrebt ist (S. 119—126). Die Sündenvergebung nun besteht ihm in der donatio sive infusio gratiae gratum facientis. Diese infusio kann natürlich nur göttliches Werk seyn. Es erfordert dasselbe auf Seiten des Menschen kein vorausgehendes Verdienst, sondern nur eine congrua praeparatio, wodurch der obex hinweggenommen wird, nämlich die Buße oder den dolor voluntarius de commissis peccatis, zu dessen Erweckung das natürliche, das alttestamentliche und das neutestamentliche Gesetz dienlich ist (S. 126—128). Gegeben aber wird die Gnade durch die Priester, als Ertheiler des Sakraments. Wesel legt einen Nachdruck gerade auf den sakramentlichen Karakter der Sündenvergebung im Gegensatz zu dem Gedanken eines richterlichen Aktes. — Die Gnade wird gegeben nicht vom Priester, sondern nur durch den Priester vermöge des pactum, das Gott in Christo mit den Aposteln und ihren Nachfolgern geschlossen hat. Dabei muß er denn freilich auch den Begriff des Sakraments etwas anders wenden. Wollte er der thomistischen Dogmatik zugeben, daß das äußere Zeichen der gratia invisibilis auch zur Hervorbringung der letzteren wirksam sey, so würde er damit doch wieder die alleinige Causalität Gottes zu beeinträchtigen und in der Menschen Hand eine zu selbstständige Macht zu bringen glauben. Er bleibt daher bei der Definition Augustin's: invisibilis gratiae visibilis forma (S. 130. 131). Nicht ohne Interesse ist dabei sein Versuch, mit philosophischen Gründen die Anwendung des thomistischen Sakramentsbegriffs auf das Sakrament der Buße zu bestreiten. Diese Gründe sind: 1) die Form des Bußsakraments besteht aus mehreren verschiedenen Theilen, in diesen einer Einheit entbehrenden Theilen kann aber nicht *eine* Kraft seyn; 2) wenn in Etwas eine Kraft ist, so wirkt sie, so lange sie in Etwas ist. Das Sakrament der Buße aber ist erst vorhanden im letzten Augenblicke der prolatio verborum; wenn also die vorangegangenen Worte bereits verhallt sind (S. 132).

Es sind das eigentlich dieselben Gründe, welche, nur in anderer Fassung, auch die protestantische Kritik von jeher gegen die Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Buße geltend gemacht hat. Bleibt aber die Hauptsache für Wesel das, daß Gott allein wirksam ist bei Ertheilung der Gnade, so ist auch klar, inwiefern er sagen kann, die Sündenvergebung könne nicht gewußt, sondern nur geglaubt werden, d. h. wie er erklärt: aliqualiter adprehendi potest (S. 104).

Ist nun aber — so fragt Wesel weiter — mit der infusio gratiae, welche nach dem Obigen die Vergebung der Sünde bewirkt, auch die Sünde nach ihren beiden Seiten aufgehoben? Wesel antwortet: soferne die Gnade den Menschen des ewigen Lebens würdig macht — ist freilich auch die Strafwürdigkeit der Sünde — nicht nur sie als debitum aufgehoben. — Aber diese Strafwürdigkeit ist doppelter Art. Wer des ewigen Lebens würdig ist, kann allerdings nicht dem ewigen Tode verfallen — aber über die zeitlichen Strafen ist damit noch Nichts entschieden. In dieser Frage glaubt Wesel sich nur auf Seite der bisherigen Theologie stellen zu können, insofern er eben alle zeitlichen Uebel auch als Strafe auffaßt und an dem Beispiel Jesu den besten Beweis dafür sieht, daß zeitliche Strafen mit dem Vollbesitz der Gnade vereinbar seyen. Das Werk der Gnade, meint er, sey in seiner Art doch vollendet damit, daß der Mensch wieder in den Stand gesetzt sey, merendi vitam aeternam, während die göttliche Gerechtigkeit ihre Darstellung in solch' zeitlichen Strafen bedarf (S. 133—139).

Aber damit ist keineswegs Wesel gemeint, auch die Consequenz der thomistischen Theologie bezüglich des Ablasses zuzugeben. Da auch der Ablaß, wie die Sündenvergebung überhaupt, nur Gegenstand des Glaubens seyn kann, dieser aber sich nur auf Offenbarung stützen kann, so fällt auch der Ablaß nothwendig, wenn er nicht bestimmt in der Schrift gelehrt ist. Den Schriftgrund nun des Ablasses läugnet Wesel entschieden, indem er an allen für den Ablaß geltend gemachten Stellen zu zeigen sucht, daß entweder von Erlassung oder Behaltung der Schuld vermittelst Ertheilung oder Verweigerung des Sakraments durch die Priester die Rede ist, oder aber von Erlassung einer von der Kirche selbst auferlegten Buße. Ausdrücklich aber weist er darauf hin, daß eine solche Buße, die möglicherweise ungerecht seyn könne, nicht mit dem Urtheil Gottes verwechselt werden dürfe, der sich doch nie zu einer Ungerechtigkeit bekennen könne. Eine jurisdictio in der Kirche als ein göttlich übertragenes Recht kann er nicht anerkennen (S. 139—146). — Eine Compensation der zeitlichen Strafen durch das Leiden Christi und der Heiligen, also Ablaß vermöge des thesaurus meritorum, ist nicht möglich, denn wollte Gott so compensiren, so wäre das für ihn ein völlig überflüssiger Umweg, da er vermöge seiner Macht ohne Weiteres vergeben könnte. Pabst und Priester aber können nicht compensiren, weil sie das Maß der göttlich bestimmten Strafe nicht kennen. Eine Compensation durch die Suffragia endlich könnte sich nur auf die Verheißung in Betreff des Gebets im Namen Jesu stützen, — allein diese Verheißung setzt eine sittliche Bedingung — das Einswerden im Namen Jesu und deren Erfüllung läßt sich nirgends nachweisen äußerlich. Die wahrhaft im Namen Jesu Versammelten aber bitten, vom heil. Geiste bewegt, Nichts, als was der göttlichen Gerechtigkeit geziemt. Nicht geziemend aber wäre es, den Schuldigen völlig zu verschonen und die Strafe Unschuldiger dafür anzunehmen. Wäre es nicht so, so wäre das purgatorium überflüssig, da ja alle zeitlichen Strafen compensirt werden könnten. Das purgatorium aber scheint dem Wesel in der Schrift sicheren Grund zu haben (S. 146 bis 151). Wollte man aber endlich annehmen, daß kirchliche Bußen Gott zur Erlassung der Strafen vermögen, so ließe sich auch dieß nicht aus der Schrift beweisen, die Ablässe wären dann piae fraudes fidelium, insofern durch eine falsche Hoffnung die Gläubigen zu Werken bewogen würden, welche an sich allerdings meritoria vitae aeternae et augmentatoriae gradus gloriae sind (S. 151. 152). — Bei so völligem Mangel alles Schriftgrundes für den Ablaß kann man für denselben nur noch die Kirche, die nicht irren könne, in's Feld führen. — Wesel hat mit der oben angeführten Aufstellung über den Glauben zum Voraus auch diese Stütze eigentlich zerbrochen. Aber er greift nun auch den Satz, daß die Kirche nicht irren könne, für sich an, indem er von der universalis ecclesia die Kirche der Heiligen unterscheidet, welche allein irrthumslos ist. Sofern diese heilige Kirche allerdings in der universalis ist, kann man sagen: die allgemeine Kirche irrt nicht, aber sofern die heilige Kirche eben auch nur ein Theil ist der allgemeinen, kann man gleichermaßen sagen: die allgemeine Kirche irrt. Ist der Ablaß von der Kirche aufgerichtet worden, so geschah es von der irrenden, die allerdings dadurch mehr geschadet als genützt hat (S. 152—156).

Es sind in der That kühne Worte, mit denen Wesel seinen Angriff auf den Ablaß schloß, und wir werden nicht anstehen dürfen, die Polemik um so gelungener zu finden, je mehr diese letzten kühnen Worte eine so ruhige, eingehende, wirklich wissenschaftliche Begründung in dem Vorangehenden haben. — Aber dennoch müssen wir auch wieder sagen, diese vernichtende Polemik entbehrt einigermaßen der Gewalt des unmittelbaren und positiven Interesses. Mag es immerhin wahrscheinlich seyn, daß Wesel in Folge des Jubiläumsablasses von 1450, der in Erfurt durch den Cardinal Nikolaus v. Cus verkündigt wurde, zur Abfassung seiner Schrift veranlaßt wurde, wie Ullmann will (s. S. 282 ff.), so berücksichtigt Wesel doch nicht den konkreten, ihm vor Augen liegenden Unfug, sondern thut eigentlich keinen Blick über die wissenschaftlichen Schranken hinaus; — es ist nicht die Polemik des in seinem Heiligthume verletzten Gewissens, wie bei

Luther, sondern es ist die Polemik eines klar denkenden, redlich wollenden Theologen, der in den Indulgenzen einen allerdings auch praktisch gefährlichen, wissenschaftlichen Irrthum neben anderen sieht. Darum fehlt ihm eben auch das positive Interesse, einen anderen Friedensweg zu finden. Wesel's Blick bleibt auch bei den Indulgenzen auf dem Ganzen der Kirche haften; der Ablaß ist ein kirchlicher Mißbrauch, nicht zunächst eine Gefahr für die einzelne Seele.

In der That ist Wesel's Lehre von Sünde und Gnade noch keineswegs die evangelische. Das Gefühl der tiefen Sündhaftigkeit spricht sich in diesem Tractate keineswegs besonders lebendig aus. Die Sünde als debitum bringt nur in die äußere Macht des Teufels und kann deßwegen auch durch die Gnade ohne Weiteres aufgehoben werden. Die innerliche Macht der Sünde würdigt er nicht. Nach anderer Seite hin ist die Sünde nur carentia gratiae, also nur etwas Negatives, das Fehlen eines donum superadditum. Der Gedanke des Verdienens hat für ihn um der Sünde willen kein Bedenken. Damit fehlt auch seiner Gnadenlehre, trotz seines biblischen Standpunktes, die rechte Einfalt. Die Sündenvergebung und der Glaube treten in ihrer principiellen Bedeutung nicht hervor. Wenn Flacius von ihm das Wort anführt: „Umsonst durch bloße Gnade, durch den Glauben an Christum werden Alle selig" — so möchte ich dieses Wort doch als schon von den Reformatoren gefärbt ansehen. Eher dürfte das andere Wort: „der freie Wille sey Nichts" — ihm in dieser Form angehören; — denn wenn allerdings Wesel auch die Gnade erhob, so geschah es mehr im Interesse der unbeschränkten Causalität Gottes, als im Interesse des der Gnade bedürftigen Subjekts. Deßwegen war es auch die Erwählungslehre, welche er offenbar voranstellte (vgl. Parad. 9. 10. 12); auch in dem vorhin angeführten Gedanken, daß die in dem Namen des Herrn Versammelten nur bitten können, was Gott selbst wolle, klingt der Gedanke schlechthiniger Causalität Gottes durch, und der ganze Tractat wider die Indulgenzen ist von diesem, dem religiösen Centrum etwas ferner liegenden Gedanken beherrscht. Und wiederum werden wir in diesem Gedanken auch die eigentliche Grundlage seiner Lehre von der Kirche sehen dürfen, in welcher er doch kein anderes Interesse verfolgt, als das, die unmittelbare Wirksamkeit Gottes gegen die Beeinträchtigung durch priesterliche Mittelglieder sicher zu stellen. — Dieß spricht sich in dem oben citirten Parad. 10. schon aus, wo eben die Erwählung als sich gegen den Widerstand aller Priester durchsetzend dargestellt wird. Wesel knüpft in dieser Beziehung, wie alle reformatorischen Männer, an Augustin an — nur daß er eben um des vorhandenen Verderbens der Kirche willen weniger auch die Vermittelung des Heils durch sie nach göttlicher Ordnung hervorhebt, als Augustin das gethan hatte. — Für Wesel ist die Kirche wesentlich Gemeinschaft und zwar hat er deutlich die Unterscheidung der Augustana zwischen eccles. late und proprie dicta, die sich ihm an den Unterschied der heiligen und der allgemeinen Kirche anschließt. Die Kirche im eigentlichen Sinne ist ihm die heilige Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen, welche durch die Liebe unter sich verbunden sind und welche allein Gott kennt (vergl. im zweiten Verhör seine Erklärung zu Art. 8.). Zunächst will er dieser heil. Kirche das Prädikat universalis gar nicht geben (Parad. 21), ja (adv. indulg. p. 153) erklärt er geradezu, daß eigentlich das Prädikat universalis gar nicht zu dem Begriff „Kirche" tauge, denn dieser sage eine collectio aus, bezeichne eine Menge sub quadam tamen unitate, während in dem Prädikat universalis gerade die Einheit zurücktrete. Wenn er dennoch das Wort im Sinne von „katholisch" zuläßt, so geschieht dieß nur so, daß er auf die andere Seite bei der Kirche reflektirt, sofern sie als Heilsanstalt in der ganzen Welt sich verbreitet. Die Werthung der Prädikate ist bei ihm eine gerade umgekehrte, als bei Augustin, dem das Katholische die Hauptsache war. Bei Wesel gibt uns diese doppelte Seite, die er an der Kirche unterscheidet, auch Aufschluß darüber, wie er bei seinem Verhör scheinbar im Widerspruch mit seiner Anschauung von der Kirche sich erklären konnte, ohne doch diese in Wahrheit aufzugeben. Wie er das: ecclesia universalis errat und non errat ausdrücklich neben-

einander stellte, so konnte er auch zugeben, daß die römische Kirche den Glauben rein habe — ebenso, daß die römische Kirche das Haupt aller übrigen und zur Einheit der Kirche nothwendig sey, wiefern er das eine Mal an die Kirche im engeren, das andere Mal an die im weiteren Sinne dachte, — nur hätte er natürlich von jeder größeren Kirche eben so sagen können, daß sie den Glauben rein habe.

Etwas schwerer schon mußte es ihm werden, in solch' doppelsinniger Weise sich über die Kirchengewalt zu erklären. War ihm die Kirche vorzugsweise Gemeinschaft, so mußte er den anstaltlichen gesetzlichen Karakter bestimmt zurückstellen, und noch weniger konnte er von dem Princip der alleinigen Wirksamkeit Gottes aus eine selbstständig anordnende, gesetzgebende Gewalt der Kirche statuiren. Auf's Bestimmteste läugnet er, daß die Apostel Macht gehabt haben von Christo Canones und Gesetze zu geben (s. Art. 14. im ersten Verhör); wie schon angeführt, hängt damit auch seine Läugnung des Unterschieds zwischen Bischof und Presbyter zusammen, da das Unterscheidende eben in dem regimentlichen Karakter des Episkopats liegt, diesen aber konnte er natürlich den Nachfolgern der Apostel nicht zugestehen, wenn er ihn den Aposteln selbst absprach. Und den Pabst als Stellvertreter Christi konnte er nicht anerkennen, sofern dieser gesetzgeberische Befugnisse daraus ableitete. — Ja daß nicht Abneigung gegen das gesetzliche Wesen an sich bei dieser Läugnung ihn bestimmte, dürfte am besten daraus hervorgehen, daß er auch geneigt war, die gesetzgeberischen Befugnisse weltlicher Fürsten in Zweifel zu ziehen (Verhör I. Art. 15.). Aber dieß war dann auch wieder die Klippe. Konnte er doch die Nothwendigkeit menschlicher Ordnung nicht läugnen, mußte er darin doch auch wieder den göttlichen Willen ehren und es darum für Todsünde erklären, wenn Jemand der Gewalt widerstehe, sic scilicet quod velit potestatem non esse (Parad. 13.), so mußte bei mangelnder Unterscheidung zwischen dem weltlich-gesetzlichen und religiös-evangelischen Standpunkte auch die Kirchengewalt wieder bindendes Ansehen mittelbar bekommen, daher war er varius ad istum articulum (sc. 15. vgl. oben); daher behauptete er die Verbindlichkeit kanonischer Stunden u. s. w., ja er konnte auch wieder die Stellvertretung Christi durch den Pabst zugeben (Verhör I. Art. 12.). Freilich wo er nicht durch ein Inquisitionstribunal sich beengt fühlt, bleibt er bei der ersten Consequenz, und sie ist die Grundlage der Schrift de potestate ecclesiastica, in welcher Wesel, wahrscheinlich erst als Prediger, konkretere reformatorische Gedanken als in dem Tractate gegen die Indulgenzen veröffentlichte.

Nicht die bloße Person eines Priesters oder selbst des Pabstes kann uns für die Göttlichkeit einer Vorschrift bürgen *). Pabst und Priester müssen sich selbst wieder durch ihre Uebereinstimmnng mit dem Worte Christi, den Wesel, bezeichnend für seinen Standpunkt, Hersteller des wahren Gesetzes, ja Gesetz des Lebens selbst nennt, ausweisen. Diese einfache natürliche Forderung, daß die Geistlichen Gesandte Christi sind, Christi Lehre und Gesetz treiben sollen — war ein Maßstab, an dem gemessen die ganze Geistlichkeit völlig zu Schanden werden mußte. Da mit der Hierarchie und ihrer Herrschsucht zugleich auch Verweltlichung, Gewaltthat, Geiz u. s. w. sich verband und der Gottesdienst zur Komödie wurde, während die Pflichten gegen die Armen vernachlässigt wurden (s. bei Ullmann S. 354—361). Ist der Klerus nur dienend seiner ursprünglichen Bestimmung nach, so muß er sich auch richten lassen nach dem Worte Gottes. Soweit seine Gebote und Einrichtungen mit diesem Worte übereinstimmen, haben die Laien zu gehorchen — und soweit sie diesem Worte nicht widersprechen, hat man im freien Geiste der Liebe sich ihnen zu unterwerfen um der Nebenmenschen willen; — dagegen ist jeder Christ berechtigt, sich einem wider dies Wort verstoßenden Gebot zu entziehen, und auch der Pabst kann zurecht gewiesen werden von einem geringeren Bruder. Aber wenn Wesel auch in Beziehung auf die *ἀδιάφορα* Gehorsam des Unter-

*) Leider ist auf den drei größeren Bibliotheken meines engeren Vaterlandes von dem genannten Werke Walch's fasc. II. des zweiten Bandes, in dem die zweite Schrift Wesel's enthalten ist, nicht vorhanden, und ich muß mich also damit begnügen, aus Ullmann zu citiren.

gebenen verlangt, so bleibt es von Seiten der Geistlichen doch eine Tyrannei, Menschensatzungen aufzuerlegen, — denn die wahre und allein gottgefällige Erfüllung des Gesetzes geschieht von Innen heraus, aus dem Geiste, dem Glauben, der Liebe. — Jene Menschensatzungen der Hierarchie stehen ihm ganz auf einer Linie mit den Anordnungen der weltlichen Gewalt, in Beziehung auf welche er die gleiche Dreitheilung anwendet von Anordnungen, welche mit dem göttlichen Gesetz übereinstimmen, wider dasselbe oder endlich *ἀδιάφορα* sind, — und auch die Art des Widerstandes bestimmt er gleichmäßig: Zurechtweisung, Einspruch, thatsächliches Widerstreben, das aber nie zur Gewaltthat werden darf, sondern sich im Erdulden der Gewalt äußern muß (Ullmann S. 361—65).

Ohne Zweifel ist dieser Angriff auf die Kirchengewalt eben so berechtigt, klar, evangelisch, wie seine Geltendmachung des Schriftprincips. Beides gehört auch zusammen — es sind nur die zwei Seiten einer und derselben Sache, welche Wesel vertritt. Aber Beides sind eigentlich doch auch nur die formellen Seiten. So weit ich aus Ullmann sehen kann, hat er in dieser zweiten Schrift seelengefährliche Traditionen, denen sich zu widersetzen Pflicht sey, nicht angeführt. Wir erfahren aus den Paradoxa, den Verhören, den Mittheilungen des Flacius, daß er das Fasten, den Cölibat, das Mönchsthum, Altarweihen u. s. w. angegriffen — zum Theil in kecker, übermüthiger Weise, wie er z. B. von dem Fasten sagte, daß wenn Petrus es angeordnet hätte, er dieß nur gethan haben würde, um seine Fische besser zu verkaufen (Parad. 13.), — aber wir haben keine Andeutung, daß er diese Dinge mit anderen Gründen angegriffen hätte, als dem einen, daß sie nicht schriftgemäß seyen. Höchstens wenn er den Mönchen sagt: religio — so wurde ja bekanntlich das Mönchsthum genannt — vestra vos non salvat (Verhör I. Art. 23.) — könnte man denken, er habe damit die Meinung von der Verdienstlichkeit des Mönchsthums als seelengefährlichen Irrthum bezeichnen wollen. Allein ausdrücklich sagt er das nicht. Es ist ihm alles das doch nur ein nimium, das an sich aber nicht gefährlich ist. Darum kann er in seinem Verhör auch zugeben, daß der Cölibat, daß die Mönchsgelübde verpflichtend seyen, unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß die mandata ecclesiae non ligant ad peccatum (Parad. 6.), d. h. daß ihre Verletzung nicht an sich Sünde sey, sondern nur mittelbar, sofern die Verletzung die gesammte Ordnung der Kirche stören würde. Die Angriffe Wesel's haben mit einem Wort überall nur einen negativen Hintergrund — und ich möchte, ohne damit dem praktischen Eifer Wesel's irgend zu nahe zu treten — sagen: doch ein doktrinäres Gepräge. — Und hierin eben zeigt sich der große Mangel, der seiner sonst so kühnen, berechtigten, klaren Opposition anhaftete und der ihm am Ende vor dem Inquisitionstribunal die volle Sicherheit raubte, die vielleicht auch dem gealterten, geschwächten, wahrhaft reformatorischen Manne nicht gefehlt haben würde, dessen Gewissen auch materiell noch mehr in Gottes Wort gefangen gewesen wäre. Dadurch eben ward Luther namentlich auch Zwingli gegenüber dieser reformatorische Mann im eminenten Sinne, daß er den materiellen Kernpunkt traf und das Gewissen nicht nur gegen Ueberbürdung, sondern noch mehr gegen falschen Trost, gegen ihm angemutheten seelengefährlichen Irrthum vertheidigte. Ihm war das Wort Gottes doch noch anders als einem Wesel Gegenstand persönlicher Erfahrung. Aber war letzterer darum auch kein reformatorischer Mann im vollen Sinne, so dürfen wir seine Wirksamkeit als Vorläufer der Reformation darum nicht unterschätzen. Wenn wir hören, wie ein Engelinus von Braunschweig, einst sein Collega zu Erfurt, wie ein Geiler von Kaisersberg sich anerkennend über Wesel aussprachen (vgl. den Schluß des Protokolls von dem Heidelberger Verhör), so können wir nicht zweifeln, daß auch in weiteren Kreisen sein Schicksal Aufsehen und Theilnahme erregte. — Wir vermögen freilich nicht, im Einzelnen diese Nachwirkungen zu erweisen, aber ein Gedanke wenigstens liegt doch sehr nahe, daß der Mann, welcher aus Wesel's philosophischen Büchern Magister wurde, auch von der theologischen Wirksamkeit dieses Mannes nicht ganz unberührt blieb.

Als Schriftsteller war Wesel wohl ziemlich fruchtbar. Jakob Wimpheling bezeugt

bei Flacius, daß Wesel die scholam Erfordensem docendo und scribendo illustrasse. Flacius selbst fügt hinzu, daß seine Schriften noch zu Erfurt aufbewahrt werden, — Erhard aber, der Verfasser der „Geschichte des Wiederaufblühens der Wissenschaften in Teutschland", selbst ein Erfurter, bezeugt, daß zu seiner Zeit sich eine Spur davon nicht mehr erhalten habe (I. S. 293). Wir haben nur noch die zwei im Obigen benutzten Schriften adversus indulgentias und de potestate ecclesiastica in der angeführten Ausgabe von Walch. Außerdem erfahren wir aus dem Verhöre noch von zwei weiteren Schriften: super modo obligationis legum humanarum ad quendam Nicolaum de Bohemia, und de jejunio (Art. 3.). Was die Primärquellen betrifft, so sind dieselben in der obigen Darstellung schon namhaft gemacht. Unter den neueren Bearbeitungen ist vor Allem Ullmann (Johann Wesel, der Vorläufer Luther's, S. 107—22, und Reformatoren vor der Reformation, I. S. 177—418) anzuführen, und auf ihn ist um so mehr zu verweisen, da er auch Ungedrucktes benutzen konnte. Ullmann's Werk ist auch die einzige monographische Arbeit über ihn, während im Uebrigen nur die größeren kirchengeschichtlichen Werke, namentlich Schröckh und Gieseler zu vergleichen sind. Außerdem mag noch Walch, praef. zu monim. medii aevi, Vol. I. fasc. I. p. LII LVII und praef. vol. II. fasc. II. p. XV (die letztere von mir — vgl. oben — nicht benutzt) angeführt werden. H. Schmidt.

Wesley, s. Methodismus.

Wessel, Johann, unter den Vorläufern und Vorbereitern der Reformation aus deutschem Stamme ohne Zweifel der bedeutendste und innerlich den Reformatoren am Nächsten stehend, gehört trotz des Ruhmes, den er schon zu seinen Lebzeiten genoß, keineswegs zu den Männern, über deren Lebensumstände wir genauer unterrichtet sind. Schon sein Name ist Gegenstand gelehrter Untersuchungen geworden (vergl. Muurling, Commentatio historico-theologica de Wesseli Gansfortii vita etc. disquisitio II. S. 101—106. — Ullmann Reformatoren vor der Reformation II. S. 290 f.). Zwar steht der Name Wessel, Wesselus, über allen Zweifel erhaben fest, da Briefe und Ueberschriften seiner Werke dafür zeugen, aber schon über den Vornamen Johann konnte Muurling (a. a. O.) sich zweifelnd aussprechen, da derselbe nie von ihm selbst gebraucht wird. Doch macht die Inschrift seines Grabsteins auch dies zweifellos; ebenso erklärt sich weiter der Name Hermanni aus der frisischen Sitte, den Namen des Vaters in der Genitivform beizufügen, dagegen kann über den weiteren Beinamen Gansfort-Gansevort gestritten werden. Das Wahrscheinliche ist, daß es ein Familienname war, herstammend von einem westphälischen Dorfe oder Gute Gansfort, wo die Familie ursprünglich ihre Heimath hatte. Der Name Basilius ist offenbar nur gräcisirte Form von Wessel. Der Geburtsort läßt sich sehr genau bestimmen, indem wir nicht nur wissen, daß Wessel in Gröningen das Licht der Welt erblickte, sondern auch das Geburtshaus noch finden können (Muurling a. a. O. S. 5.). Dagegen liegen über das Geburtsjahr zwei verschiedene Ansichten vor, indem die Einen nach der Autorität der ältesten noch vorhandenen Lebensbeschreibung von Hardenberg ihn 1400, Andere nach Regner Prädinius, einem Wessel noch näher stehenden Zeugen, dessen Werk sich aber nicht erhalten hat, ihn 1420 geboren sein lassen. Die Entscheidung zu Gunsten des letzteren ist auch um innerer Gründe willen das Sicherere. Frühe seiner Eltern beraubt, wurde Wessel von einer Frau seiner Verwandtschaft, Oda oder Odilia Clantes, angenommen und da die Schule der Vaterstadt für den eben so fleißigen als begabten Knaben nicht ausreichend schien, mit dem eigenen Sohne von der genannten Beschützerin auf die Schule zu Zwoll geschickt, die, durch Gerhard Groot berühmt geworden, noch unter der Leitung der Brüder vom gemeinsamen Lebenstand und sich damals eines großen Rufes erfreute. Diese Schulzeit mußte für Wessel nicht nur wissenschaftlichen Gewinn bringen, sondern mehr noch Förderung für sein religiöses Leben, denn ganz in der Nähe von Zwoll lebte noch Thomas von Kempen, mit dem auch unser Wessel noch verkehrte (vgl. die ausdrücklichen Zeugnisse bei Ullmann a. a. O. S. 95 A. 2.). Wie sehr dieser Umgang dem jugendlichen

Geiste schon eine tiefere religiöse Richtung zu geben geeignet war, ersehen wir aus einer durch Hardenberg uns aufbehaltenen Antwort, welche der Knabe Wessel dem Thomas, der ihn zu besonderer Verehrung der Maria ermahnte, gab: Vater warum führst du mich nicht lieber zu Christus, der alle Beladenen so gütig zu sich ruft? — In kindlicher Harmlosigkeit hat er damit schon hingewiesen auf den Widerspruch, an welchem die Frömmigkeit jener Brüder vom gemeinsamen Leben selbst noch litt — indem sie zwar Christum suchte, aber die falschen Mittler, an welche die herrschende Kirche die Menschen wies, noch keineswegs als entbehrlich bei Seite zu lassen vermochte; mit dieser Antwort deutete er unbewußt schon auf das Moment in seinem eigenen geistigen Leben hin, durch welches er jene älteren reformatorischen Versuche überragte — auf das wissenschaftlich-kritische Moment. Wessel widerstand darum auch der Versuchung, sich selbst in die Gemeinschaft dieser Brüder bannen zu lassen (vgl. Ullmann a. a. O. S. 296 ff.). Nachdem er schon in Zwoll auch als Lehrer aufgetreten war, vermöge der dort bestehenden Einrichtnng von Unterlehrern oder Submonitoren, trieb es ihn fort, einen weiteren Schauplatz des Lernens und Lehrens zu suchen. Daß unangenehme Verhältnisse, in die er wohl eben in genannter Stellung zu Amtsgenossen gerathen war, die Veranlassung trugen an seinem Weggang, bezeugt Benthem in seinem Holländischen Kirchen- und Schulstaat Th. II. S. 178. und der Verf. der vitae et effigies professorum Groningensium S. 13. — aber die Hauptursache war wohl der in Wessel sich regende wissenschaftliche Trieb. Zunächst begab er sich nach Köln, die ihm am nächsten liegende fremde Universität, wo er in die Laurentiusburse, ein von einem aus Gröningen stammenden Lehrer zu Köln gestiftetes Collegium, aufgenommen wurde.

So groß auch damals noch der Ruhm der Kölner Universität war, so bot sie doch im Ganzen wohl Weniges zur positiven Befriedigung Wessel's. Die theologische Fakultät, welche die vorzüglichste Bedeutung hatte, war beherrscht von jenem finsteren Inquisitionsgeist, von dem später der Prozeß gegen Johann v. Wesel und noch später der Kampf wider Reuchlin Zeugniß ablegten und auch die übrigen Fakultäten litten unter diesem Druck. Wessel scheint darum auch mehr aus privaten Studien als aus dem, was die öffentlichen Lehrer boten, Gewinn gezogen zu haben. Er lernte Griechisch und Hebräisch, das erstere von Mönchen, die aus Griechenland sich geflüchtet hatten und, wie er andeutet, freilich selbst keine großen Gelehrten waren, die letztere Sprache wahrscheinlich von Juden. Daneben sah er sich fleißig in Bibliotheken um, las namentlich die Schriften des Rupert von Deutz und sammelte die Lesefrüchte und die eigenen Bemerkungen, die sich ihm aufdrängten in einem großen Collectaneenheft, das er mare magnum betitelte und das er, wie es scheint, bis zu seinem Tode fortführte. Schon diese Art des Studiums zeigt ein besonderes Maß selbstständigen Sinnes. Aber auch materiell zeigte sich ein solcher wirksam, indem er besonders den Plato studirte. Es ist bekannt, welche Bedeutung der erneuerte Platonismus für die Erneuerung der Theologie hatte — der Platonismus machte erst das Verständniß der großen Lehrer der alten Kirche wieder möglich. Nachdem Wessel bei Plato in die Schule gegangen war, mußte er gegen die scholastische Theologie, zu deren Studium er nach Erlangung der philosophischen Magisterwürde überging, zum Voraus einen sehr kritischen Blick mitbringen. Und dem auf aristotelischer Grundlage aufgebauten Scholasticismus in der schwachen Gestalt vollends, in welcher er in Köln vertreten wurde, gegenüber bot nun eben der noch einfachere, mystisch angehauchte Rupert von Deutz ein Gegengewicht, daneben hatten die linguistischen Studien offenbar auch ihr Ziel bei Wessel in besserer Schrifterkenntniß. Da aber seine Ueberzeugungen in Köln keinen Boden finden konnten und die Scholastiker Kölns nicht im Stande waren, wenn auch nur auf negativem Wege, anregend zu wirken, so scheint er nicht allzulange mehr nach Absolvirung des philosophischen Cursus hier verweilt zu haben.

Er hatte sich bereits einen solchen Namen erworben, daß der Churfürst von der Pfalz durch den damaligen Beichtvater des Erzbischofs von Köln, Quappo, ihn nach

Heidelberg berief. Doch fühlte sich Wessel noch nicht in der Stimmung, ausschließlich als Lehrer thätig zu seyn, vielmehr zog ihn der neu entbrannte Streit zwischen Realisten und Nominalisten nach Paris (ep. ad Hoeck farrago S. 105. b.). Wenn wir jener Zeit, bei aller Befangenheit in Autoritäten, bei aller Zanksucht, welche sie karakterisirt, doch auch wieder ein gewisses freudiges Vertrauen auf die Möglichkeit, fremde Ueberzeugungen durch Disputation ändern zu können, zuerkennen müssen, so ist ein hervorragender Zug namentlich an Wessel die Zuversicht auf eine unmittelbare wesentliche Frucht von Streitunterredungen. Mochten Andere ihr Vertrauen in dieser Beziehung mehr auf die eigene dialektische Fechterkunst gründen, mochten sie weniger wirkliches Interesse für die Wahrheit dabei haben, bei Wessel war es sicher ein rühmenswerthes Wahrheitsinteresse und eine rühmenswerthe Zuversicht, dieselbe zur Anerkennung zu bringen, wodurch er sich auf den Schauplatz jener neu erwachten Kämpfe gezogen fühlte. In der That ist ein solches Vertrauen in die Wahrheit und ihre Macht eine der nothwendigsten Vorbedingungen reformatorischen Wirkens und eine Zeit, welche es liebt, in lauter Anerkennung fremder Standpunkte und Anschauungen eigentlich immer bei Vorpostengefechten stehen zu bleiben, hat kein Recht, nur vornehm auf eine Kampfslust herabzusehen, die stets bereit war, öffentlich und privatim durch die Macht der Logik den Gegner zu überwinden. Indeß begab sich Wessel nicht unmittelbar von Köln nach Paris, sondern zuvor nahm er seinen Aufenthalt einige Zeit auf der neu gegründeten, damals noch in erster Blüthe stehenden Universität Löwen. Freilich viel mehr als in Köln fand er auch hier nicht und bald eilte er nun Paris zu, in der frohen Hoffnung, seine beiden Landsleute Heinrich von Zomeren und Nikolaus von Utrecht für den Realismus zu gewinnen, beide damals berühmte Lehrer zu Paris. Wessel nennt diese Zuversicht selbst später arrogantia. Ehe drei Monate vorüber waren, hatte der Athlete des Realismus seiner Meinung entsagt, studirte an den Schriften eines Scotus, Maro, Bonetus die formalistische Denkweise, aber nur um bald auch in dieser Fehler zu entdecken, die ihm wo möglich noch größer erschienen, als die der Realisten, und so verging wieder kaum ein Jahr bis der Schüler des Scotus sich auf der Seite des Nominalismus fand (vgl. farrago a. a. O.). Mit jenem Vertrauen in die Ueberzeugungskraft der Wahrheit hing auch die Geneigtheit zusammen, sich von Anderen überzeugen zu lassen. Indeß war in philosophischer Beziehung die zuletzt angeführte Wandelung auch wirklich die letzte. Dem Nominalismus blieb er von nun an treu, derselbe war die gemeinsame Ueberzeugung der meisten reformatorisch gesinnten Männer, weßwegen Wessel noch in spätern Zeiten nur mit Geringschätzung von den Realisten redet (a. angef. O. 112. a.). Es könnte dies Wunder nehmen, da zu dem auf Aristoteles zurückgehenden Formalismus der großen Scholastiker der platonische Realismus den angemessenen Gegensatz zu bilden schien und es durfte wohl nahe liegen, daß zu Bildung der anfänglich realistischen Ueberzeugung bei Wessel neben der in Köln herrschenden Schultradition auch das Studium Plato's wirkte. Aber der Nominalismus konnte sich reformatorisch gestimmten Männern einmal empfehlen, sofern er eben der unterdrückte Theil war und in Opposition gegen die herrschenden Mächte trat, sodann um der wissenschaftlichen Tüchtigkeit seiner besten Vertreter willen, um des kritischen und skeptischen Scharfsinns willen, den ein Occam und seine Schüler entwickelten. Ueber den weiteren Gang von Wessel's Studien in Paris sind wir genauer nicht mehr unterrichtet. Nach Hardenberg's Angaben dauerte sein Aufenthalt hier 16 Jahre, — aus diesen Angaben, verglichen mit den weiteren Nachrichten über seine Reise nach Rom, sowie aus der Notiz, daß er den Pikarden Johannes, der 1455 starb, zum Lehrer gehabt, hat Ullmann (a. a. O. S. 317. f.) den Schluß gezogen, daß er zwischen 1452—54, also im 32. bis 33. Lebensjahr nach Paris kam, obgleich ich die von Ullmann beigebrachte Nachricht über Johann den Pikarden nicht zu reimen weiß mit der von Wessel selbst farr. Seite 110 gegebenen, wonach er von seinem erst weit später fallenden Aufenthalt in Rom redend, den Johannes Picardus aus Paris kommen läßt. Dies Alter Wessel's muß es schon wahrscheinlich

machen, daß er in Paris von Anfang an keineswegs ausschließlich receptiv sich verhielt, sondern, wenn er auch zunächst sich an Lehrer, wie die vorhin genannten, hielt, doch mit wissenschaftlicher Selbstständigkeit auftrat und im persönlichen Verkehr mit Aelteren und Jüngeren größeren Gewinn zog, als aus öffentlichen Vorträgen, auch sofort bildend einwirkte auf Jüngere. Unter diejenigen Männer, deren Verkehr für Wessel besonders anregend war, gehörte, soweit wir wissen, vor Allem der Cardinal Bessarion und der General der Franziskaner, Franz von Rovere, der spätere Pabst Sixtus der IV. Die Verbindung mit beiden Männern war für Wessel wohl durch Heinrich von Zomeren vermittelt. Unter den Jüngeren, auf welche er in Paris wirkte, denen er also mehr in der Stellung des Lehrers gegenüber stand, waren die berühmtesten Reuchlin und R. Agrikola. Die Beziehung zu Beiden gehört wohl erst einem zweiten Aufenthalt in Paris an, nachdem er nämlich schon zeitweilig andere französische Städte z. B. Angers (de sacr. poenitentiae farrag. S. 50) aufgesucht hatte, um auch hier im wissenschaftlichen Wettkampf sich zu messen. Mit bedeutenderen Gelehrten finden wir ihn (ep. ad. Jac. Höck, farrag. S. 110.) auf etwas längere Zeit zu Rom im vorletzten Jahr Pauls II. Wir werden für diese Reise keine specielle Ursache aufzusuchen nöthig haben. Der wissenschaftliche Trieb Wessel's machte es ihm zum Bedürfniß, die eigene Ueberzeugung im Verkehr mit anderen wissenschaftlichen Anschauungen und in persönlicher Berührung mit möglichst vielen Stätten der Bildung zu befestigen. Italien aber war zu jener Zeit an solchen Stätten am fruchtbarsten; die große Auferstehungszeit der alten klassischen Literatur wurde hier zuerst gefeiert und die Landsleute eines Bessarion gaben den ersten Anstoß zur Entstehung einer modernen Philosophie. So anziehend diese Seiten an Italien für unsern Wessel seyn mochten, so mußte dagegen an dem kirchlichen Verfall, der am Sitze der Hierarchie am deutlichsten war, der reformatorische Sinn den größten Anstoß nehmen und Wessel konnte sich nicht enthalten, die Aeußerungen, welche er schon in Paris gegen einzelne Mißbräuche gethan, auch hier zu wiederholen. Daß er seinen hochgestellten Freunden über diese Mißbräuche das Gewissen zu schärfen gesucht, darf uns nicht unwahrscheinlich dünken, wenn wir die von ihm selbst (farrag. a. a. O.) berichtete Geschichte beachten, wonach er in nächster Nähe des Pabstes ja bei einem offiziellen Gastmahl, zu dem er durch einen Kämmerer des Pabstes eingeladen war, sich über den Ablaß aussprach, wobei er freilich von Seiten der Hofleute eine für ihren Verstand mehr als für ihren Karakter ehrenvolle laute Zustimmung fand. Den großen Gegensatz, in welchem er sich mit seinem Interesse für die Wahrheit gegen das Treiben des damaligen Roms befand — wo alle Wissenschaft nicht Herzenssache, sondern bloß äußerer Schmuck war — bezeichnet am treffendsten eine Anekdote über ein Gespräch, das er mit seinem zum Pabst erhobenen Freunde Franz von Rovere hatte, den er, aufgefordert um eine Gnade zu bitten, um einen Codex der heil. Schrift im Grundtext aus der vatikanischen Bibliothek ersuchte und dem er auf die Frage, warum er sich nicht ein Bisthum oder deß Etwas erbeten, die stolze Antwort gab, weil ich dessen nicht bedarf.

Wir können uns kaum anders denken, als daß bei allem Interesse, das für seinen lebhaften Geist diese Reise mit ihren neuen Eindrücken haben mußte, er sich doch auf die Dauer unbehaglich fühlte in dieser sittlich und religiös corrumpirten Luft. Er kehrte zunächst wieder nach Paris zurück, um hier Zeuge zu seyn von einem Versuch des Königs Ludwig XI., den Nominalismus gewaltsam zu unterdrücken — ein Versuch, der freilich in sein Gegentheil umschlug. Die Nachricht des Geschichtsschreibers der Pariser Universität, Buläus, daß Wessel diesen Versuch des Königs mit betrieben habe, ist innerlich mehr als unwahrscheinlich, aber auch die Nachricht, daß der kurz darauf erfolgte zweite Weggang Wessel's von Paris durch eine über ihn verhängte Verfolgung wegen seiner freieren Ansichten erfolgt sey, ist kaum viel wahrscheinlicher, da uns wenigstens in Bezug auf seinen ersten Aufenthalt in Paris Wessel selbst bezeugt, daß er kühne Aeußerungen ungestraft gethan. Es ist wohl eher zu vermuthen, daß er in Paris glaubte,

wenig mehr gewinnen zu können und vielleicht auch einer jüngeren Generation gegenüber sich fremd fühlte (vgl. auch den biblischen echt reformatorischen Ernst, mit dem er das Verderben der Universitäten — und er denkt dabei doch wohl zunächst an Paris — straft, de sacr. poen. 54. a. .ff). Wir finden ihn 1475 mit Reuchlin vorübergehend in Basel, sodann erscheint er auf einem ihm schon am Anfang seiner Laufbahn zugedachten Felde zu Heidelberg, wo er die Universität wieder in die Höhe bringen sollte. Aber die theologische Fakultät wußte seine Lehrthätigkeit in ihr zu verhindern durch das Verlangen der theologischen Doktorwürde, zu deren Erlangung die Priesterweihe gehört hätte, gegen die sein freier Sinn sich sträubte. Er mußte sich damit begnügen, in der philosophischen Fakultät einige Zeit thätig zu seyn (vgl. die ziemlich ausführlichen Erörterungen Ullmann's über den Heidelberger Aufenthalt a. a. O. S. 359—370). Bald verließ er auch diesen Schauplatz, um sich aus dem öffentlichen wissenschaftlichen Treiben ganz zurückzuziehen. Seine dialektische Kampfesenergie, die er als Mann in so weiten Kreisen geübt, war mit dem zweideutigen Titel magister contradictionum belohnt worden (vgl. wie Höck a. a. O. S. 102 a. sich darüber ausspricht, tua doctissimi viri singularitas plerosque scandalizat und wie er in edler Selbsterkenntniß sich dagegen äußert S. 105 a. ff.).

Der alternde Wessel scheint wenigstens des lauten Widersprechens müde gewesen zu seyn — die mystischen Antriebe seiner ersten Jugend wachten wieder auf. Er zog sich an die Stätten seiner ersten Jugendbildung zurück, die ihm unter dem Schutze eines mächtigen Gönners, des Bischofs David von Burgund, eines freilich nicht sehr würdigen aber doch für Pflege der Wissenschaft interessirten Gliedes des Burgundischen Fürstenhauses, (ziemlich ausführlich handelt über ihn Ullmann, Wessel, ein Vorläufer Luther's, S. 125—128) auch eine sichere Zuflucht gegen die Gefahren kirchlicher Verfolgungssucht darboten, wie er eine solche besonders befürchten zu müssen glaubte, als er kurz nach seiner Rückkehr in die Heimath von dem gegen Johann von Wesel, welcher ihm wohl bekannt war, eingeleiteten Prozeß hörte. Er wandte sich damals an seinen Freund, den Dekan der Kirche von Utrecht, Ludolph von Veen, beider Rechte Doktor, um dessen Rath und Beistand bei eintretender Verfolgung zu gewinnen (der Brief schon abgedruckt farrag. S. 126 b. f.). Doch hielten die Ketzermeister von Köln wohl von Anfang an um des Bischofs willen den Prozeß für aussichtslos: Wessel blieb unangefochten. Auch sonst scheinen die Angriffe auf ihn nirgends über Worte hinausgegangen zu seyn und das letzte Jahrzehent seines Lebens konnte er ruhig und in der angemessensten Thätigkeit verleben. Sein Aufenthaltsort war theils seine Vaterstadt Gröningen, wo er in einem Frauenkloster Pflege fand und von wo aus er die nahe gelegene Abtei Adwert, die eben jetzt wieder ihren alten vergangenen Ruhm in wissenschaftlicher Beziehung aufzufrischen schien, häufig besuchte, theils der Agnesberg bei Zwoll, wo er dem Bischofe nahe war, dessen Leibarzt er gewesen seyn soll, wie früher sogar der von Sixtus IV. Wie er als lux mundi in seine Heimath zurückkehrend ehrenvoll von seinen Landsleuten begrüßt und empfangen worden war, so sammelte sich bald um ihn ein Kreis von Freunden und Verehrern, denen er nun — wenn nicht Lehrer, so doch anregender Freund seyn konnte — ein Verhältniß, auf das er seiner ganzen Natur nach angelegt war. Daß auch seine dialektische Art nicht außer Uebung blieb, dafür sorgten Briefe und Besuche, die eine Notabilität auch in Friesland zu finden wußten, — daneben aber gab ihm nun der Verkehr mit geistlichen Genossenschaften Veranlassung, seine Grundsätze für das subjektive religiöse Leben weiter zu entfalten und den mystischen Zug in seinem Wesen mehr hervortreten zu lassen. Hatte er bisher in Bezug auf Wissenschaft und Kirche vorzüglich seine reformatorischen Ansichten geltend gemacht, so suchte er dieselben nunmehr auf ein engeres Gebiet, das der subjektiven Frömmigkeit, anzuwenden, das gleichwohl eben die Quelle der wahren Reformation werden sollte. Wie er überhaupt trotz des fortdauernden Verkehrs nach Außen mehr in sich selbst wieder einkehrte, so war diese Zeit auch der Sammlung in wissenschaftlicher Beziehung gewidmet. Seine Aufsätze, die wir

noch haben, stammen wohl durchaus aus dieser Zeit; aus dem mare magnum, das ihm auf seinen Reisen zusammengeflossen war, suchte er nun bestimmter und zusammenhängender das Feste hervorzuheben. Können wir so diese letzten Lebensjahre uns eigentlich nur als für Wessel in jeder Beziehung befriedigende vorstellen, so fehlte auch ein Letztes nicht, was ihm diese Jahre verschönern konnte: der frohe Blick in die Zukunft.

Neben den älteren Männern, mit denen Wessel verkehrte, z. B. dem Abte von Adwert, Heinrich von Rees, dem Philologen Rudolph Lange, einem Paulus Pelantinus, welcher letztere ein epicedium auf Wessel's Tod verfaßte, waren es namentlich etliche jüngere Männer, auf die er wirkte und die später in der reformatorischen, freilich noch mehr in der philologischen Neubildung von Kirche und Schule bedeutend wurden — ein Rudolph Agrikola, Alexander Hegius, Hermann Busch, Gerhard von Clöer, sein Famulus Goswin von Halen u. A. Im Blick auf diesen Nachwuchs konnte er einem dieser jüngeren Freunde, Oestendorp, mit Bestimmtheit voraussagen, daß er die Zeit erleben werde, da die Scholostik, die Lehre eines Thomas, Bonaventura u. s. w. von allen wahrhaft christlichen Gottesgelehrten werde verworfen werden (vgl. die Vorbemerkung zur farrago). Eine noch schönere Weissagung aber auf die kommende reformatorische Zeit war er selbst, wenn er nach Ueberwindung von Zweifeln an aller christlichen Wahrheit, die im Angesicht des Todes kamen, sich endlich zu dem Worte hindurch rang: ich weiß Nichts als Jesum den Gekreuzigten. Zu diesem Bekenntniß hatte also auch ihn das Studium der heil. Schrift gefördert. In dieser Erkenntniß hatte er den Frieden gefunden, in dem er ohne päbstlichen Ablaß am 4. Oktober 1489 (vgl. die Vorbemerkung zur farrago) starb. In der Kirche des Nonnenklosters zu Gröningen wurde er unfern des Hauptaltars beigesetzt. Der erst 1637 von seinen Gröninger Mitbürgern ihm gesetzte Denkstein, auf welchem des Paulus Pelantinus Epitaphium eingegraben wurde, ward in der Mitte des vorigen Jahrhunderts durch ein neues Grabdenkmal mit hochtrabender Inschrift ersetzt, da die erste Inschrift unleserlich geworden war (Muurling a. a. O. 90—94.)

So hatte er sich auch noch nach seinem Tode eines Glückes zu erfreuen, das wenigen reformatorischen Männern vergönnt war, unangefochten zu seyn von den herrschenden kirchlichen Gewalten. Nur seine Schriften wurden nach Hardenberg's Angabe Gegenstand der Verfolgungswuth der Bettelmönche, und wir haben es wohl ihrer Thätigkeit zuzuschreiben, daß wir uns keineswegs mehr im Besitze des ganzen literarischen Nachlasses befinden. Doch rettete die Verehrung seiner Schüler immerhin genug davon, um uns ein Bild von der Eigenthümlichkeit des Mannes zu geben. Die erste Sammlung seiner Aufsätze sollte durch den Mann, dessen Vorläufer Wessel besonders war, durch Luther veröffentlicht werden. An ihn waren sie kurz nach Beginn der Reformation von einem evangelisch gesinnten Rechtsgelehrten in den Niederlanden, Cornelius Honius, gesandt. Luther erkannte sofort die innige Verwandtschaft der Ansichten dieses Mannes mit den seinigen (vgl. die Vorr. zur farrago), und so erschien 1521 od. 1522 die erste durch Luther besorgte Ausgabe der mit dem Titel farrago rerum theologicarum uberrima ausgestatteten Sammlung, aus der aber ein Aufsatz über das Abendmahl weggelassen war (vgl. Ullmann a. a. O. 564 ff.). Dieser Aufsatz blieb auch aus den wiederholten Ausgaben der farrago weg und wurde erst in der 1614 in Gröningen und 1617 in Amsterdam veranstalteten Gesammtausgabe der Werke Wessel's, soweit sie sich noch finden ließen, gedruckt (vgl. Ullmann S. 697.).

Suchen wir nun die Eigenthümlichkeit Wessel's aus diesen Schriften, von denen mir leider! nur die in der farrago enthaltenen unmittelbar vorliegen, genauer zu vergegenwärtigen, so sehen wir sofort deutlich den Einfluß, den sein ganzer Lebensgang auf die Gestaltung seiner Ansichten übte. Wessel war sein ganzes Leben hindurch stets nur in einer freiwilligen Thätigkeit, kein Amt, kein Gelübde oder deß etwas banden ihn: bei aller Theilnahme für die Zustände in Kirche und Schule stand er doch wieder gewissermaßen als unabhängiger Zuschauer neben beiden. Dieser Umstand scheint uns von weitgreifender Bedeutung zu seyn. Einmal wurde dadurch die ganze Polemik Wes=

sel's leidenschaftsloser — bei aller Schärfe geht ihr doch der Reiz des Unmittelbaren ab: wenn Wessel in dem angeführten Brief an Ludolph von Veen (farrago S. 127 a.) dem Johann v. Wesel exorbitantes et populo scandalosas absurditates Schuld giebt, so dürfte dieses Urtheil doch einigermaßen ungerecht seyn und den Unterschied der Stellung Johanns von Wesel im Vergleich zu der seinigen weniger berücksichtigen. Ein in einem bestimmten Amte stehender und durch dasselbe in beständige Conflikte mit den verkehrten Instituten der damaligen Kirche und ihren Trägern verwickelter Mann hatte zu geharnischten Angriffen mehr Veranlassung als ein persönlich von dem Allen doch unbehelligter Mann der Wissenschaft oder des beschaulichen Lebens. Sodann bot diese Stellung die Ruhe, um objektiver und allseitiger, mit wissenschaftlicher Unbefangenheit die eigenen Ansichten zu prüfen und zu begründen. So bedeutsam Wessel's dialektische Art ist, so ist die Entstehung von Anschauungen und die Ausbildung derselben zu einem Ganzen doch eine ganz andere, wenn sie durch diese immerhin friedliche Dialektik der Wissenschaft vor sich geht, als durch die Dialektik mit der sehr praktischen Gegnerschaft der kirchlichen Gewalthaber. Freilich ist es hier schwer, Grund und Folge säuberlich auseinander zu halten. Daß Wessel sich auch äußerlich so unabhängig erhielt, war eben wieder eine Folge seines Naturells und seiner Entwickelung. Von Hause aus einen kräftigen Unabhängigkeitssinn an sich tragend, mit einem nüchternen Verstand begabt, war er der Versuchung, sich in die Formen abergläubischer Frömmigkeit oder in den Dienst der damaligen Kirche bannen zu lassen, zum Voraus weniger ausgesetzt und die Mystik der Brüder vom gemeinsamen Leben konnte auf einen auch zu wissenschaftlicher Thätigkeit von Hause aus organisirten Menschen nicht so einseitig wirken, als auf einen ausschließlich religiös interessirten, und gerade das dürfte vielleicht besonders als die Eigenthümlichkeit Wessel's angegeben werden: die Gleichmäßigkeit des wissenschaftlichen und religiösen Interesses. Um ein bloßer Platoniker oder um ein Humanist zu werden, dazu war er zu religiös, aber um so weithin reformatorisch zu wirken, wie die eigentlichen Reformatoren nach ihm oder wie ein Huß und Savonarola vor und mit ihm, dazu war er wieder zu wissenschaftlich. Die Elemente, die zur Reformation und in derselben wirksam waren, hatten sich in ihm vereinigt, aber sie blieben dadurch in ihm eben auch gewissermaßen gebunden. So halten auch seine Schriften die Mitte zwischen wissenschaftlichen Erörterungen, ascetischen Ausführungen und reformatorisch-polemischen Ergüssen. Auch soweit sie wissenschaftlicher Art sind, können wir dann wieder unterscheiden zwischen dem biblischen und philosophischen Einschlag. Daraus ergiebt sich denn auch, daß sich Wessel's Ausführungen nicht sowohl von einem bestimmten Fundamentalsatz aus begreifen lassen, daß wir nicht etwa von seiner Polemik gegen den Ablaß ausgehen können, um von da aus alles Uebrige als Hülfssatz begreifen zu können, sondern so wenig er ein System gab, so sehr gerade seine Art Thesen aufzustellen etwas Aphoristisches an sich trägt, sind wir doch darauf hingewiesen, seine Gesammtanschauung uns von allgemeineren Gesichtspunkten aus zurecht zu legen.

Wir können bei ihm von seiner Gotteslehre ausgehen. Außer seinen ascetischen Schriften kommt hier besonders die Schrift de providentia Dei in Betracht, schon durch ihren Titel an die Schrift Zwinglis erinnernd, in welcher auch dieser Reformator seine Gotteslehre hauptsächlich entwickelt hat. Beiden Männern ist in dieser Beziehung auch eigen, daß sie sich wesentlich vom Platonismus bestimmen lassen. Wessel geht gleich auf S. 1 a. von einem Wort des Proklus aus: primam causam non solum plus influere in effectum, quam quamcunque secundam sed etiam caeteras causas contingentes tantum esse et ad constituendum effectum solam primam esse necessariam. Es ist also die Kategorie der Causalität, unter welcher er Gott hauptsächlich auffaßt. Wie aber im Platonismus selbst die Causalität nur die Consequenz der Auffassung Gottes als des absoluten Seyns war, so ist auch bei Wessel der Gedanke, daß Gott absolute Ursache sey, nur ein anderer Ausdruck dafür, daß Gott schlechthiniges Seyn ist. Gott allein ist (de or. III. 12. p. 76. bei Ullmann, Reformatoren vor der Refor-

mation II., S. 463.), alle übrigen Dinge sind das, was sie sind, aus ihm. Gott ist das nothwendige Wesen, weßwegen Wessel den ontologischen Beweis für das Seyn Gottes sich aneignet. Wessel schließt sich so wesentlich der augustinischen Tradition in der Gotteslehre an. Einen Gegensatz konnte diese Gotteslehre nur in der deistischen Theologie des Aristoteles oder in der scotistischen Scholastik finden, welche den Begriff des Willens in Gott besonders betonte (Baur, Kirchengeschichte des Mittelalters S. 360 f.). Es könnte in der That scheinen, als ob Wessel die pantheistischen Prämissen seines Gottesbegriffs nicht abgehalten habe, wenn er de prov. S. 2. a. sagt, daß neben Gott caeterae causae, non tam causae quam occasiones dicendae videantur, wenn er S. 2 b. sagt, magis augebitur trepidatio — — si deum in omnibus operantem aspiciamus, in igne calefacientem, in sole lucentem, ferventem, foventem, germinantem. Er bekämpft dabei ausdrücklich das Bestehen von sekundären Ursachen, welche für sich wirken. Aber wie er schon an der zuerst angegebenen Stelle nach videantur weiter fortfährt, nisi verba fidei cogerentur in contrarium, so finden solche pantheistischen Anklänge bei ihm stets auch ihre Rektifikation an seinem biblischen Standpunkt und wenn er das Wesen Gottes als des absoluten Seyns auch aus dem Namen Jehovah ableitet (Ullmann a. a. O.), so spricht er eben darin auch seine Neigung aus, die andere Consequenz seines Gottesbegriffs zu betonen und in Gott das wesentlich von der Welt geschiedene, schlechthin erhabene Seyn zu sehen. Der Gedanke des Insichseyns Gottes schließt sich ihm an die Trinitätslehre an, welche er ähnlich wie Augustin vom Begriffe des Geistes aus zu construiren sucht. Wie der letztere, macht auch er sich so thatsächlich los von den Prämissen seines abstrakten Gottesbegriffs. Der Vater ist die göttliche Weisheit, der Sohn die göttliche Vernunft, der heil. Geist die göttliche Liebe. Gott ist das schöpferische Leben, die ursprüngliche Idee, welche nicht unfruchtbar in sich selbst seyn kann, sondern sich über Alles verherrlichen muß. Diese Verherrlichung Gottes in sich ist der Sohn, der *λόγος πρῶτος*, der eben so das Leben in sich hat, wie die erste Idee (notio prima) der Vater. Aber wenn Beide nicht müssig seyn sollen, so muß sich der sich selbst Erkennende und sich selbst Verherrlichende auch ewig lieben. Er liebt sich aber und erzeugt die ewige, reine, lebendige Liebe, die auch das Leben in sich selbst hat (Ullmann S. 465. Baur, Trinitätslehre II. S. 905 f.).

Das trinitarische Verhältniß namentlich muß uns die Autarkie Gottes begreiflich machen, in der er trotz seines Wesens als immanente Causalität des geschöpflichen Wesens doch von diesem wieder so völlig getrennt ist. Aber freilich mit dieser Erhabenheit ist die creatürliche Freiheit noch nicht sicher gestellt. In der That hat auch Wessel noch keinen Versuch gemacht, die metaphysische Möglichkeit der Freiheit näher zu erörtern. Neben den Satz: in rebus rationis similiter (nämlich wie in der Natur) quoad ea quibus principaliter ab eo et pro tanto etiam necesse semper ejus voluntatem compleri stellt er den anderen, daß er regulariter hominem a se conditum reliquit in manu consilii ejus, noluit omnia humanae voluntatis prorsus in se velut in totalem causam referri (de prov. fol. 3 a. b.). Es tritt eben auch hier als entscheidend das religiöse Interesse ein, das einerseits ebenso menschliche Verantwortlichkeit und menschliche Thätigkeit fordert, wie es andererseits doch Alles wieder von Gott und seiner Thätigkeit ableiten will (de prov. S. 4, 6. vult enim dominus ex nobis pensum vanitatis nostrae quantumcunque opus nostrum ab eo sit, ut simul debito involvat si non fecerimus et si fecerimus humilitate, gratificet). Offenbar richteten sich Wessel's Bemühungen auch gar nicht darauf, diesen Punkt genauer durchzuführen — sie sollten ihm mehr als Grundlage zu einer Theodicee mit praktischer Abzweckung dienen. Das Gottvertrauen soll sich nicht stören lassen durch das Uebel in der Welt, das an sich von Gott verhängt und hervorgerufen, doch durch die Sünde erst wirklich zum Uebel wird. Er beweist dieß namentlich in Beziehung auf den Tod. In te est Vuessele, ruft er sich (de prov. f. 10, a.) selbst zu, ut nihil horum formides, quae terrent in morte. Denn heißt es: S. 8 b. „solus est amor, qui sapientum et insipientum studia se-

cernit. Nur das macht unglücklich wenn man verliert, was man liebt." — In der Betonung der Nothwendigkeit der Ergebung und in der Hinweisung auf die Weisheit, die in solcher Ergebung liegt, spricht sich wohl allerdings ein gewisser Anklang an philosophischen Determinismus aus, in dem Hinweis darauf, daß der Tod die Hindernisse hinwegräume, welche dem Schauen des wahrhaftigen Lichtes entgegenstehen, ein gewisser philosophisch gefärbter Idealismus — z. B. in den Worten: (S. 9. a.) ut non solum in oculis domini tam preciosa munera per mortem conferentis, preciosa sit mors sanctorum ejus, quin et in conspectu morientium ipsorum, quibus mox ut stolam hujus mortalitatis, hujus caecitatis etc. exuerint, confidenter et beata spe sitientes ad vitae fontes aquarum ducet illos dominus Deus noster. Der eigenthümlich christliche und religiöse Standpunkt macht sich aber sofort darin wieder geltend, daß Wessel die Sündenvergebung als Vorbedingung der Freude auf den Tod fordert und damit die ethisch-pädagogische Betrachtung des Todes und Uebels überhaupt verbindet — hauptsächlich aber darin, daß er zunächst den Tod und damit überhaupt wohl das Uebel für etwas nicht Natürliches erklärt. Freilich geschieht dieß auch zunächst in einer eigenthümlichen Weise. Nicht natürlich sagt er (S. 7 b.) ist der Tod des Menschen, wie auch die unio corporis et animae non naturalis est. Denn alle dispositio des Embryo nützt Nichts, sofern nicht die göttliche Einblasung des Lebensodems dazu kommt. Dabei haben wir zunächst daran zu denken, daß für Wessel der Wille Gottes — wie für Augustin selbst — die Natur ist, daß also der Gegensatz zwischen natürlich und nicht natürlich am Ende den gleichen Werth hat, wie zwischen Natur und Wunder, der für Wessel auch ein bloß subjektiver wird, da das Wunder eben das praeter solitum Geschehende ist (a. a. O. 3, a.). Sodann erinnert die Erklärung Wessel's, daß auch die unio von Leib und Seele nicht natürlich sey, an die scholastische Lehre vom donum superadditum. Aber eben indem so Wessel doch einen Unterschied zwischen Unten und Oben statuirt, biegt er die deterministische Consequenz, wie sie selbst bei Zwingli sich auf Grund des gleichen Gottesbegriffs geltend macht, wieder um. Wir können Wessel's Lehre von der Creatur und dem Menschen nicht näher betrachten, ohne doch auf die Unterscheidung zwischen dem Zustand vor und nach dem Fall zu kommen — obgleich dieselbe von Wessel nicht ganz reinlich vollzogen ist.

Nach Wessel ist der Mensch das Ebenbild Gottes und zwar können wir sagen, daß er diese Ebenbildlichkeit sowohl auf der ethischen, als auf der intellektuellen Seite des Menschen findet. Zunächst beschränkt Wessel die Aehnlichkeit ausdrücklich auf den innern Menschen. Cum dicitur homo factus ad imaginem et similitudinem Dei, ego de interiori tantum homine intelligo (de purg. 80 a.). Die Theile des Ebenbilds sind dann mens, intelligentia, voluntas (a. a. O. 80 b.) entsprechend den 3 Personen der Dreieinigkeit. Diese 3 Seiten des menschlichen Geistes harmoniren im Wesentlichen mit der Trichotomie Augustins. Alle diese 3 Seiten haben eine nothwendige Beziehung auf Gott — ja es scheint sogar, daß Wessel sich dieselben nur unter immerwährender Einwirkung Gottes thätig denkt. Wenigstens deutet darauf die Art hin, in welcher er sich in der Schrift de prov. ausspricht. Der intellectus agens, sagt er hier, (*νοῦς ποιητικός* des Aristoteles) ist nicht ein immanentes Princip, sondern das göttliche Licht, die göttliche Vernunft selbst — signatum super nos lumem (de prov. S. 6 a). Unser intellectus ist nur ein intellectus possibilis, der erst unter göttlicher Erleuchtung zur wirklichen Intelligenz kommt. Gott ist die Sonne, in der wir allein sehen und zwar will er diesen Satz nicht nur ethisch, sondern bestimmt metaphysisch gefaßt wissen, wenn er z. B. die Unthätigkeit des menschlichen Geistes im Schlaf auf das Aufhören dieser Einwirkung zurückführt (de prov. S. 5 b.). Aber nicht allein zu dem intellectus steht der göttliche Geist in dieser Verbindung, sondern auch der Wille hat seine scintilla prima, sein momentum primum incitativum in Gott und Gott ist eben deßwegen das natürliche, nothwendige Objekt der Liebe des Menschen (de prov. 6 b.). Der Mensch hat auch in seinem Willen eine natürliche Neigung zum Guten, eine synteresis et

ad optima deprecans ratio, welche Wessel nicht auf einen natürlichen habitus animae sondern auf ein inspiratum spiraculum vitae divinitus, auf eine divina tum voluntati tum intelligentiae assistentia (de prov. S. 7, a.) zurückführt. Man könnte darin einen Anklang an die Lehre vom donum superadditum sehen oder vielleicht richtiger noch eine platonisirende Wendung dieser Lehre und man müßte in diesem Fall darin eine bedenkliche Consequenz seines substanziellen Gottesbegriffs sehen. Allein Wessel suchte sich doch vor einer solchen Consequenz zu hüten. Es ist namentlich der bei den großen Theologen der alten Kirche herrschenden Verwirrung gegenüber sehr anzuerkennen, daß Wessel bestimmt den Willen des Menschen von dem Intellekt sondert und läugnet, daß die Intelligenz das Begehrungsvermögen des Menschen eigentlich ganz bestimme. Ja Wessel scheint wieder besonders in den freien Willen des Menschen die Gottebenbildlichkeit zu setzen, indem er jener Ansicht, wonach der Intellekt den Willen bestimme, vorwirft, daß sie den freien Willen aufhebe und dann fortfährt: Alexander autem summum decus ac dignitatem tollit ab homine et omnem extinguit in homine divinitatem (de prov. S. 5, b.). Damit ist ein bedeutender Schritt zur Feststellung menschlicher Persönlichkeit hin geschehen, wie denn Ullmann in dieser Beziehung noch eine ganz bezeichnende Stelle anführt (a. a. O. S. 451) aus Scala Medit. IV, 4: Das Ich ist das Erste von Allem, was dem Menschen bekannt wird (primum ego omnium notorum). Ich möchte also wissen, was mein Ich ist? Es ist nicht mein Wille, nicht mein Urtheil, nicht mein Selbstbewußtseyn u. s. w. — Was ist also das Ich anders als die fruchtbare Quelle dieser Dinge? — In diesem Begriff des Ich spricht Wessel aus, was wir den Begriff der Persönlichkeit nennen können und wenn er, wie wir gesehen haben, bemüht ist, den Willen gegen den Intellekt selbstständig zu machen, so erklärt sich aus diesem Gedanken des Ich wieder, wie Wessel doch den engsten Zusammenhang der geistigen Funktionen statuiren kann (vgl. z. B. wie er de incarnat. et pass. dom. S. 17, b. einen innerlich nothwendigen Stufengang setzt von considerare, aestimare, amare, adhaerere). In dieser seiner Persönlichkeit hat der Mensch die Aufgabe und die Fähigkeit, das an sich bestehende Verhältniß des göttlichen und menschlichen Geistes zu einem ethischen zu machen (de prov. 7, b. Et sicut efficienter ab eo solo pendemus ita per amorem finaliter semper illi inhaereamus et unus cum eo spiritus fiamus). Zu diesem Behuf ist der Mensch ausgestattet mit einem unmittelbaren Bewußtseyn von Gott (notitia Dei). — Gottes Name ist den Menschen gegeben (vgl. Ullmann S. 441 ff., namentlich auch die Bemerkungen über das, was Wessel unter Namen versteht und über den Zusammenhang mit Wessel's Nominalismus). Wie eng dieses Gottesbewußtseyn mit dem Selbstbewußtseyn verknüpft ist, ergibt sich nach Wessel auch daraus, daß der Mensch, wie wir sahen, in sich drei Grundvermögen hat, der Dreieinigkeit in Gott entsprechend, nämlich Gedächtniß, Erkenntnißkraft und Willen (Ullmann S. 445, f.). Dem ersteren kommt zu consideratio, der zweiten assensus und namentlich Urtheil, dem Willen der consensus, Zuneigung, Streben, Liebe. Wie aber gleichfalls schon bemerkt, bilden diese drei Vermögen nicht nur ein Nebeneinander, sondern sie stehen im Verhältniß der Stufenfolge und wir können es hier schon aussprechen, daß ihm hier die Liebe entscheidende Bedeutung hat, daß durch sie vorzüglich die Herstellung der Einheit des Geistes mit Gott bewirkt werden muß, und die Vollendung der übrigen Vermögen ebenso im Princip von ihr abhängt, wie umgekehrt die Liebe in der Vollendung dieser Thätigkeiten zu ihrer vollen Realisirung kommt (vgl. die Thesenreihe de purg. 80, a. seq.). Blicken wir zurück, so möchte sich in diesen Anschauungen ein dreifacher Einschlag unterscheiden lassen: einerseits ein scholastischer — wo er den Menschen in seinem Fürsichseyn schildert, andererseits ein platonisch-augustinischer, sofern er eine unmittelbare Gemeinschaft mit Gott setzt und endlich ein im engeren Sinn mystischer, sofern er als Ziel die Einheit mit Gott hinstellt. Wir werden aber kaum sagen können, daß diese Momente zu einer ganz durchsichtigen Einheit mit einander verbunden sind. Wessel ringt darnach, den eigentlich reformatorischen

Gedanken der sittlichen Persönlichkeit herauszuschälen aus der seitherigen Theologie, aber ohne daß er damit ganz zu Stande gekommen wäre. Es wird sich uns dieß ergeben auch bei der weiteren Betrachtung seiner Dogmatik und zunächst, wenn wir nach der Sünde bei ihm fragen. Die Möglichkeit derselben hat er, wie wir sehen, in dem Postulat der Freiheit behauptet, ohne sich auf einen weiteren Erweis derselben einzulassen. Ihre Wirklichkeit hatte dieselbe zunächst nicht in der Menschenwelt, sondern in der Engelwelt. Auch hierin folgt Wessel den Spuren der patristischen Theologie. Der Drache — wie Wessel den Teufel im Gegensatz zum Lamme nennt — oder Lucifer fiel aus Neid. (Vidit Lucifer hunc dignum regem [nämlich das Lamm] supra se futurum et invidit dentibus fremuit de incarn. et pass. S. 14, b.). Auch Lucifer also hatte mit der übrigen Engelwelt erst eine Entwicklung durchzumachen. Auch die Engel waren zunächst nur viatores nicht comprehensores und eben auf diesem Wege sittlicher Entwicklung ergab sich für Lucifer die Gelegenheit zum Neid. Der Neid aber kann selbst wieder nicht anders angesehen werden, denn als eine Species der Selbstsucht (vgl. ep. ad Hoeck 120, b. Die Liebe ist nicht vollkommen, so lange noch amor sui vorhanden ist. Neque oportet hunc sui amorem carni tribuere. Talis enim amor sui maximus reperitur in eo qui est rex super omnes filios superbiae, qui tamen carnem et sanguinem non habet). Daß in dieser die Grundsünde besteht, dieß ergibt sich, wie Ullmann richtig bemerkt, schon aus dem Gegensatze der Liebe zu Gott, in der ihm von Anfang an alles sittliche Leben besteht (S. 477). Es ergibt sich das aber auch aus den mystischen Anklängen, die sich bei ihm finden, wenn er z. B. de incarn. et pass. S. 18, b. von einem suum facere dessen, was der Mensch auch in quocunque actu in honorem Dei debet, redet, so erinnert das an den mystischen Begriff des „sich annehmens". Wie nun aber der Uebergang dieser Sünde von der höheren Geisterwelt in die Menschenwelt stattgefunden habe, darüber fehlen wieder Erklärungen von Wessel. Wir hören nur, daß bei dem Kampf, den der Drache mit dem Lamm führte, die ganze cohors tenebrarum mitbetheiligt war. Wessel hat offenbar darüber nicht näher reflektirt. Sein ganzer Standpunkt in dieser Frage war der Art, daß sein Blick sich vielmehr auf die Zukunft lenkte, als auf die Vergangenheit. Den Paradieseszustand war er entfernt im Sinne späterer lutherischer Theologie zu fassen. Adam und Eva waren weit entfernt vollkommen zu seyn. Sie hätten, auch wenn sie die Versuchung bestanden hätten — und damit scheidet sich Wessel auch von Augustin — eine Entwicklung durchzumachen gehabt. Immo, quo si perstitissent secundo vento, prospero cursu, magnis incrementis consummandae charitatis in permanentem civitatem habitationis contendissent (vgl. ad Hoeck 120, a.). Alle Theile ihres Geistes bedurften einer Vollendung, also auch der Wille. Ihre charitas war keineswegs vollendet, sie standen in dieser Beziehung unter einer am Kreuze stehenden Maria Magdalena. Wenn wir nun bedenken, daß Wessel die Sünde keineswegs als Schuld im lutherischen Sinn faßte, sondern als debitum (de sacr. poen. 60, a. idem ergo debitum et peccatum), debitum ihm aber nur gleich Verpflichtung ist — (vgl. Ausdrücke wie debitum legis, debitum solvere a. a. O.), so muß Sünde im Sinne Wessel's eigentlich von Anfang an vorhanden gewesen seyn, da die Liebe nicht vollkommen war. Freilich war das peccatum eben nur veniale, sofern doch überhaupt Liebe vorhanden war. Da aber andererseits diese doch nicht ganz fehlen kann, da die synteresis auch jetzt noch überall vorhanden ist (de purg. 81) sic synteresis janua est quidem regni divini, aber eben geschlossen, bis die veritas evangelii kommt, so ist es nicht ganz leicht zu sagen, worin ihm in concreto die besondere Sündhaftigkeit besteht, welche durch den Fall eintrat, und es erklärt sich uns daraus, warum er sich darüber nicht näher äußert. Daß er aber einen solchen überhaupt nicht läugnete, läßt sich leicht nachweisen. Es ergibt sich daraus, daß er bestimmt von Folgen der Sünde redet. Wessel begnügt sich im Allgemeinen damit, den Tod als die Summe der eingetretenen Veränderungen zu betrachten (de prov. S. 10, b.), auch die von Ullmann (S. 476, f.) angeführte Stelle über den Urzustand und dessen

Verlust ist im Ganzen nicht mehr, als eine Exposition des Begriffes Tod. Wichtiger freilich ist die sittliche Depravation, welche eingetreten ist. Wir können dieselbe aber nur als einen Schwächezustand bezeichnen. Wir sind unfähig geworden das gesteckte Ziel zu erreichen. Nonne tu Deus creaturam, heißt es de prov. Dei S. 12, b. subjecisti infirmitati, vanitati et vilitati ne possit quisquam venire ad te nisi per te. Man könnte diese Stelle möglicher Weise auch von der natürlichen Schwachheit und Endlichkeit verstehen, aber da unmittelbar vorhergeht: quis potest facere mundum de immundo conceptum semine, so dürfen wir doch wohl nicht zweifeln, daß diese subjectio Folge der Sünde ist. Um ihretwillen nun also ist die Erfüllung der Forderung: „Ihr sollt vollkommen seyn, wie Euer Vater im Himmel vollkommen ist", unmöglich. Diese infirmitas spiritualis peccatum est, quia praecipimur ut fortes in fide resistamus leoni circumeunti. Näher wird hier die Verdunkelung des Geistes dieser infirmitas zur Seite gestellt: auch stultitia, ignorantia, insipientia sind Sünde, entsprechend dem oben über die Gottebenbildlichkeit Ausgeführten. Freilich erscheint dieser habitus der Sünde eben nur als sordes, welche Gott erträgt. Es tritt auch in dieser Schilderung — das wird sich nicht läugnen lassen — noch die scholastische Abschwächung der Sünde hervor, welche in der Sünde vorzugsweise etwas Negatives sieht. Der Höhe reformatorischer Anschauung ist W. noch nicht gerecht geworden. Auf den Willen selbst erstreckt sich eigentlich nicht unmittelbar das Verderben. Dieser erscheint an sich immer noch frei. Es ist noch eine bona voluntas möglich, die aber freilich eben schwach ist (S. de prov. 10, a.). Haben wir unter dieser bona voluntas freilich wohl mehr das zu verstehen, was auch eine strengere Erbsündenlehre stehen lassen muß, wenn sie nicht manichäisch werden will, nämlich eine Sehnsucht, einen Keim des Guten, ein natürliches Wohlgefallen am Guten, so erscheint der Wille eben doch mehr äußerlich durch die Begierde gebunden. Es tritt darum auch bei Wessel der Gedanke der Schuldhaftigkeit in Folge der Erbsünde ganz zurück. Was für Luther die Hauptsache ist, daß der Mensch der Gerechtigkeit Gottes verfallen ist, hat für Wessel geringere Bedeutung, darum sieht er auch in dem Gesetz vollkommen zu seyn, nicht sowohl ein zur Sündenerkenntniß führendes Gesetz, als vielmehr eine Verheißung. Der Gedanke der verantwortlichen sittlichen Persönlichkeit kommt hier nicht zum Rechte. Wessel steht auch in der Lehre von der Erbsünde der Zwingli'schen Auffassung näher, ohne daß er indeß seine speculativen Voraussetzungen mit Zwingli ganz klar geltend machte in diesem Punkt. Seine Sündenlehre schließt aber selbstverständlich die Nothwendigkeit der Gnade und ihre Alleinwirksamkeit bei dem Gefallenen nicht aus, da ja diese von Anfang eigentlich dem Menschen überhaupt nöthig ist. Wessel ist in dieser Beziehung von allem Pelagianismus frei. Die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen und die Nothwendigkeit der Selbsterkenntniß, um zur Einsicht in diese zu gelangen, betont er sehr bestimmt (Stellen vgl. bei Ullmann S. 482, f.).

Um diese Erlösung bringen zu können, muß nun Jesus eben das seyn, was der Mensch seyn soll — das vollkommene Ebenbild Gottes. Wo Wessel nicht speculativ die Trinitätslehre construirt, sondern nur das Wesen des Erlösers nach seinem göttlichen Ursprunge betrachtet, bleibt dieß der Hauptbegriff, durch den Christus bezeichnet wird. Similitudo Dei in agno summum exemplar est omnibus incolis beatae Hierusalem heißt es de inc. et pass. (S. 15, a.). Der Sohn ist die expressissima imago des Vaters. Es erinnert das an die origenistische Auffassung des *Λόγος*, nur daß bei Wessel noch mehr die Seite hervortritt, wonach er nicht nur Offenbarung Gottes, sondern schon in seiner vorzeitlichen Existenz auch Vorbild für die Geschöpfe ist, er ist als imago Dei zugleich der primogenitus omnis creaturae. In dieser expressisima imago (Ullmann a. a. O. S. 486) ist aber nicht nur die Erkenntniß gegeben von dem Wesen Gottes, sondern es liegt in ihr auch die ganze Fülle des göttlichen Wesens materiell aufgeschlossen: plenitudo divitiarum sapientiae, gloriae et charitatis in agno fecundus fons omnibus lignis paradisi (de inc. et pass. a. a. O.). Als Lebensquelle ist

also Christus von Anfang an Mittler. Daß wir dabei nicht an das metaphysische Verhältniß nur zu denken haben, in welches die frühere Theologie den *Λόγος ἄσαρκος* zur Welt setzte, lehrt der ganze Zusammenhang. Christus erscheint auch wieder nur dazu prädestinirt, diese plenitudo zu seyn. Liber signatus scriptus intus, plenitudo divitiarum thesaurorum sapientiae et gloriae et charitatis Dei in Christo lautet (a. a. O.) eine These. Dieses Buch aber ist nicht schon immer geöffnet, sondern soll erst geöffnet werden. Darum heißt es an der angeführten Stelle weiter: haec plenitudo thesaurorum nulli nisi agno r e s e r v a t a. Es ist also von Christus ein vorweltlicher Proceß des Werdens ausgesagt — wenigstens insofern Christus was er an sich ist, Lebensquelle für die creatürlichen Geister erst nach und nach auch wirklich für sie werden soll. Vielleicht dürfen wir das Wort creata in dem Satze omnis plenitudo, magnitudo, altitudo divitiarum agni creata similitudo Dei est (a. a. O.) — ein Ausdruck, den mit voller dogmatischer Schärfe auszulegen, ich mir freilich nicht getraue — doch davon verstehen, daß Wessel von Anfang an in dem Sohne eine creatürliches Moment sieht. Der Sohn ist in sofern auch von Anfang an nicht nur Lebensquelle, sondern zum König und Haupt eines Reiches bestimmt. Wessel nimmt den augustinischen Gedanken einer civitas Dei wieder auf, aber in wesentlich modificirter Weise. Einmal macht er den Gedanken des Hauptes und Königes mehr geltend, welcher bei Augustin eigentlich ganz im Hintergrunde steht und sodann wendet er hier schon den Begriff der Entwicklung an. Diese civitas Dei oder diese societas beatorum, wie sie erst in ihrem Haupte das wird, was sie werden soll, ein regnum perfectum, an sich also unvollendet ist, so entsteht sie selbst erst dadurch, daß die Geister Gott anhängen und ein Geist mit ihm werden. Sie müssen die Wahrheit erst erkennen und dann ihr anhängen. Die laeta et beata civitas ist erst im Bau begriffen (a. a. O. S. 14, a. u. b.). Der Fall geschieht also nicht wie bei Augustin aus einem Zustand wirklich vollendeter Gemeinschaft mit Gott, sondern auch diese Geister haben erst die Möglichkeit dazu an sich. Es könnte hier eine ebjonitische Consequenz sich nahe legen, nämlich der Gedanke, daß auch die letzte Vollendung der societas zu einem Reich von den geschaffenen Geistern ausgehe, mit anderen Worten, daß auch der König des Reiches aus der Zahl der Glieder desselben werde genommen werden. Sehr bestimmt aber ist dieser Gedanke von Wessel abgewiesen. Lucifer si non invidisset huic regi, non tamen fuisset ipse rex illius regni. Ad hoc regnum nullus beatorum illorum praestantium spirituum dignus rex sagt er (a. a. O. 14, b.). Wie diese Geister trotz der allgemeinen Aufgabe, welche sie alle hatten, an Gott zu hängen und Ein Geist mit ihm zu werden, doch von Hause aus verschieden waren (non omnes pari celsitudine et acumine intelligentiae conditi sunt) — so ist auch der höchste Unterschied, der zwischen dem König und den Unterthanen, ein ursprünglicher. Ja so wenig ist das Königthum in dem Gottesreiche nur eine gesellschaftliche Einrichtung, daß dieser König nicht allein Lebensquelle für alle Glieder des Reiches, sondern auch absoluter Zweck ist. Wenn vorhin an Origenes erinnert wurde, so stellt sich hier nun auch ein sehr scharfer Unterschied wieder heraus, indem dem origenistischen Subordinatianismus die Spitze dadurch abgebrochen wird, daß Christus vollkommener Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist. Agnum et agni divitias propter semet ipsum fecit Dominus heißt es (a. a. O. S. 15, b.). Wie Christus die höchste Liebe zum Vater hat (nulla tanta creata charitas agni in Deum, ut primogenita charitas agni S. 19, b.), so liebt Gott umgekehrt das Lamm mehr als alle Creaturen: plus agni beatitudinem quam omnium reliquorum hominum et spirituum Deus intendit (S. 15, b.), wenn König oder Reich untergehen sollte ante Deus omnem reliquam creaturam perderet, quam agnum annihilaret (a. a. O.) Darum war auch Lucifer schon der Feind des präexistenten Christus (sicut ante praevisus et invisus (sc. Christus als Hirte) Lucifero agnum persequenti (vgl. auch die von Ullmann S. 487 angeführte Stelle). Diese ganze Entwicklung erinnert uns sehr an eine moderne Art christologischer Speculation, welche die Präexistenz Christi wesent-

lich auf die göttliche Prädestination beschränkt. Wessel selbst hält freilich fest, daß das Lamm von dem Deus verbum zu unterscheiden sey (vgl. de inc. et pass. S. 17,b. Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Wer ist das Ich? Nempe ego verbum aeternum necessarium meipso subsistens prima primi verbi vita vivens in me propter vos factum caro. Beachte indeß den Ausdruck prima primi verbi vita vivens in me). Wenn aber schon die ganze vormenschliche Thätigkeit Christi ganz nur aus dem Gesichtspunkt der Menschwerdung betrachtet wird, wenn Christus eben doch von Anfang an agnus ist, wenn auch nur in der Prädestination, welche Bedeutung hat am Ende der *Λόγος* in seinem Fürsichseyn noch? fällt nicht der Mittelpunkt seiner persönlichen Existenz doch auf die menschliche Seite, welche Gegenstand absoluter göttlicher Liebe ist und hier wiederum die vollkommenste Liebe zu Gott hat?

Es zeigt sich dies auch weiter noch an der Antwort, welche Wessel auf die Frage cur Deus homo gibt. Mit aller Entschiedenheit stellt er sich hier, wie nach dem über die Sünde und Christologie Ausgeführten als nothwendige Consequenz sich ergibt, auf die Seite Derer, welche eine Menschwerdung auch abgesehen von der Erlösung behaupten. S. 13, a. antwortet er auf die genannte Frage: nisi ut sanctum illud et spectabile corpus, videlicet universa ecclesia triumphantium beatorum non esset trunca sed gauderet suo legitimo capite und S. 15, b. heißt es: si neque angelus neque homo cecidisset, aeque agnus eis beatus regnasset. Wie er selbst absoluter Zweck Gottes ist, so ist auch ihm wieder Gott schlechthin Zweck plus Deo ac sibi vivebat in Deum, quam salvandis omnibus nobis (S. 16, a.), er kann also nicht nur um unsertwillen geworden seyn was er wurde. Er war von Anfang an wie zum König des Reiches, so auch zum Menschen bestimmt, (1. primum et primitias omnis creaturae Deus destinavit et intendit agnum, 2. agnum hominem fore destinavit, 3. agnum regem beatae civitatis destinavit S. 15, b). Als König mußte er auch Mensch werden, denn erst in der Menschenwelt kann die Entwicklung ihr Ziel erreichen. Damit fällt also wiederum die Menschheit als an sich nothwendige Bestimmung des *Λόγος* in sein vorweltliches Seyn. Freilich ist in concreto die Menschwerdung um unsertwillen und zu unserem Heile geschehen vere propter nos homines et propter nostram salutem de coelo descendit und ist die Menschwerdung geschehen non penitus, non prorsus propter nostram salutem, so muß gesagt werden: prorsus propter nostram salutem passus, mortuus, sepultus est et victima factus (S. 15, b. 16, a.). Die Sünde bedingte also nur die leidentliche Gestalt seiner Erscheinung und wir könnten sagen, Wessel habe die exinanitio mehr lutherisch als reformirt auffassen müssen. Er selbst hat freilich darüber noch nicht weiter reflektirt und über das „Wie" der Menschwerdung finden sich sehr wenig Aeußerungen. Der, wie ich gestehe, mir grammatisch nicht ganz verständliche Satz: suae charitatis impetu raptus in Deum, incendebatur illa sanctissima anima, könnte beinahe auf eine origenistische Form der Christologie hinweisen. Unterscheidet Wessel den *Λόγος* als das ewige Abbild Gottes von ihm, ist die Creatur hinwiederum nur das abgekürzte Wort Gottes (Ullmann a. a. O. S. 461), liegt darin weiter die anfängliche Beziehung des *Λόγος* zur Menschheit, hat er von Anfang an die Gestalt des höchsten Geschöpfes, so kann seine Erscheinung in Knechtsgestalt nur eine Modifikation seyn der Gestalt, welche er als aeviternus hat. Am Nächsten nun an die oben angeführte Stelle kommt eine von Ullmann (S. 493) angeführte. Jede edle Seele hat etwas Göttliches in sich, so daß sie sich gern mittheilt. Je edler sie ist, desto mehr ahmt sie in sich die Gottheit nach. Daher hat jene heilige gottgeliebte Seele, weil sie mehr als jede andere Creatur Gott ähnlich war, sich ganz ihren Brüdern hingegeben, wie sie auch sah, daß Gott sich ihr hingab. Wessel scheint in der Salbung der Menschheit Christi mit dem heil. Geiste, vermöge welcher sie sündlos heilig nicht nur wurde, sondern auch eine Quelle des Geistes für alle Anderen sich ihnen hingebend in vollkommner Weise, den Coincidenzpunkt zwischen dem Wesen des *Λόγος* und der Menschheit zu suchen. Es erklärt sich daraus das Gewicht, welches Wessel auf die Menschheit legte, wie die Möglichkeit der Entwicklung, welche er ihr vindizirte.

Diese Hervorhebung des Menschlichen in Christo in Opposition gegen den mittelalterlichen Doketismus hängt mit der Bedeutung zusammen, welche für Wessel das Leiden Christi hat, das ja schon in der alten Kirche bei Marcion die Wendung in der Christologie vom Doketismus hinweg veranlaßte. Dem ganzen Bisherigen zufolge müssen wir freilich erwarten, daß keineswegs in einseitiger Weise das Leiden Christi betont wird. Ist Christus der Vollender der Menschheit, so kann er das ja nur durch seine Gesammtperson und die vollendete Darstellung seiner Person seyn. Christus als innerlich ergreifendes Beispiel, als exemplum und als exemplar (vgl. de incarn. et pass. S. 26, a. exemplar elevatum a terra in monte monstratum traxit omnia ad se. Qui non ab hoc exemplari trahitur non est) ist ihm von der höchsten Bedeutung und wir können in dem, was Wessel in diesem Zusammenhang sagt, den Schüler des Verfassers der imitatio Christi nicht verkennen, vgl. auch de purg. 84, b. Christus triplex exemplar justitiae: primo laboriosae in exilio, et haec fortis perfecta. Secundo felicis et proficientis justitiae in paradiso, haec sancta. Tertio beatae justitiae in patria, haec beata, (vgl. auch die Stellen bei Ullmann S. 495—96). Ja wir werden finden, daß diese Betrachtungsweise bei Wessel fast die ausschließliche ist. Zwar zunächst betrachtet Wessel Christum nach seinem dreifachen Amte als magister rex, propheta, sacerdos (de inc. et pass. 17, a.), wir hören von hostia, holocaustum etc. und die Bezeichnung Christi als agnus scheint ganz den Begriff des Stellvertreters zum Hauptsächlichen zu machen. Aber es fragt sich nun, wie sich Wessel den Hergang der Versöhnung näher denkt. Auch hier läßt sich nicht läugnen, daß, ohne die Prämissen der Anselm'schen Theorie bestimmt hervorzuheben, Wessel doch in kirchlichem Sinne redet, wenn er z. B. (de incarn. et pass. 22, b) von Christus sagt, daß er peccatum nostrum, anathema nostrum adeo et maledictum nostrum factus, quando in cruce velut in statera suspensus ist. Der letztere Ausdruck (statera) scheint sogar eine etwas mechanische Auffassung auszusprechen. Ja sehr deutlich ist auch die Superabundanz des Verdienstes Christi gelehrt, wenn es (a. a. O.) heißt: calamitatem ergo graviorem passus est quam omnium hominum peccata meruerunt. Neque contentus aequare calamitatem cum peccatis nostris, sed conferta cogitata, superfluente mensura et superabundante pro peccatis mundi satisfacere. Daß ferner die satisfactio Gott geleistet worden sey, besagen nicht nur die bildlichen Ausdrücke, wie z. B. (a. a. O.) die Erinnerung an den Hohepriester bei Sacharja, sondern Ullmann hat mehrere sehr signifikante Stellen dafür beigebracht (S. 496 f.). Nach der Einen ist Jesus Mittler zwischen dem gerechten Gott und dem gnädigen Gott, nach einer weiteren fordert Gottes Gerechtigkeit nothwendig die Erfüllung des ganzen Gesetzes, nach einer dritten endlich hat Christus selbst Gott, selbst Priester, selbst Opfer sich selbst für sich und von sich Genüge geleistet. Allein unmittelbar nach den eben von uns aus de incarn. et pass. beigebrachten Stellen geht Wessel doch wieder auf das Bild des Kampfes über und das Lamm ist nicht sowohl das die göttliche Strafe auf sich nehmende, als vielmehr das die Angriffe des Teufels siegreich aushaltende. Wenigstens nach den in der farrago vorliegenden Stellen ist die weitaus überwiegende Anschauung die des Kampfes Christi mit dem Teufel. Dieser Kampf ist von Wessel sehr anschaulich und eingehend geschildert, nicht mehr in der mythologischen Weise der altkirchlichen Dogmatik. Es ist von keiner muscipula die Rede, Christus erscheint auch nicht als der äußerlich Mächtige, sondern die Dreieinigkeit hat dem Lamme mandatum sic limitavit, ut solis legibus, moribus et armis agni cum dracone proeliaretur (de inc. et pass. 19, b.) die mores agni sind pavere, contristari etc. seine leges et arma obedientia, patientia, humilitas, charitas, mansuetudo et parata promptitudo. Die Waffen, welche dagegen der draco anwandte und in deren Gebrauch ihm völlig freie Hand gelassen war, (a. a. O. 20, a.) waren nicht allein äußerliche, die crudelitas, nequitia, saevities, malitia et summa naturalis potentia, sondern der Teufel hatte auch Gewalt vehementissimas passiones in animam agni zu erregen. Omne igitur genus acerbissimi doloris, pavoris, taedii,

moeroris, tristitiae, agoniae turbationis, desolationis, pusillanimitatis, iracundiae, indignationis et amaritudinis in eam concitavit (a. a. O. S. 20, b.). Dazu mußte freilich der Teufel nicht nur ausdrücklich bevollmächtigt seyn, sondern sogar die cooperatio Gottes hatte er nöthig (S. 20, a.). In dieser Auffassung ist nunmehr auch die eigenthümliche Bedeutung des Todes Jesu, welche die altkirchliche Anschauung von dem Kampfe Christi mit dem Teufel geltend machte, aufgegeben.

Das Sterben des Herrn erscheint mehr als die Vollendung des durch das ganze Leben hingehenden Kampfes und es kann nicht geläugnet werden, daß auch dadurch diese Theorie von einem Kampfe ethisch sehr vertieft ist. Vom ersten Augenblick der Empfängniß an, wußte das Lamm diesen ihm bevorstehenden Kampf voraus (S. 21, b.), in immer steigendem Maße erfuhr er die Schwere des Kampfes, und derselbe war für ihn um so schwerer, da er, vermöge seiner mentis latitudo, vermöge seiner intuitiven notitia (a. a. O.) ebensowohl, als vermöge seines heil. Willens (S. 20, a.), tiefer als alle Heiligen die Größe und Bosheit seines Feindes durchschaute und empfand. Wenn Wessel so tief die That der Erlösung auffaßte, so ist klar, daß bei ihm die Geltendmachung des Kampfes mit dem Teufel nicht die Bedeutung der Rückkehr zu einer überwundenen Anschauung hatte, sondern vielmehr aus einem eigenthümlich neuen Princip hervorsproßte. Wenn wir bedenken, daß Wessel ausdrücklich mit dem Teufel die ganze cohors tenebrarum Deum odientium et agnum zusammen nimmt, für was Anderes können wir alsdann noch den Teufel ansehen, als für eine Personifikation der Macht der Bosheit oder eben für den Anführer und Verführer bei aller Welt Bosheit, welche dem Herrn entgegen trat? Die That Christi ist aus der Transscendenz in das Diesseits völlig verlegt. Der Sieg des Lammes besteht eben in der vollkommenen Bewährung des Gehorsams und von hier aus zeigt sich nun, inwiefern auch jene kirchlich lautenden Sätze ihm eigentliche Bedeutung haben konnten. Eben in diesem Kampfe wurde er der Hohepriester, indem er Gott nun wohlgefällig wurde. Es ist sehr bedeutsam, daß gesagt wird, das Priesterthum der Cherubim u. s. w. sey durch Christi Tod sanctificatius et perfectius geworden (S. 22, a.). Mit dem Begriff des Priesterthums verbindet sich für Wessel also der allgemeine Begriff der Heiligkeit, Gottwohlgefälligkeit und Gottnähe. Christus hat nun eben durch seinen Kampf das göttliche Wohlgefallen im höchsten Grade erworben. — Die Oblatio Christi war suavissimi odoris (a. a. O.) und insofern nennt sie Wessel incensum, von diesem incensum sagt er: aequavit legem, pacavit justitiam, placavit aequissimum et saevissimum legislatorem, quia legem perfecte integravit et implevit (a. a. O.). Aber was war der Erfolg dieses Opfers, etwa daß nur die Sünden vergeben wurden? Es tritt dieß keineswegs deutlich hervor. Es ist allerdings viel von einem Waschen der Kleider im Blute des Lammes die Rede, aber was heißt es von dem, der sich so wäscht, S. 23, a? liberatur a servitute corruptionis. Die Frucht des Kampfes ist nach einer Seite eben die völlige Besiegung des Drachen, so daß dieser sich für besiegt erkennen und zu seinem höchsten Leidwesen einsehen muß, daß er selbst geholfen hat, dem Lamm den Triumph zu bereiten (S. 20, b. 21, b.), andererseits daß Christus in diesem seinen Triumph als testator des Neuen Testaments durch seinen Tod anerkannt wird (S. 20, a.), daß er offenbar in seiner Gerechtigkeit und Liebe Alle zu sich zieht. Daraus erklärt sich auch, warum das Lamm wesentlich als König angesehen wird und wir mit Recht glauben behaupten zu können, daß das königliche Amt im Vordergrund stehe. Der Christus ist der Christus für uns, macht unsere Sünden zu den seinigen (S. 22, a.), sofern er als König den Kampf wider alle Welt Bosheit führt, in der Consummirung der Bosheit an ihm sich als den vollkommenen Gerechten bewährt, von Gott als solcher anerkannt wird, und die Menschen, welche unter der Gewalt des Teufels waren, die eben von der Sündenmacht gefangen waren, durch diese völlige Darstellung seiner Liebe an sich zieht. Von einer Superabundanz des Verdienstes kann aber Wessel reden, sofern Christus ja zugleich der Vollender ist, das fehlende Haupt und also als Erlöser zugleich mehr bringt, als die Mensch-

heit an sich vor der Sünde hatte. Insofern gefiel es Gott durch diesen Priester instaurare omnia in coelo et in terra.

In dieser Auffassung Wessel's möchte zunächst ein johanneischer Einschlag nicht zu verkennen seyn. — Die Anschauung von dem ans Kreuz erhöhten, im Leiden verklärten Christus, von dem „Alles an sich ziehen", deutet klar auf diese Quelle hin. Andererseits erinnert der Kampf der beiden Reiche, des Teufels, als des Anführers der cohors tenebrarum, und des Lammes, als des Königs des himmlischen Jerusalem, an die Gedanken Augustins von den beiden civitates — nur daß eben in der Hervorhebung der Person Jesu ein ungeheurer Fortschritt sich zeigt und der reformatorische Drang Wessel's. Dagegen fehlt bei diesem die so eigenthümlich lutherische Anschauung vom Zorn Gottes, von dem persönlichen Verhaftetseyn an das Gesetz Gottes. Der Mensch steht nicht so persönlich Gott gegenüber, er ist eben nur das Glied eines Reiches. Dagegen erinnert Wessel's Versöhnungslehre vielmehr an moderne Theorieen — ja ich möchte sagen, die Aehnlichkeit ist hier frappant. Aber in dieser seiner, wenn immer geistvollen, so doch keineswegs im Sinne der eigentlichen Reformatoren aufgebauten Theorie haben wir wohl auch den Grund zu suchen, warum seine Rechtfertigungslehre, an das Maß der lutherischen gehalten, nicht evangelisch ausfällt. Gerade von den Aussagen Wessel's über das subjektive Heilsleben scheint uns eine neue Bestätigung für unsere Auffassung seiner Lehre vom Werke Christi sich zu ergeben.

Die Summe der Heilswirksamkeit des Herrn, wie sie dem Menschen dargeboten wird, faßt Wessel in dem Namen Jesu zusammen. Wie die Offenbarung des Wesens Gottes in seinem Namen gegeben ist — eine Darstellung, in welcher Ullmann den Einfluß des Nominalismus mit Recht erkennen wollte — so verhält es sich auch mit dem Namen Christi (de sacr. poenit. S. 48, a. wird das nomen Jesu mit dem der Trinität und dem des Herrn zusammengestellt.). Dieser Name ist nun das einzige Heil für den Menschen (de inc. et pass. 16, a. non est aliud nomen hominibus datum in quo oporteat nos salvos fieri. Ita neque alia via ad salutem consequendam quam Jesus etc.). Denn nur im Namen Jesu sendet Gott den heil. Geist; denn tantum amat in nobis incarnati verbi agnitionem et fidem, ut ubicunque in rationali mente, verbi carnis facti pia agnitio fuerit, mox illi menti spiritum suum infundat. Mit dem Geiste ist aber auch der Sohn in der Mitte (a. a. O.), dabei unterscheidet er ausdrücklich zwischen einem äußerlichen Wissen von diesem Namen und einer wirklichen Anerkennung (ep. ad Hoeck 108, a.). Dieser Bedeutung des Namens Jesu für alle Menschen scheint nun nach Wessel auch eine gewisse Prädisposition zu entsprechen. Wir werden freilich bei dem ebenfalls de inc. et pass. 16, a. sich findenden Satz, daß der Name Jesu sey nichts Anderes quam cum pietate creata notitia Jesu das Wort creata nicht so premiren dürfen, daß wir daraus die Ansicht folgern von einer anima naturaliter christiana, da der Beisatz cum pietate doch auf einen erst im bewußten Leben sich vollziehenden Prozeß hinweist. Dagegen schreibt Wessel auch dem gefallenen Menschen eine natürliche Sehnsucht zu nach der innigsten Gottesgemeinschaft und scheint hier dieselbe Dialektik anzuwenden, die wir auch schon bei Augustin treffen, daß er nämlich zeigt, wie der natürliche Glückseligkeitstrieb nirgends seine Ruhe finden kann, als allein in Gott (de sacr. poenit. 52, a.). Besteht ihm das Ebenbild Gottes darin, daß die geistigen Vermögen auf Gott hinweisen mens, intelligentia und voluntas (a. a. O. 51, b.) und hat der Mensch diese Theile — die metaphysische Grundlage des göttlichen Ebenbildes noch an sich, so kann auch die natürliche Sehnsucht nach der ethischen Vollendung dieses Ebenbildes nicht fehlen. Nun ist aber in Christus nicht nur wie wir sahen, das vollendete Ebenbild Gottes gegeben, sondern er wirkt auch die perfecta interioris hominis reparatio, die selbst wieder eben in der Vollendung des Ebenbildes Gottes besteht, d. h. in der conformatio zu Gott (a. a. O. S. 65, a. u. b.). Ist dem also, so muß auch der Mensch von Natur eine Beziehung zu Christus haben, so gewiß, als er von Natur zur Vollendung des in ihm keimartig vorhandenen Eben-

bildes Gottes prädisponirt ist. Obgleich Wessel so im Menschen mehr positive Elemente noch annimmt als Augustin oder die Concordienformel, so steht ihm nichtsdestoweniger fest, daß den Anfang im Heilsleben nur die Gnade machen kann: es war ihm dieß, wie wir sahen, schon aus metaphysischen Gründen, die er aber nicht reinlich von den historischen scheidet, unwidersprechlich (de prov. 12, a. Nos quod salute coronamur non ex nostro certamine sed tua nobis propugnante fit gratia ut dona tua corones in nobis non merita nostra). In concreto aber nimmt er darauf weniger Rücksicht, sondern alle seine Aeußerungen über den Heilsprozeß lauten so, daß die Freiheit des Menschen als ungeschwächt vorausgesetzt erscheint.

Die Grundlage nun bei dem Heilsprozeß ist allerdings auch für Wessel der Glaube. Aber es dürfte nicht ganz leicht seyn, den genauen Begriff des Glaubens bei ihm zu eruiren. Das erste Moment in demselben ist ohne Zweifel das theoretische. In einer bereits von uns benutzten Stelle (de sacr. poenit. 52, a.) wird als die unterste und grundlegende Stufe im geistigen Leben das Wissen angeführt und gesagt: die cognitio veritatis magnum habet in se fructum, si sapientem habeat colonum. Per eam enim potest sciens accedere ad Deum, ut amicus Dei fiat, si cognoscendo Deum Deo adhaereat, proficiat paulatim ut gustet, quam suavis est dominus et concupiscendo gustet et concupiscendo inardescet, ardendo amabit et vivet Deo ut unus spiritus cum Deo fiat. Es ist damit eigentlich der ganze Heilsprozeß nach Wessel in nuce ausgesprochen. Das hier geforderte Wissen kann natürlich nur durch den Glauben zu Stande kommen. Dem entspricht denn auch, daß das nomen Jesu als notitia beschrieben wird und daß mit der fides die agnitio zusammengestellt wird, daß er (de inc. et pass. S. 16, a.) sagt, liquet, quantum expedit crebro in ejus meditatione exerceri. Wenn aber freilich die Liebe die letzte beste Frucht seyn soll, so kann auch im Fundament eine Mitbetheiligung des Willens und Gefühls nicht ganz fehlen. Darum finden wir auch eine Menge Aeußerungen, welche diese Momente mehr oder weniger bestimmt hervorheben. Schon das meditari und recolere enthält auch ein praktisches Element. So wird denn de prov. 12, a. das desiderare mit dem audire und credere zusammengestellt, so werden (a. a. O. S. 10, b.) bona voluntas und fides abwechselnd gebraucht. Namentlich aber, wo er die johanneische Stelle — von dem Anschauen der ehernen Schlange — ausdeutet, geschieht das durch Ausdrücke, wie ad cor altum accedere (de inc. et pass. S. 19, a.). In dieser Erhebung des Herzens, welche (a. a. O.) ausdrücklich mit der Anerkennung der Gottheit Christi zusammen genommen wird, liegt nun auch schon das weitere Moment des confidere (de prov. 10, b.) während andererseits dieses confidere wieder unterschieden wird davon (11, b. credere sufficit ad salutem confidere vero ad gratiam — worin der Unterschied besteht ist freilich nicht deutlich). Damit steht im Zusammenhang, daß Wessel den Glauben als theologische Tugend bezeichnet, ihn also bestimmt dem Willen zuscheidet (de potest. eccl. S. 32, a.). Nach diesem umfassenden, wenn auch keineswegs präcisen Begriff vom Glauben kann es nicht Wunder nehmen, wenn derselbe auch wieder mit der Liebe so nahe verbunden wird, daß wir schwer zu scheiden haben, so z. B. wenn der Glaube als vinculum vitae angesehen wird und die Liebe als Stärkung dieses Bandes daneben gestellt wird (de inc. et pass. 29, b.). Doch einen vollen Begriff vom Glauben gewinnen wir erst, wenn wir auch auf das Objekt desselben Rücksicht nehmen.

Dieses kann nach dem Angeführten nur Gott seyn. Auch der Glaube an Christus bezieht sich wesentlich auf das Göttliche an ihm, weil wir, sagt er (a. angef. O. 19, b.) von der intuitiven Erkenntniß der Dinge in dem Worte abgekommen sind — non patet ad hanc sublimem vitam reditus nisi per carnem sublimatam — zu der sublimata caro aber wird der Zugang nur eröffnet durch die sancta caro — zu dieser durch die humiliata u. s. w. Es erinnert das an die origenistische Auffassung, wonach das Glauben ein *ἀναβιβάζειν* ist. Freilich bleibt Wessel keineswegs bei einer solch' vagen Bestimmung des Objektes stehen. Wie er ja überhaupt den Intellektualismus bekämpft,

so soll auch der Glaube nicht eben überhaupt nur zu dem Göttlichen hinaufführen, sondern er bezieht sich auf Gott mit einer praktischen Abzweckung. Da begegnen uns dann zunächst biblische Ausdrücke, wenn es z. B. (de sacr. poenit. 62, b.) heißt, an der Gnade des Leidens Christi habe Theil, wer credit promittenti etc. Schon dieser Ausdruck führt aber zu noch bestimmteren Andeutungen. Die Versprechung ist eben die Gnadenverheißung in Christo. Unser Glaube an Gott bezieht sich auf den das Opfer Christi Annehmenden (de inc. et pass. 30, b.). Dieser Glaube aber kann eben sowohl auf Christum selbst bezogen werden (a. a. O.) fides, qua vel in Christum vel in Deum. So heißt es denn (a. a. O. 26, b.) credere est bibere sanguinem ejus, so ist es überhaupt der Gekreuzigte, zu dem das Herz sich erheben soll. Am Ausführlichsten aber spricht er sich a. a. O. S. 29, a. ff. aus. Hier ist es das holocaustum Christi, das der Glaube sich aneignet (suum facit) und quotiescunque cum pietate summi sacerdotis recolimus ejus munere justi sumus. Damit scheinen wir auf den Boden ächt lutherischer Dogmatik versetzt zu seyn und wenn wir weiter noch hören, daß quotquot recipiunt eum so viel sey, als quotquot credunt in nomine ejus, so scheinen wir so klar als möglich den Begriff des Glaubens als ὄργανον ληπτικόν ausgesprochen vor uns zu haben und dennoch vermag ich der deßfallsigen Ansicht Ullmanns (S. 521, a.) nicht beizustimmen, daß Wessel's Ueberzeugung sich ganz mit der protestantischen decke, wenigstens kann sie nicht lutherisch genannt werden. Denn die Eigenthümlichkeit dieses letzteren Glaubensbegriffs hängt doch auf's Innigste mit der lutherischen Auffassung des „Christus für uns" und damit auch mit der Rechtfertigungslehre zusammen. Sehen wir nun aber hier zu, so wird sich, wie schon angeführt wurde, eine tiefgreifende Differenz nicht läugnen lassen. — Zunächst negirt Wessel mit der gesammten antipelagianisch-gesinnten Dogmatik, daß der Mensch gerecht werde durch des Gesetzes Werke, ja überhaupt durch Werke. Ex operibus legis heißt es (a. a. O. 30, a.) non justificabitur omnis caro coram illo etiamsi primum mandatum opere compleat propterea justus erit in conspectu Dei. Mit Paulus schließt er allen Werkruhm aus. Ebenso ist er in der Position mit der gesammten evangelischen Lehre alter und neuer Zeit einstimmig, daß allein durch den Glauben die Rechtfertigung erfolge. Es bedarf hiefür keiner einzelnen Anführungen, fast auf jeder Seite ist dieser Satz ausgesprochen. Aber Wessel geht noch weiter: auch der Glaube ist keineswegs Grund der Rechtfertigung, sondern das Wort Christi. Sed propter verbum loquentis Dei justificatur, vivicatur impius, in fide et ex fide vivens — fide dico tanquam argumento, sed non tanquam causa (a. a. O. 29, b.). Sollte aus dieser Negation nun aber weiter gefolgert werden wollen, daß also eben der Glaube nur als Organ der Aufnahme in Betracht kommen könne, so würde dem gerade der Ausdruck argumentum entsprechen, der, um diesen Sinn auszudrücken, in der That unpassend gewählt wäre. Doch wir brauchen uns nicht an solche einzelne Worte zu halten. Wir fragen, was ist denn Rechtfertigung? — Daß sie nicht im lutherischen Sinn mit remissio peccatorum zusammenfällt, ersehen wir aus einer These (a. a. O. S. 31. a.) Ergo in sanguine non solum peccatorum remissio sed et justificatio et salus. Da wird also justificatio als das Positive unterschieden von der remissio peccatorum. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Wessel die justificatio ganz im Sinne Augustin's als thatsächliche Gerechtmachung auffaßt — freilich nicht, ohne auch von diesem sofort sich wieder wesentlich zu unterscheiden. Diese wesentliche Gerechtigkeit besteht nicht eigentlich noch in der Eingießung eines neuen Lebensprincips, sondern in der thatsächlichen Verbindung mit Christo und dadurch mit der gesammten Trinität durch den Glauben. Christus ist hier der Mittler, aber nicht sofern er die Strafe für uns auf sich genommen hat, — sondern sofern er durch seinen Tod das Gesetz vollkommen erfüllt hat. Wie Wessel de sacr. poenit. 49, a. von unserer satisfactio sagt, sie sey nihil aliud quam perfecta vita in Deo, so ist auch Christi satisfactio nicht die Strafe, die er für unsere vergangenen Sünden erduldet hat, sondern der auch im Tode bewährte vollkommene Gehorsam, der alle Anforderungen

Gottes befriedigte. Er ist der Priester, sofern er eben den Zugang zu Gott wieder eröffnet — und wir werden gerecht durch Christus, sofern uns Gott in Christo annimmt. Darum kann Wessel (de inc. et pass. 30, b) sagen, auch im sacrificium Christi liege nicht unsere Gerechtigkeit, sondern im propositum Dei acceptantis sacrificium Christi et per Christum acceptantis sacrificium christianorum. Die Rechtfertigung hat also ein forensisches Element in sich: Gott sieht uns als positiv Gerechte an in Christo, aber eigentlich nicht um Christi willen. Der Glaube ist insofern ein Beweis der Gerechtigkeit, als in ihm das vinculum vitae liegt (a. a. O. 29, b). Wir verstehen nun, warum Wessel Werth darauf legt, daß der Glaube auf Gott und auf das Göttliche auch in Christo sich beziehe, nämlich eben weil der Glaube nicht das Werk Christi, sondern die göttliches Leben mittheilende Person Christi ergreift. Wie in der reformirten Dogmatik haben wir also die unio mystica schon hier am Anfange des Heilsprocesses, und so wenig als diese unterscheidet Wessel zwischen der durch den heil. Geist vermittelten und der unmittelbaren Einwohnung Christi. — Einen solchen, die Person des gerechten Christus, der zugleich Quelle des Lebens ist, ergreifenden Glauben können wir freilich am Ende auch ein *ὄργανο ληπτικόν* nennen, aber signifikanter bleibt doch der Ausdruck vinculum vitae um so mehr, da hieraus sich auch ergibt, warum nach der Anschauung Wessel's der Glaube nur lebendig seyn kann. Wir haben schon gehört, wie justificare und vivificare als Wechselbegriffe gebraucht werden. Darum kann auch Wessel so oft den Ausdruck gebrauchen, daß der Glaube das Herz reinige, sofern er ihn eben mit der Heiligungsquelle in Verbindung bringt. Es erklärt sich uns damit auch die so nahe innere Verwandtschaft zwischen Glaube und Liebe. Die Liebe ist eben nur das verstärkte Band mit Gott — es ist zwischen beiden Begriffen weniger ein qualitativer als quantitativer Unterschied. Ist einmal der Mensch in Verbindung mit Gott durch Christus, so kann es sich nur darum handeln, diese Verbindung inniger und fester zu machen. Die Gränzen zwischen Glauben und Liebe werden fließend und die Werke nach Außen können eben so gut aus dem Glauben als aus der Liebe abgeleitet und als Wirkung des Glaubens angesehen werden. Nostra igitur bona opera fidem alunt et confortant (de inc. et pass. 19, b). Darin geht eigentlich der ganze ordo salutis auf, alle die Stufen, die Wessel angibt, gelegentlich und zwar keineswegs immer gleichmäßig, sind im Ganzen nur als einzelne species der Liebe anzusehen und nur das Ziel, die innigste Vereinigung mit Gott, bleibt ihm unverrückt (de sacr. poenit. 41, b), der heil. Geist tantam gratia sapientia charitate similitudinem operatur in cordibus filiorum Dei ut prorsus deiformes ac Dii fiant, unus cum Deo spiritus).

Insbesondere nun aber tritt die, wie gezeigt, von der justificatio unterschiedene remissio peccatorum nirgends als gesondertes Element heraus, im Gegentheil, Wessel bemüht sich, ausdrücklich zu zeigen, daß die Sündenvergebung eigentlich auf keine selbstständige Stellung Anspruch machen könne. Er bildet so das andere Extrem zu der Ansicht des Montanismus namentlich Tertullian's, dem das ganze Leben nach der Taufe lediglich unter den Gesichtspunkt der satisfactio erscheint und eben darum keine zweite Buße möglich dünkt. Aber auch mit der lutherischen Lehre ergibt sich hier ein geradezu schneidender Gegensatz. Zunächst ist Wessel's Widerspruch gegen die scholastische Ansicht von der Sündenvergebung eine Folge seiner organischen, nicht atomistischen Ansicht. Gott sieht, sagt er, den poenitens an, peccata non respicit (de sacr. poen. p. 58, b). Da setzt er also einmal die gesammte Person den einzelnen Handlungen entgegen. Aber wer ist ihm der poenitens? Die perfecta poenitentia ist die vera et sincera cordis mundicia utraque a Deo tantum. Die Buße ist also nicht etwa eine Trauer über die begangenen Sünden, sondern die thatsächliche conversio, die thatsächliche Freiheit von Sünden. Ausdrücklich sagt er (a. a. O. S. 56, b): non enim dolor aut moeror aut sensibilis tristitia necessario requiritur ad poenitentiam. Wie die Sünde nur dem Willen angehört, so ist auch die Buße nur Sache des Willens, nicht des Gefühls.

Sehr scharf spricht er sich (a. a. O. S. 61, b) gegen das immerwährende Bedenken der vergangenen Sünden aus, wenn man die Leute dazu veranlassen wolle, so veranlasse man sie immer, ihre eigenen carnifices zu seyn. Zwar will Wessel nun nicht läugnen, daß Gott einen zerschlagenen Geist ansehe. Aber was ist die contritio? Antwort: quod enim est cor contritum nisi cor ad minima comminutae et confractae duritiei, obduratae mentis humiliatum cor? (a. a. O. 55, b), oder erklärt er, die contritio ist nichts Anderes, quam justa peccatorum aestimatio. Sie kommt zu Stande, wenn das Herz zwischen den zwei Mühlsteinen facere bonum quod praecipit Deus, pati flagella quae incipit zerrieben wird (ep. ad Hoeck 108, b). Beides aber ist erst denkbar als Folge der justificatio: justificatio gratiam, sapientiam praesupponit, contritio justitiam et charitatem. Eine Trauer, welche nicht aus der Liebe zu Gott hervorgeht, sondern aus Furcht vor der Strafe, ist Selbstsucht und ist eine fruchtlose, darum unreife Trauer, wie sie Judas hatte. Die wahre contritio ist also nur möglich innerhalb der viel größeren, überwiegenden Freude an der wahren Liebe. Sie ist nicht berechtigt, für sich einen Moment einzunehmen. Und auch Gott sieht doch eigentlich nicht die contritio, sondern die radix derselben, die Liebe an. Die contritio ist also bloßes accidens, und demgemäß kann auch die Sündenvergebung nur accidens seyn. Sie ist das die habituelle Gerechtigkeit nur begleitende Moment. Da aber diese nie vollendet ist, so muß sich fragen, ob denn nicht dann die Sündenvergebung wieder völlig ungewiß werde? Darauf antwortet Wessel (a. a. O. 60, b): novit autem ille, qui mensuram istam charitatis infudit, quando reliquum usque ad perfectum esset infusurus. Also a parte Dei ist der Heilsproceß eben mit seinem Anfange vollendet; aber auch subjektiv ist der Glaube so sehr das Entscheidende, daß der Mensch sich gerettet weiß, wo auch nur ein minimum von Glauben ist; quicunque vel tantum credit in Christum, ut non faciat contra Christum liceat lanqueat, vivit (de inc. et pass. 30, a). Damit hört denn die Strafe auf, wenn auch die Nothwendigkeit der purificatio bleibt. Vorausgesetzt ist dabei, daß eben der Glaube an die Macht der Gnade, die das Werk hinausführt, glaubt, ihr traut (vgl. weiter unten). Die certitudo salutis ist für ihn überhaupt von geringer Bedeutung, da nach jener Ansicht der Mensch eben ganz in der Gewißheit der unmittelbaren Verbindung mit Christo in der Gegenwart leben soll.

Wem sollte nicht bei der ganzen Theorie die frappante Aehnlichkeit mit Schleiermacher auffallen, der in der That auch, wie Luther, sagen könnte: hätte ich den Wessel genauer gekannt poterat hostibus meis videri Schleiermacherus omnia ex Wesselo hausisse. — Wir unsererseits glauben mit dieser Darstellung unsere Auffassung der Versöhnungslehre Wessel's, sowie seiner gesammten Anschauung über die Sünde und Erlösung gerechtfertigt zu haben.

Wir haben im Bisherigen den Gegensatz Wessel's zu der herrschenden Kirchenlehre noch nicht ausdrücklich hervorgehoben, — aber welcher Abstand ist zwischen der atomistischen Auffassung des Heilslebens, wie sie die Grundlage des ganzen kirchlichen Lehrgebäudes war, und zwischen der sublimirten Innerlichkeit, die uns in den angeführten Bestimmungen entgegentritt! Dieser Gegensatz an sich ist noch nicht das Unerhörte, — die Mystik, mit der ja Wessel so genau zusammenhängt, hat zum Theil noch innerlicher zu seyn versucht, — aber sie zog sich eben damit so sehr in diese Innerlichkeit zurück, daß der Gegensatz gegen die Aeußerlichkeit insofern wieder minder bedeutsam wurde, als die beiden Welten jegliche Beziehung zu einander verloren. Das Reformatorische an Wessel ist nun, daß er eben von dem Standpunkte seiner Innerlichkeit aus doch eine Kritik der Kirchenlehre versuchte, mit den wissenschaftlichen Bestimmungen der Scholastik sich auseinanderzusetzen bestrebt war. — Wessel unterzog nun aber zunächst dieser Kritik diejenigen Theile der Kirchenlehre, in welchen der äußerliche Karakter derselben sich am auffallendsten darstellte und in welchen der Widerspruch mit der biblischen Lehre am augenscheinlichsten zu Tage trat, um von hier aus dann den Gegensatz auch in den Grundbegriffen eigentlich von selbst hervortreten zu lassen. Es ist in dieser Beziehung

ganz bezeichnend, wenn ihm Jakob Höck (S. 103, b) bemerkt, er (Wessel) gebrauche die Worte thesaurus und participatio eben in einem solch heterogenen Sinne den gewöhnlichen Lehrern gegenüber, daß eigentlich keine sachliche Verständigung damit erreicht werde.

Jene in besonderem Maße unbiblischen Dogmen waren nun die von den Indulgenzen und im Zusammenhange damit die von den Sakramenten. Beide aber konnte Wessel nicht angreifen, ohne zugleich über die Lehre von der Kirche sich auszusprechen, welche die nothwendige Basis jener Dogmen ist. In der Anschauung von der Kirche hatte ja die mittelalterliche Dogmatik die Summe aller Heilsmittel. Indem nun Wessel in erster Linie an der Kirche ihren Karakter als Gemeinschaft hervorhebt, untergräbt er das ganze Fundament der seitherigen so schwer wiegenden Lehre von den Heilsmitteln. Auch Wessel knüpft hier, wie die anderen vorreformatorischen Männer, im Allgemeinen an Augustin an, aber wie bei ihm die Prädestinationslehre überhaupt zurücktritt, da er schon tiefere evangelische Positionen gewonnen hat, so bestimmt er die Kirche auch nicht, wie Huß und Wiklef, als communio praedestinatorum, sondern er bleibt dabei stehen, daß sie sey die communio sanctorum und daß zu ihr Alle gehören, so viel ihrer una fide, una spe, una charitate Christo cohaerent (de comm. sanct. 67, b). Aber hatte Augustin nur die innere Einheit der Gemeinde, wie sie durch den heil. Geist gewirkt ist, auch in der äußeren unitas sich reflektiren lassen wollen (s. meine Abhandlung über Augustin's Lehre von der Kirche, Jahrbb. für deutsche Theologie, Bd. VI. S. 210 ff.), so geht nun Wessel einen Schritt weiter und geht von der ecclesia proprie dicta zur ecclesia invisibilis fort, indem er (a. a. O. 68, a) erklärt: unitas ecclesiae sub uno Papa tantum accidentalis est, adeo ut non sit necessaria licet conferens multum in sanctorum communione, und schon vorher (67, b): Nihil hanc sanctorum unitatem et unionem praesidentium diversitas distrahit, nihil idemptitas promovet. Damit hat Wessel grundsätzlich mit dem opus operatum gebrochen (vergl. meine Abhandlung a. angef. O. S. 243). Dagegen erinnert die ausdrückliche Hervorhebung der Gemeinschaft auch mit den Gestorbenen (67, b), mit der ecclesia triumphantium, die nicht ohne uns vollendet werden kann (68, a), an jene zeitlose Gemeinschaft der Prädestinirten, — aber freilich ohne daß er die Consequenzen weiter daraus zöge; er betrachtet vielmehr die Einverleibung in diese Gemeinschaft als von unserem Willen wenigstens theilweise abhängig, post Deum et salvatorem potius in voluntate fidelium quam in potestate Papae constitutum, quis quando particeps fiat omnium timentium Deum (de purg. 78, b). Der Gedanke der Persönlichkeit ist ihm offenbar viel weiter aufgegangen, als von den Prämissen der reinen Prädestinationslehre aus möglich wäre. Der Mensch steht in unmittelbarem Verhältniß zu Gott. Darum ist der Einzelne auch von dieser Gemeinschaft der Heiligen nicht abhängig. Obgleich in concreto natürlich auch für Wessel die Mitgliedschaft an dieser heiligen Gemeinde zugleich zusammenfallen muß mit der Wiedergeburt, so ist es doch nicht die Gemeinschaft selbst, welche den Einzelnen cooptirt, auch hat Gott nicht den Einzelnen nur als Glied dieser Gemeinde von Ewigkeit versehen, sondern innerhalb des Zeitlebens nimmt Gott den Einzelnen in diese Gemeinschaft auf. Neque ab hac communione quisquam excommunicare potest neque participem facere nisi solus Deus (de comm. sanct. 69, b). Darum bezieht es sich auch auf die unsichtbare, nicht nur auf die sichtbare Kirche, wenn Wessel erklärt, daß er nicht an, sondern nur mit der Kirche glaube (ep. ad Jac. Hoeck 111, a). Nichtsdestoweniger will Wessel keineswegs läugnen, daß auch ein besonderer Nutzen aus dieser Gemeinschaft dem Einzelnen wieder zufließe. Er weiß von einem thesaurus ecclesiae. Er bestimmt denselben (de purg. 78, b) als coeleste regnum, nuptialis fruitio, sanctum sacerdotium. Die Theilnahme daran ist quaedam beatitudinis, quaedam sanctificationis (a. a. O. 78, a). Die Gemeinschaft ist also auch für das sittliche Leben fördernd. In welchem Sinne dieß gemeint sey, wird deutlich, wenn wir hören, daß der thesaurus eben für den ein solcher sey, der ihn liebe und sich nach ihm sehne. Nemini enim

ulla res thesaurus est nisi quatenus cor apponit (de comm. sanct. 68, a). Nun sagt Wessel, wer einem Propheten im Namen eines Propheten gibt, wird eines Propheten Lohn empfahen. Warum das? nisi quia, qui amat dona Dei in altero et veretur ea et colit sic ejus cultus ille et amor et veneratio ad meritum reputabitur, tanquam ipse Dei dono donatus esset, quia charitas una omnis virtus est. Wer darum mit höherer Verehrung die Gerechtigkeit eines Anderen liebt, als der selbst, der sie vom Herrn empfangen hat, wird noch mehr den Lohn eines Gerechten empfahen, als der Gerechte selbst, den er liebt (a. a. O. 75, b., auch der folgende schwierige Satz: quoniam actus objectalis eo saepe gradu in metro elicitur, quo multis actibus formalibus apud Deum acceptior sit, wird nicht anders auszulegen seyn, als daß man unter dem actus objectalis die Liebe zur fremden Tugend, unter dem actus formalis die eigene Gerechtigkeit versteht). Wir können diesen Gedanken wohl nicht anders als so verstehen, daß wir die Theilnahme an dieser Gerechtigkeit der Gemeinschaft parallelisiren mit der Theilnahme an der Gerechtigkeit Christi. Aber wir werden dann auch sogleich hinzusetzen müssen, daß diese erstere Theilnahme nur eine accidentielle ist gegenüber von der grundlegenden Gemeinschaft Christi. Christus ist für Wessel zwar wesentlich Haupt der Gemeine, — aber er ist nicht nur das: er nimmt seinen Platz kraft Naturrechts ein und steht mit jedem Gliede in unmittelbarer Beziehung — und die Kirche nimmt nur Theil an dieser Beziehung. Wenn Christus eben insofern die Sünden vergibt, als er die charitas infundit, so muß gesagt werden, daß Binden und Lösen, Sündenvergeben und -Behalten principaliter Gott zukommt, ecclesiae tamen participatione per spiritum sanctum ecclesiae datum principaliter dimittentem et retinentem (de sacr. poenit. 45, b). Damit ist denn die Vermischung zwischen dem Geist und dem erhöheten Christus abgewehrt, wie sie bei Augustin sich findet (vgl. meine Abhandl. a. a. O. S. 241 f.). Auch diese Art von Sündenvergebung, wie Wessel sie zuletzt schildert, ist nur Sache der unsichtbaren Kirche, — aber diese ist doch in diesem Falle nicht mehr so ganz unsichtbar. Die Menschen, deren Gerechtigkeit so anziehend auf die draußen Stehenden wirken soll, müssen einmal in ihrer konkreten Gestalt natürlich bekannt seyn, und sodann setzt und verlangt Wessel ausdrücklich eine Einwirkung der mit dem Geiste Begabten; der treue und kluge Knecht im Hause seines Herrn nihil facit praeter et extra voluntatem domini sui et quidquid facit in domo domini sui, dominus ratum et firmum habet. Scit enim omnem voluntatem domini sui quia prudens et eam semper facit quia fidelis (a. a. O. 47, a). Es könnte scheinen, als ob das auf eine donatistische Consequenz hindränge. Allein dieß ist keineswegs der Fall. Hier nähert sich doch auch Wessel wieder jener oben hervorgehobenen mystischen Consequenz, wornach Inneres und Aeußeres nicht in so genaue Beziehung gesetzt sind. Es ist hier ein Punkt, der uns hauptsächlich erklärlich macht, warum die reformatorischen Anschauungen Wessel's verhältnißmäßig wenig auf das kirchliche Leben einwirkten, warum die unmittelbare Bewegung, die z. B. eben die donatistischen Ansichten Wiklef's hervorriefen, hier nicht eintraten. Wessel hat kein Bedürfniß, solche Einwirkungen von Geistesbegabten organisirt zu sehen, wie es eine donatistische Denkweise verlangt. Andererseits läßt er auch nicht mit Augustin die eben vom heil. Geiste geregelte Thätigkeit der unsichtbaren Gemeinde das Thun der amtlichen Organe der sichtbaren Kirche gewissermaßen ergänzen, und endlich fordert er auch nicht mit der Energie, wie die Reformation, die reine Verwaltung der Sakramente. Er begnügt sich zunächst damit, daß Gott und Christus sammt dem heil. Geist das Heil in den Einzelnen wirken und sie zur Einheit verbinden. Freilich läßt er nun nicht diese unsichtbare Gemeinde eigentlich rein nebenhergehen neben der sichtbaren; es wurde bereits ausgesprochen, daß er kirchliche Mißbräuche kritisirt, — aber in der Lehre von der Kirche hat er diese Kritik nicht mit voller Schärfe geübt. Das Verhältniß, in welches er die Kirche als äußere Anstalt treten sehen will zu der unsichtbaren Gemeinde, hat er nicht klar ausgesprochen. Er entwickelt nicht das Bedürfniß, das diese unsichtbare Gemeinde

hat, auch eine äußere Vermittlung zu haben, — wenigstens kann es für eine solche Entwicklung nicht gelten, wenn er sagt, die jurisdictio papalis und der ordo clericalis seyen nur um der adoptio filialis willen eingerichtet (ep. ad Hoeck 107, a); — er setzt einfach die Anstalt der Kirche als bestehend voraus, die er, wenigstens theilweise, auf die Gründung Christi selbst zurückführt, a. a. O. S. 116, a. ist es der h. Geist, welcher ordo ministerium et regimen in ecclesia aufrichtet, und sucht sie nun so gut es geht, zu verwerthen. Wenn die große Bedeutung, welche für die Reformation die äußere Kirche hatte, sich wesentlich an Wort und Sakrament anschließt als das Bindeglied zwischen der communio sanctorum und der sichtbaren Kirche, so ist es bezeichnend, daß Wessel vorab auf die Sakramente keinen besonderen Werth legt (vgl. hiefür vor Allem die Stelle, in welcher Paulus der Eremite zum Zeugniß dafür angeführt wird, daß die Theilnahme am Abendmahl nicht nothwendig sey, de comm. sanct. 73, a). Aber auch das Wort und die Predigt treten ihm verhältnißmäßig zurück, — darum erscheint dies die Heilsmittel verwaltende Amt verhältnißmäßig irrelevant; — wir werden finden, daß er die Mittel des Heils und ihre Verwaltung nicht nur eben als bloßen Dienst, sondern auch durchaus als sekundär und zufällig ansieht. Wenn er den kirchlichen Thatbestand annimmt, so geschieht das nicht, weil er mehr, sondern weil er weniger Gewicht darauf legte, als die späteren Reformatoren.

Dem kirchlichen Thatbestand gemäß konnte Wessel in der sichtbaren Kirche wesentlich nur die hierarchische Anstalt suchen, an deren Spitze der Pabst stand. Er erkennt diese an, — er gibt zu, daß es ein sacerdotium gibt — aber es gibt eben ein doppeltes unum ordinis et sacramentale, alterum naturae rationalis et commune omnibus (de sacr. poenit. 47, b), aber nur das letztere hat Werth. Es gibt eine jurisdictio papalis, aber diese bezieht sich nur auf das Aeußere, Aeußerlichste, — eine päbstliche Excommunikation kann foris ad oculum separare — aber sie bringt zur göttlichen Excommunikation nichts hinzu, noch viel weniger kann sie Gott zwingen, zu excommuniciren (a. a. O. 47, a). Es gibt ein ministerium, das allerdings mit seiner Wirksamkeit am tiefsten in das Innere hineinreicht, aber eben nur so weit, als es in Kraft individueller Geistesbegabung geübt wird (a. a. O. 46, b) und zum vivificare spiritu oder zum dejicere a vita viventes reicht es nicht hin (a. a. O. 46, a u. b). Wessel läugnet also, daß das kirchliche Amt eine in irgend welcher Weise ihm selbst einwohnende Autorität habe, und zwar führt er aus, daß weder in Beziehung auf Glaubenssätze noch auf die Gestaltung des sittlichen Lebens ihm eine solche Autorität beiwohne.

Was das Erste betrifft, so beginnt Wessel seinen Traktat de potestate ecclesiastica (S. 31, b) sofort mit dem Satze, daß man dem Pabst nur zu glauben habe, sofern er recht glaube, womit er nicht nur die Untrüglichkeit des Pabstes bestreitet, die er sofort auch mit konkreten Beispielen widerlegt, sondern er vindicirt damit den Laien das Recht der Kritik. Er macht hier eben seinen Satz geltend, daß der Glaube eine theologische Tugend sey und sich nur auf Gott beziehe. Er bezeichnet die Behauptung, daß die subditi simpliciter ad credendum verpflichtet seyen, geradezu für irrationabile et blasphemiae plenum (a. a. O. 31, b). Der Pabst ist aber in diesem Zusammenhange nur der Repräsentant des gesammten Klerus. So wenig der Pabst als solcher infallibel ist, so wenig auch die übrigen Prälaten oder ganze Concilien. Hier erklärt Wessel zwar den Gedanken Augustin's, daß doch zuletzt immer wieder die Kirche in der Wahrheit bleiben müsse, finaliter nicht irren könne, zwar für wahrscheinlich, aber nicht für nothwendig, und hält es für möglich, daß Gott propter altissimas et abditas causas, refrigescente charitate u. s. w. (de sacr. poenit. 50, a) Irrthümer zulasse. Bezeichnend für Wessel selbst und für seine Zeit ist, daß er der kirchlichen Amtsautorität zunächst die wissenschaftliche Theologie gegenüberstellt. Der Gehorsam gegen die Oberen, wie ihn Wessel fordert, beruht überhaupt nur auf dem Grundsatz, daß die simpliciores den Weiseren folgen müssen (de pot. eccl. 35 b). Haben nun die höher Gestellten zwar die Präsumtion für sich, Weise zu seyn (a. a. O. S. 31, b), so doch in noch hö-

herem Maße die Universitäten. Mit dem ganzen Selbstbewußtseyn eines Pariser Akademikers machte er gegen Höck (S. 113, a) die Autorität der Pariser Fakultät gegen den Pabst geltend. Aber Wessel will freilich darum so wenig auf die alten Scholastiker schwören, als auf den Pabst. Die Schafe, welche die Geistlichen zu weiden haben, sind mit Vernunft und freiem Willen begabt (de pot. eccl. 34 a). Aber auch die Vernunft ist nicht hinreichend zur Kritik der Vorgesetzten, denn sie ist eine individuelle und muß sich als solche der ecclesia doctorum virorum gegenüber selbst als verdächtig erscheinen (a. a. O. 37, b). Darum beruft sich Wessel eben auf die semper apparens evangelii veritas. Mit aller Schärfe hat Wessel das Schriftprincip, so oft sich Gelegenheit darbot, ausgesprochen in der unumwundensten Weise z. B. a. a. O. propter Deum enim evangelio credimus et propter evangelium ecclesiae et papae non evangelio propter ecclesiam, und den bekannten, diesem letzteren Satze gerade entgegenstehenden Ausspruch Augustin's konnte er darum nur für ein verbum originis de credendo non comparationis aut praeferentiae erklären (a. a. O., über das Recht dazu siehe meine Abhandlung a. a. O. S. 235 f.). Die Autorität der Schrift beruht auf ihrer Inspiration. Es ist einfach der heil. Geist, der durch sie redet (de purg. 94, b). Darum ist sie una copulativa auch nicht im Geringsten falsch. Sie ist, wie schon gesagt, klar, legt sich selbst aus (de purg. 87, b), und auch ihre Sufficienz setzt er im Allgemeinen voraus, wenn er auch die Tradition nicht positiv verwirft und (ep. ad Hoeck 110, b) die regula fidei sogar auf gleiche Linie mit der Schrift zu setzen scheint. Wir dürfen vielleicht sagen, Wessel habe die Schriftlehre im evangelischen Sinne vollendet, soweit dieß außerhalb eines bestimmten systematischen Zusammenhanges möglich war. Dagegen hat er die Schrift als Heilsmittel, wie hier wiederholt werden möge, bei Weitem nicht in evangelischem Maße gewürdigt. Ich habe eine einzige Stelle finden können, in welcher die veritas evangelii eine viva clavis regni heißt (de purg. 82, b). Denn wenn (a. a. O. 88 a) die Nothwendigkeit der Höllenfahrt Christi damit begründet ist, daß die Heiden, um gerichtet werden zu können, haben das Evangelium erhalten müssen, wird das darin liegende Moment wieder paralysirt dadurch, daß unmittelbar darauf die Predigt des gegenwärtigen Christus für Alle im Zwischenzustand verlangt wird, da so erst das Evangelium ohne Hülle erscheinen werde. Es kommt also hier im Diesseits das Evangelium gerade noch nicht wesentlich als Heilsmittel in Betracht, und so sehr Wessel alle kirchliche Tyrannei verwirft, so macht er eben doch nicht darauf gehörig aufmerksam, daß das Evangelium gebunden und damit das Reich Gottes zugeschlossen sey. Die Wirksamkeit Gottes und Christi bleibt ihm eine unmittelbare und seine Opposition gegen die kirchlichen Gewalten ruht mehr auf dem Gedanken der Freiheit als der Gebundenheit des Gewissens. — Bezeichnend ist nun aber, daß, während Luther die Freiheit eines Christenmenschen im Glauben gegeben findet, Wessel sie in der Liebe sucht. Die Liebe kennt kein Gebot. Für Magdalena wäre es schwerer gewesen, non sequi, non compati, quam tollere crucem, quam simul crucifigi (de purg. 96, b). In dieser neutestamentlichen Freiheit wären aber die Christen beeinträchtigt, wenn sie die statuta der Prälaten annehmen müßten als göttliche Gesetze (a. a. O. 32, b). Der Hirte kann die Schafe nicht binden, nisi quantum ligantur vinculis charitatis (a. a. O. 33, b). Die kirchlichen Gebote sind also nur consilia, die keinenfalls ligant ad peccatum mortale (in diesem Punkte ganz mit Joh. v. Wesel einstimmend). Wessel verwirft darum auch die absolute Verbindlichkeit der Gelübde (a. a. O. 34, a). Die Unterwerfung unter diese Gebote kann zwar sittlich geboten seyn um des Friedens willen, aber die charitas ist für Wessel nicht, wie für Augustin, wesentlich eine charitas zur unitas, und als solche höchstes Gebot, sondern der Friede ist nicht gut mit Schlechten und auf Kosten der Wahrheit (a. a. O. 36, b). Wessel lehrt darum offen das Widerstandsrecht gegen schlechte Geistliche, resp. auch gegen den Pabst, wenn er es auch in concreto wieder sehr behutsam angewendet wissen will (a. a. O. S. 37 ff.).

Noch wichtiger aber als diese Begränzung der Jurisdiktion und des Regiments der

Geistlichen ist das, was Wessel wider die Macht derselben über das im engeren Sinne sittlich-religiöse Leben vorbringt. Diese Macht schloß sich in der mittelalterlichen Kirche hauptsächlich an die Lehre von den Sakramenten an. Wir können darum diese Seite von Wessel's Polemik am besten auch an seine Sakramentslehre anschließen.

Indem wir über das Allgemeine derselben einige Bemerkungen auf den Schluß aufsparen, gehen wir sogleich auf die Taufe über.

Diese ist auch ihm Bad der Wiedergeburt — baptismus morte ad vitam regenerat (de purg. 86, b). So lange nämlich der Mensch keine Liebe hat, ist er gar nicht Mensch: interior enim homo qui secundum Deum creatus est, non est homo quamdiu mortuus est. Mortuus autem quamdiu non in vitam illam quae per charitatem est, respirat (a. a. O. 85, b; vgl. die oben angef. Stelle: qui hoc exemplari nämlich Christi non trahitur non est). Regenerirend kann die Taufe nur seyn, sofern durch sie Liebe eingegossen wird. Diese Liebe aber kommt nur von dem heiligen Geist. Gott also ist es allein, der da tauft, und die Menschen, die da taufen, sind nur Diener des Sakraments. Dieß ist nun freilich allgemein kirchliche Lehre. Aber, wenn Wessel sagt, daß die Taufe nicht reinigen könne, auch nicht die gratia praesens, ja selbst nicht der spiritus sanctus illapsus et praesens (a. a. O. 86, b) nisi insuper studium ipsum perfecte mundum fuerit, so liegt darin doch etwas Weiteres, als was schließlich alle Dogmatik wird zugeben müssen. Wir müssen nämlich sagen, daß nach Wessel's Prämissen damit nicht nur der character indelebilis geläugnet ist, sondern auch das Wesentliche der lutherischen Tauflehre — da ihm die Sündenvergebung nur Folge der positiven Eingießung der Liebe ist, so hat das Subjekt nicht etwa an der Taufe das Brett, an das es sich immer wieder klammern kann, nicht eine bleibende ideale Zutheilung des Heils, an die es sich immer wieder halten kann, sondern wenn es in der Taufe nicht thatsächlich die Liebe empfängt, was aber wesentlich von seiner Disposition abhängt, so hat es eben nichts. Da aber die in der Taufe mangelnde Rechtfertigung nicht etwa anabaptistisch durch Wiederholung derselben später zu suchen ist, und da umgekehrt, wo die wahre dispositio vorhanden ist, auch die göttliche Eingießung folgen muß, so folgt, daß die Taufe eben doch nur den Werth eines Zeichens haben kann. Es ist das nicht eine bloße Consequenzmacherei, sondern es wird das jedem unbefangenen Leser sich aufdrängen. Wenn die Stelle etwas klarer wäre, in welcher Wessel von der Taufe für die Todten in der ältesten Kirche spricht und wo der baptismus eigentlich nothwendig gleich Fürbitte genommen werden muß, so hätten wir hierin einen direkten Beweis für das Obige. Aber wenn wir auch gern darauf verzichten, so kann doch das Weitere nur zur Bestätigung unserer Ansicht dienen.

Ist die Taufe nicht schlechthin die conditio sine qua non der Wiedergeburt, so können die Priester auch nicht als ministri etwas Wesentliches zur vivificatio beitragen und der Anfang des Heilslebens kann nur auf schlechthin freie That Gottes zurückgeführt werden. Hanc vero mundationem, renovationem, formationem, reformationem non accepit Petrus in pastoralem commissionem (a. a. O. 85, b). Man könnte gerade aus diesen Worten schließen wollen, daß nun aber wenigstens im Fortgang eine solche pastoralis commissio sich finde, wie wir ja gesehen haben, daß neben der ziehenden charitas Christi auch die charitas der Gemeinde eine solch innerliche Gewalt in sekundärer Weise hat. Vergl. auch de sacr. poenit. 48, b. Nec sunt ulla sacramenta divinitus ad hoc data, quibus solis efficaciter impius convertatur, sed bene quibus conversus adjuvetur. Allein auch die weitere Reinigung will Wessel Gott vorbehalten wissen — und die pastoralis commissio, welche er (a. a. O. 80, b) für die Getauften stehen läßt und nur in Beziehung auf die Heiden läugnet, wird sorgsam auf die bloße Mitwirkung zur praeparatio beschränkt, um nur den fernsten Schein davon abzuwehren, als könnte das Priesterthum mit irgend einem Maße von Sicherheit eine innerliche Wirkung hervorbringen. Selbst die Apostel sind durch die Predigt nur extrinsecus cooperatores Deo (ep. ad Engelb. Leidensem 100, b).

Aus dieser mangelhaften Auffassung der Taufe, nach welcher sie wohl auch nicht mehr ist, als eine Fürbitte der Kirche, nur eben nicht mit so sicherem Erfolg wie bei Augustin (vgl. meine Abhandl. a. a. O. S. 231 f.), ergibt sich auch Wessel's Stellung zur Buße. Im Bußsakrament zeigte sich ja, wie in keinem anderen, die Kirche in ihrer anstaltlichen Erscheinung als souveräne Macht über den Einzelnen. Zugleich aber sprach sich gerade in der Stellung, welche die mittelalterliche Kirche der Buße im Verhältniß zur Taufe angewiesen hatte, die völlig atomistische Anschauung von der Sünde aus. Man hätte also denken sollen, daß Wessel vor Allem auch dieses Verhältniß in's Auge fassen werde. Hatte er in der charitas ein neues Lebensprincip gewonnen, so mußte sich doch für ihn fragen, wie denn nun überhaupt ein gänzlich neuer Anfang des Heilslebens nach der Taufe möglich sey. Wenn er auch nicht von seinem Satze aus: quomodo perfecta charitate fuit, qui postea recidivat (ep. ad Hoeck 121, b), die Frage erheben wollte, ob überhaupt der Begnadigte wieder fallen könne, — die perfecta charitas ist ja in alleweg etwas Anderes, als charitas überhaupt —, so hätte man doch glauben sollen, seine Bestimmung des Begriffs „Todsünde", als der Sünde in mortuis (de sacr. poen. 59, b), werde ihn zu der Frage über die Art, wie man aus dem Gnadenstande fallen könne, veranlassen. Aber wir finden darüber keine Andeutungen. Die Möglichkeit des Falls setzt er voraus, doch unterscheidet er Taufe und Buße nur einmal, so daß die erstere die filios perfidiae, die letztere die filios ecclesiae angehe (a. a. O. 63, b). — Dieser Unterschied ist aber auch eigentlich wieder keiner, sofern Wessel eben an dieser Stelle aus dem Fehlen der Satisfaktionen bei der Taufe schließen will, daß auch die Buße keine erfordern könne. — Was dürfen wir nun aber Anderes daraus schließen, als daß ihm die Taufe die principielle Bedeutung nicht hatte, die sie uns hat, als daß er sich den Anfang des Heilslebens auch als beliebig im Laufe des Lebens des Einzelnen stattfindend dachte? In zweiter Linie folgt aber daraus, daß ihm eben auch das Bußsakrament selbst lediglich äußerliche Bedeutung haben konnte. — Eine so vollständige Kritik hat er von keinem anderen Dogma geliefert als von diesem, so gewaltig tritt der ganze Gegensatz seiner Anschauung zur kirchlich-herrschenden nirgends hervor, als in diesem Punkte.

Nach einander hat er die drei Theile des Sakraments seiner Kritik unterzogen. Was zuerst die contritio betrifft, so wissen wir bereits, wie er diese nur als Folge oder Moment der charitas ansehen konnte, die contritio als einzelner Akt mußte ihm geradezu ein Unding seyn. Nicht minder aber als diese war ihm die satisfactio im kirchlichen Sinne etwas an sich Werthloses. Er will solche Satisfaktionen zwar nicht völlig verwerfen, er läßt sie als seelsorgerliche Rathschläge zu, aber sie sind ihm Sache der utilitas, nicht der charitas (a. a. O. 63, b), also auch nicht unter allen Umständen verpflichtend. Die eigentliche satisfactio besteht ihm nur in der vollkommenen Gesetzeserfüllung. Gott sieht den poenitens, nicht die peccata an, darum sind die Satisfaktionen im Einzelnen thöricht (a. a. O. 58, b). — Es bleibt also nur noch die confessio übrig. Allein auch diese ist erst Folge der Rechtfertigung: habet itaque anima sibi Deum praesentem per gratiam, quaecunque vivens peccatum suum confitetur eamque jam Deus, qui vita est, inhabitat, quam inhabitando vivere facit (a. a. O. 49, a). Ist es aber einmal so weit, dann kann auch die confessio nichts Wesentliches mehr seyn. Quicunque ergo Deum laudant, magis vivunt quam qui sua peccata confitentur domino adversum se. Die confessio ist ein Zeichen des Hasses gegen das Böse, magis aber est amare lucem quam odire peccatum (a. a. O.; vergl. auch ep. ad Hoeck 122, a). Ist damit die poenitentia in allen ihren Theilen als einzelner Akt unmöglich, so muß die darauf folgende Absolution natürlich eben so unmöglich seyn. Der einzige Schlüssel zum Lösen ist die Liebe per spiritum sanctum diffusa in cordibus filiorum regni. Diesen Schlüssel hat zunächst Petrus, dann aber die ganze Kirche erhalten. Solvere und ligare ist similitudine charitatis in consortium recipere vel dissimilitudine a consortio excludere. Da dieß aber mehr Sache der pietas als

autoritas ist, so kann kein Heiliger nullo sexu vel conditione verhindert werden, zu binden und zu lösen (a. a. O. 44, a). Damit ist einmal der Löseschlüssel den Händen der Priester entnommen und die remissio vom Sakrament getrennt. Aber immer noch scheint er doch thatsächlich wirksam zu seyn. Allein aus dem Obigen geht auch noch etwas Weiteres hervor. Nicht nur läugnet Wessel, daß der Priester als solcher Richter sey, da hiedurch Christus des Pabstes Stellvertreter würde, wenn er im Himmel für gelöst halten müßte, was hier pro libito vom Pabst gelöst ist (a. a. O. 65, a), sondern auch das Lösen durch die Frommen, welche mit dem heil. Geist begabt sind, hat nur deklaratorischen Werth, ist nur das Amt der alttestamentlichen Priester, welche den vom Aussatz Geheilten als solchen erklärten (ep. ad Hoeck 116, a). Auch die Frommen reinigen nicht, sondern anerkennen nur, daß Gott reinigt und vergibt. Das judicium der Menschen folgt erst auf das göttliche (de sacr. poen. 47, b). Wenn aber Wessel dabei betont, daß überhaupt Niemand sicher sey, ob er Vergebung habe, wenn er vom Pabst schlechthin, nicht nur vom sittlich unwürdigen sagt, er wisse ja von sich selbst nicht, ob er zur Gemeinschaft der Heiligen gehöre, so kann daraus doch nur folgen, daß überhaupt die Erkenntniß des eigenen nnd noch mehr des fremden Herzenszustandes schwierig, ja in concreto eigentlich unmöglich ist. Was bleibt also von den Bußsakramenten übrig? — ja es kann zufällig die confessio zusammentreffen mit der Vergebung, es kann das Sakrament aus einem attritus einen contritus machen (ep. ad Hoeck 115, a), aber es ist dieß eben auch nur ein zufälliges Zusammentreffen, wenn gerade der Empfänger keinen obicem ponit, was aber für Wessel auch einen ganz anderen Sinn hat, als für die Kirchenlehre. Es ist auch hier kein wirksamer Zusammenhang des Sakraments mit der innerlichen Reinigung gesetzt, — das Sakrament geht ganz zufällig nebenher und das ministerium des Pabstes und der Priester ist auch hier nicht das ministerium an einem wirksamen Gnadenmittel, sondern nur eine äußere cooperatio, deren Werth in dem Hinwirken auf eine dispositio durch Lehren, Ermahnen u. s. w. liegt (de sacr. poen. 64, a).

Mit dem Bußsakrament und seiner Bedeutung fällt natürlich eigentlich von selbst die Lehre von den Indulgenzen, die sich doch von Anfang nur als Appendix der ersteren entwickelt hatte. Konnte Wessel die Satisfaktionen nur für Thorheit ansehen, dem großen mandatum der Liebe gegenüber, beschränkte er die jurisdictio des Priesters durchaus auf das forum externum, waren nach seiner Anschauung alle Bischöfe und Priester bis zum Pabst hinauf lediglich Diener an Wort und Sakramenten, so konnte ja eine Indulgenz nur noch als Ungeheuerlichkeit erscheinen. Freilich gab er Satisfaktionen oder, wie er sich ausdrückt, eine poenitentia injuncta im Gegensatz zu der injungenda zu, — welche letztere eben in der Mahnung bestand, noli amplius peccare (de sacr. poen. 63, b) — so konnte er auch der kirchlichen Obrigkeit das Recht nicht bestreiten (a. a. O. 47, a), diese kanonischen Strafen aufzuheben und zu ermäßigen. Dieß hat auch Wessel zu thun nicht im Sinne, wohl aber weiß er, daß die Indulgenz in praxi etwas ganz Anderes ist, als in der Theorie. Populares, sagt er (a. a. O. 66, b), aliter de indulgentiis et aliter Romani pontifices; Papa enim plenariam remissionem ab injuncta poenitentia — populus inoffensum transitum ad beatitudinem (a. a. O. 66, b), aber es sind ihm auch die Fäden bekannt, die zwischen beiden Anschauungen vermitteln, und diesen geht er darum sorgfältig nach. Der Grundsatz, von dem er dabei ausgeht, bleibt immer der: quae immediate inter Deum et hominem geruntur haec sibi Deus dijudicanda reservavit (de purg. 77, a). Sollte nun aber auch eine remissio durch Menschen möglich seyn, wie man dieß wenigstens tropisch ja sagen kann (ep. ad Engelb. Leid. 100, b), so ist doch eine theilweise Vergebung nicht möglich. Der Unterschied wie zwischen culpa und poena, so auch zwischen ewigen und zeitlichen Strafen, ist völlig ungerechtfertigt. Quomodo enim remissa peccata quando adhuc imputantur ad poenam? fragt er (de sacr. poenit. 59, b). Eine vergebene Todsünde kann so wenig zur Strafe aufbehalten werden, als eine geheilte Wunde eine

Todeswunde seyn kann. Zurechnung zur Strafe und Vergebung schließen sich aus, aber auch zeitliche Strafen können nicht eintreten, denn hat Gott die ewige Strafe vergeben, warum nicht auch die zeitliche? Eine Satisfaktion nach der Vergebung ist eine detractatio der sacramentalis sufficientiae, ist eine falsificatio des Wortes absolvo te und, was das Schlimmste ist, die Satisfaktionen periclitant sacramentum quia protrahunt usque in peractam totaliter poenitentiam injunctam — (a. a. O. 59, e) —, die einzige Stelle, in welcher Wessel ein Bedürfniß der durch das Sakrament zu erlangenden certitudo salutis durchblicken läßt. — Nun sind freilich auch nach der Vergebung der Todsünden, d. h. nach der vivificatio noch venialia vorhanden, es ist eine immundicia vorhanden qualis multa saepe ex infirmitate, ex mala priori consuetudine ex multiplici societate u. ff. auch im Stande der Gnade vorhanden seyn kann (a. a. O. 58, a), — allein es fällt ihm diese punitio nicht unter dem eigentlichen Gesichtspunkt der Strafe, sondern es ist eine castigatio (ib. 60, a). Aber wollte man auch diese castigatio Strafe nennen, so gehört doch auch sie vor das göttliche forum „manent igitur", sagt er (ep. ed Hoeck 117, b); „tales poenae temporales finaliter divino foro taxandae tantum." Denn auch die peccata venialia können nur durch weitere Eingießung der Liebe vergeben werden, — was der Pabst nicht vermag (a. angef. O. 122, a), sie bleiben also als bindend auf ewig, bis sie thatsächlich aufgehoben werden (de purg. 77, b). Eine plenaria indulgentia wäre nichts Anderes als omnis obstaculi beatificam visionem impedientis sublatio activa (de sacr. poen. 64, b). Kann so Wessel von dem Gedanken der Unabtrennbarkeit von Strafe und Sünde aus die auf dem Gedanken der Trennbarkeit derselben beruhende Lehre von den Indulgenzen nur für ganz verkehrt halten, so greift er ebenso auch das andere Fundament derselben an, nämlich den Gedanken der Trennbarkeit von Person und Verdienst und von der Uebertragbarkeit des letzteren. Einmal sind merita qualiacunque personalia non realia, gratia non jure provenientia (de comm. sanct. 71, a), das meritum non solum pensatur ex genere actus sed magis ex animo operantis (a. a. O. 74, a). Mit dem letzteren Satze weist er die besondere Verdienstlichkeit gewisser Dinge, wie der Virginität, zurück, — die charitas ist die einzige Tugend, nach der alles Verdienst bemessen wird. Sodann aber will er auch Nichts von einer supererogatio wissen: wenn auch einer einen höheren Grad sibi et caeteris fructuosum et per hoc illis supererogantem erreicht pro suo tamen gradu nihil supererogavit. Denn jeder facere tenetur, was er thun kann praedicando, intercedendo, docendo u. s. w. (a. a. O. 71, a). Nur die thörichten Jungfrauen verlassen sich auf fremdes Oel (a. a. O. 71, b). Christus allerdings hat den Lohn seiner Arbeit und servitus auf uns übergetragen (a. a. O.), aber er ist allein auch der distributor. Der Pabst vermag super meritum passionis Christi so wenig, als er über die Taufe vermag (de purg. 78, a). Allerdings haben wir nun gesehen, daß Wessel ja doch von einem thesaurus ecclesiae etwas weiß — wie die Juden an allem unschuldigen Blut von Abel bis Barachja sich schuldig machten, so ist umgekehrt auch der Einzelne Theilnehmer an allen Gütern der Kirche, aber der Pabst hat darüber kein arbitrium, nur so weit er fideli ministerio ein Sehnen erwecken kann, kann er auch mittelbar in den Segen der Gemeinschaft einführen (a. a. O.). Nur bei dieser Beschränkung ist er wirklich Diener Christi und was er thatsächlich seyn soll, servus servorum Dei. — Wessel kennt, wie wir ebenfalls bereits wissen, nun allerdings auch eine Thätigkeit der Kirche für den Einzelnen, nämlich die Fürbitte, und in diesem Sinne hat auch der Pabst eine gewisse Macht über den thesaurus (a. a. O. 68, a), aber einmal hat er offenbar keine Macht gerade über die wirksamsten Fürbitten, die der Heiligen, der ecclesia triumphantium (a. a. O.), sodann ist zu dem Gebet im Namen Jesu keine päbstliche Intervention nöthig (ep. ad Hoeck 108, a), und endlich sind auch die kräftigsten Fürbitten der Heiligen nicht wirksam ohne die dispositio dessen, für den gebeten wird (a. a. O. 73, a). Wir sehen, wie auch hier Wessel sich ängstlich hütet, das unmittelbare Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen durch irgend welche wirksame Vermittelung zu treiben.

Sind so Indulgenzen unter allen Umständen verkehrt und jedenfalls auf ihre erste ursprüngliche Bedeutung zu beschränken, über die sie nach Wessel's Ansicht erst Bonifacius VIII. erhob, so ist ihm noch mehr ein Gräuel eine plenaria indulgentia, eine solche würde absolute Pönitenz, diese wieder absolute Liebe und letztere absolute Sündlosigkeit voraussetzen. Die Ertheilung einer solchen ist der Versuch, in das Gottesreich, in welches nichts Unreines eingehen kann, Sünder zu intrudiren (ep. ad Hoeck 120, b). Wie unsicher auch im Volksurtheil eine solche Indulgenz sey, zeigt er daran, daß jeder Bettelmönch, auch wenn er mit einer solchen Indulgenz versehen wäre, doch auf die Fürbitten seiner Genossen nicht verzichten würde (a. a. O. 109, b). Nach dem Allen kann Wessel nur das allerentschiedenste Verdammungsurtheil über die Indulgenzen und die indulgentiarios scelestissimos fällen. Auch ihm sind die Indulgenzen Betrügereien und seine ganze Lehre ist der schneidendste Widerspruch dagegen. Der Bindung des Subjekts an die Kirche und ihre Anstalten, auch die Sakramente, stellt er die völlige Innerlichkeit und Einheitlichkeit des gesammten Heilslebens gegenüber. Gott und Christus allein wirken den Glauben im Menschen, durch welchen derselbe mit Gott in Verbindung und damit in den Stand der Gnade tritt, und welcher unmittelbar in die Liebe übergeht, in deren Wachsthum der ganze Proceß des Heils besteht, durch deren Wachsthum der Mensch immer mehr Christo und Gott gleichgestaltet werden soll, die anklebende Sünde und damit auch alle noch etwa restirende Schuld überwunden werden soll und auf deren Entwicklung Wort und Sakrament ebenso nur einen mittelbaren Einfluß haben, wie auf ihre Entstehung. Dies letztere gilt nun namentlich auch noch von dem dritten Sakrament, das Wessel noch in's Auge faßt, dem Abendmahl.

Wessel bekämpft hiebei vor Allem das opus operatum, die Darbringung von Messen für eine bestimmte Person. Der Nutzen der Messe bestimmt sich nicht nach der intentio des Darbringenden oder Empfangenden, sondern nach der dispositio des letzteren (de comm. sanct. 72, a). Diese dispositio besteht eben im Hunger und Durst darnach. Der Opferbegriff wird hier also zunächst ganz außer Acht gelassen. Es handelt sich um die manducatio des Lebensbrodes — ohne welche freilich kein Leben möglich wäre. Aber zu dieser manducatio ist keine äußere Darbringung nöthig. Immo qui credit, manducat etiamsi nusquam extra offeratur (a. a. O. 73, a). Damit ist ganz in Uebereinstimmung mit dem bisher Entwickelten die Zwingli'sche Abendmahlslehre im Princip ausgesprochen. In Beziehung auf das Einzelne seiner Abendmahlslehre und den historischen Zusammenhang Zwingli's mit ihr verweisen wir der Kürze wegen um so mehr auf die eingehende und geistvolle Darstellung Ullmann's (a. a. O. S. 560—596), als seine Abhandlung über die Eucharistie in der farrago keinen Raum fand, vermuthlich wegen der Abneigung Luther's dagegen. Wir führen nur an, daß Wessel wie von einem Taufen, so auch von einem communicare für die Todten weiß — also auch das Abendmahl mit Augustin und der ganzen alten Kirche, auch abgesehen von dem Opfer, in die innigste Beziehung zum Gebet bringt (a. a. O. 72, b).

Alle Sakramente sind ihm fidei instrumenta tanto semper efficacia, quanto est fides negociosa, sopitae fidei ociosa sunt sacramenta (a. a. O.). Wir können auch in diesem allgemeinen Satze nur eine Bestätigung davon sehen, daß Wessel das innere Leben von aller äußeren Causalität möglichst frei machen will. Seine Sätze in Beziehung auf die Wort und Sakrament gegenüber nöthige dispositio lauten scheinbar so pelagianisch, daß wir sie mit seinen augustinischen Prämissen nur ausgleichen können, wenn wir eine eben den Gnadenmitteln nicht immanente, neben ihnen hergehende unmittelbare Heilswirksamkeit Gottes setzen, wie sie sich ja auch schon bei Augustin selbst findet. Nur sind ihm die Gnadenmittel selbst, die bei Augustin als opus operatum dennoch durchaus nothwendig sind, verhältnißmäßig bedeutungslos geworden. In dieser mangelhaften Bestimmung des Verhältnisses des Inneren und Aeußeren können wir, wie gesagt, nur eine mystische Einseitigkeit sehen, auf die wir auch noch einen anderen Zug zurückführen möchten, den wir sonst nicht schicklich anzubringen wissen, nämlich eine ge-

wisse Vorliebe für das Eremitenthum neben tiefer Verachtung des Mönchsthums. Wir fügen diesen Zug um so mehr beiläufig an, da wir in Betreff der Asketik Wessel's ebenfalls auf Ullmann (a. a. O. S. 633—642) verweisen möchten.

Je mehr Wessel auf die positive Ausgestaltung des neuen Lebens Werth legt — auf die reformatio nicht nur auf die regeneratio, je mehr ihm die Sündenvergebung nur accidens, nicht Mittelpunkt ist, je mehr er die Sündenvergebung in gewissem Sinn im Wachsen begriffen ansieht, um so mehr muß er auch geneigt seyn, diese Entwicklung über das jetzige Zeitleben hinaus zu verfolgen. Wessel ist ein eifriger Vertheidiger des Fegfeuers, freilich so wenig im römischen Sinne, daß sein Gegensatz gegen dieses Dogma nur um so stärker hervortritt, je mehr der Name auf Gleichartigkeit hinzudeuten scheint. Die hauptsächlichsten Differenzpunkte zwischen der Lehre Wessel's und der der römischen Kirche liegen in der verschiedenen Auffassung des Zweckes und der Art dieses Zwischenzustandes. — Was den ersteren betrifft, so läugnet Wessel natürlich mit den Satisfaktionen auch den satisfaktorischen Zweck des Fegfeuers, es ist ein purgatorium, kein satisfactorium, denen, welche mit Christo zusammenhängen, ist ja seine satisfactio gänzlich gegeben. Mag es auch nützlich seyn, daß die Menge es für ein Fegfeuer hält, so ist es doch eben so wenig ein ignis poenalis als ein satisfactorius. Wäre poenaliter affligi so viel als purgari, so würde folgen: daß magis torqueri magis purgari wäre und die bösen Dämonen nahezu für gereinigt angesehen werden müßten (de purg. 82, b. 83, a). Der ganze Zweck ist vielmehr eben in dem Namen ausgesprochen: purgatorius ignis est, qui interioris hominis sordes etiam carne soluti comitantes purgat potius quam torquet (a. a. O. O. 79, a). Da zur Gemeinschaft mit Gott volle Liebe, volle Ebenbildlichkeit gehört, hier aber Niemand vollkommen ist, so muß es einen Ort solcher Entwicklung geben. Gegen die Behauptung seines orthodoxen Gegners Höck (ep. ad Wessel. 104, a), daß die sordes größtentheils aus dem Leib kommen und mit ihm abgelegt werden (vgl. dazu Möhler's Vorwurf gegen die Protestanten, daß sie von einer mechanischen Befreiung von der Sünde so viel reden, Symbolik 3. Aufl. S. 216), macht Wessel geltend, daß die Grundsünde, die Selbstsucht, nicht dem Leib angehöre, sonst hätte sie der Teufel nicht (ep. ad Hoeck 120, b). Andererseits kann es auch im Reinigungsort nicht mehr für eigentliche Bekehrung Raum geben — non enim ibi regenerantur a morte ad vitam (a. a. O. 81, b). Doch ist dabei zu bemerken, daß von hier aus Wessel auch auf den Gedanken eines unbewußten Glaubens und damit auch einer unbewußten Wiedergeburt getrieben wird, da auch Heiden die Predigt Christi dort vernehmen (a. a. O. 87, b ff.). Auch dieß ist bezeichnend für Wessel's Anschauung von der unmittelbaren Wirksamkeit Gottes in den Menschen. — Aus diesem Zweck ergibt sich nun von selbst auch die Art, wie sich Wessel das purgatorium denkt (Art und Daseyn des Fegfeuers sucht er biblisch zu begründen, namentlich aus 1 Kor. 3. — wir lassen uns aber auf diese Beweise nicht ein). — Das Fegfeuer kann nur ein ignis rationabilis seyn (ep. ad Hoeck 118, b ff.). Er beruft sich dafür auf Gregor von Nazianz und bestimmt dies Feuer näher dahin, daß es sordes rationales imperfectae sapientiae, imperfecti de deo judicii et imperfectae justitiae de Deo purgare debet (a. angef. O. S. 24, a). Es kann also kein materielles Feuer seyn, wie auch in der Korintherstelle nur zwei Worte: Christus und probare, nicht tropisch sind (de purg. 79, b). Dieses Feuer ist nun nichts Anderes, als das von Christus gebrachte Feuer, das Feuer der Frömmigkeit, die für sich purgatrix ist (ep. ad Hoeck 120, a). Näher ist es die Liebe, welche auch hier das eigentlich Treibende und Brennende ist, und gerade durch sie wird auch ein gewisses Moment der Strafe hereingebracht — habet nihilo minus illa pietas immo flagrans amor dilatus languorem et poenam suam —, aber wie dieser moeror aus der Liebe stammt, so erlangt er auch fortwährend Wachsthum derselben (a. angef. O.). Die Verstorbenen sind also in statu non misero, non sub virga lictoris, ut in igne praeparato diabolo et angelis ejus sed sub disciplina patris instituentis et eorum cotidiano profectu gaudentis (de purg.

81, b). Diese institutio wird näher den Engeln zugeschrieben vermöge eines actus hierarchicus — sie vollenden die drei Theile des göttlichen Ebenbildes — die mens per sapientialem cognitionem Dei, die Intelligenz erleuchten sie per sublimem glorificationem Dei — aber nicht ohne Mitwirkung der Dreieinigkeit (a. a. O. 79, b. 80, a). Wir haben hier eigentlich eine ideale Kirche als Anstalt, aber auch hier wahrt der über den Areopagiten hinausgeschrittene Wessel wieder die Unmittelbarkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen. Ja es ist doch wieder Christus selbst, der sein Evangelium hier verkündigt und zwar ohne Hüllen als der Hirte, der sich seiner Heerde selbst annimmt. Er wird das ewige Evangelium verkündigen, das nicht der Vermittelung des organischen, leiblichen Lebens oder der phantasmata bedarf (a. a. O. 90, b). Wenn wir ihn sehen als den Inbegriff der Schätze aller Weisheit u. s. f., als die vollendete Liebe, dann müssen wir wohl vollständig durch sie gezogen werden (a. a. O. 97, b). Das purgatorium kann so nur ein Ort der Freude seyn, in den zu kommen auch für den Frömmsten nothwendig, aber eben so erwünscht ist. Das Licht scheint heller als hier, die Entwicklung geht viel rascher als hier. Die Verstorbenen sind ausgeführt aus dem Gefängniß, befreit vom Fleisch, von den Nöthen der Gebrechlichkeit los, entrissen den Stricken des Feindes, in der promptitudo des Geistes hergestellt, hören das Gesetz und die Stimme des Gesetzgebers nicht als taube Hörer, sondern gerüstet zu der Erfüllung der Gebote (a. a. O. 84, b)*). Sie sind mit einem Worte im Paradies — und zwar glücklicher als die ersten Eltern, nicht nur weil sie vor dem Fall sicher sind (a. a. O. 84, a), sondern auch weil sie mehr Liebe und Gnade haben als Adam; eine Magdalena hat trotz ihrer früheren Sünde mehr Gnade, denn sie sieht den Erstgeborenen unter vielen Brüdern — et quanto clarior veritas, tanto clarior et amplectenda charitas (de purg. 97, a). Wiederholt betont Wessel, daß die Sünde in ihren Wirkungen völlig aufgehört haben werde (a. a. O. 76, b). Es ist dieser letztere Satz, wie er namentlich gegen einseitige Ueberschätzung der Virginität gerichtet ist, gemeinsam evangelisch, — aber dennoch zeigt sich auch in dieser letzteren Ausführung, daß für Wessel das Gefühl der Schuld ein untergeordnetes, die Sünde ein accidentielles Moment war. So wenig er läugnet, daß sie eine Verkehrung sey, so kommt er doch gerade in dem, was er über Adam und Eva sagt, der Ansicht nahe, daß sie eigentlich natürlich sey — mußten auch Adam und Eva erst gereinigt werden — so hatten sie wenigstens von Anfang an peccata venialia. Darum kann denn auch für die gefallene Menschheit der Gedanke, gerettet, begnadigt zu seyn, nicht mehr Werth haben oder überhaupt eigentlich keinen besonderen Werth haben neben dem anderen, daß das Ziel, das Gott der Menschheit gesteckt, erreicht sey. — Es ist bezeichnend, daß Wessel, obgleich er das dem Teufel und seinen Engeln bereitete Feuer nennt, doch nicht, wie Augustin, neben die fruitio und visio Dei das Gegenbild der ewigen Unseligkeit stellt. Auch in dieser Beziehung vergißt er die Sünde. Es zieht ihn, wie Zwingli, vielmehr hin zu einer *ἀποκατάστασις* — zu einer Vereinigung alles Lebendigen in völlige Einheit mit Gott. — Er hat diese Perspektive nicht ausgeführt, allein sein ganzer Standpunkt brachte es mit sich, daß sein Auge doch wesentlich hinausgerichtet war auf das Ziel — auch in dieser Beziehung ein Gegensatz zu der deutschen Reformation mit ihrem Beruhen in der unmittelbaren certitudo salutis. In dieser — mit einem Worte, in der Rechtfertigungslehre hatte Luther die ungeheure Anziehungskraft für das Volk, durch diese wurde er erst zum Reformator. — In der That, so kühn es scheint, Luther's eigenes Zeugniß über sein Verhältniß zu Wessel anzugreifen, wird es doch sich nicht läugnen lassen, daß bei allem Reformatorischen in Wessel diesem die eigentliche reformatorische Genialität fehlt. Er hat nichts durchschlagendes Populäres. Gemüth und Phantasie treten in den Hintergrund, ich möchte sagen: auch seine Mystik trägt etwas Rationalistisches an

---

*) Es mag dieß auch eine ungefähre Vorstellung davon geben, wie sich Wessel den Urzustand dachte.

sich. Sein ganzes Wesen berührt sich mehr mit den Schweizern, namentlich Zwingli — und es kann von hier aus nicht zufällig erscheinen, daß Wessel's Vaterland dem reformirten Typus zufiel. Es hängt mit diesem Mangel an Genialität und der größeren Empfänglichkeit für Fremdes zusammen, daß er einerseits mehr als die Reformation noch mit der Scholastik und in größerem Maße mit Augustin verwandt ist, während er andererseits wieder vorwärts deutet auf modernere Erscheinungen. Immerhin aber hat er die mannichfaltigen Elemente seiner Bildung mit so viel Originalität verarbeitet, daß wir nicht anstehen dürfen, unser obiges Urtheil festzuhalten, daß er in dogmatischer Beziehung der bedeutendste Vorläufer der Reformation sey.

Trotz der Verehrung, in welcher Wessel während seines Lebens stand, namentlich in dem Kreise der Brüder vom gemeinsamen Leben, konnten seine Schriften doch dem Schicksal nicht entgehen, von der fanatischen Wuth der Bettelmönche verfolgt zu werden. Sie traten daher auch nicht sofort an's Licht, sondern erst die beginnende Reformation erneuerte das Andenken dieses Mannes wieder. Durch Luther's Vermittelung trat die erste Sammlung seiner Schriften unter dem Titel farrago rerum theologicarum uberrima 1521 an's Licht und erlebte sofort in den folgenden Jahren 1522 und 1523 mehrere Auflagen. Die letzte ist durch Strack in Gießen besorgt, 1617, nachdem schon 1614 eine Gesammtausgabe seiner Werke in Gröningen erschienen war. Die farrago enthält folgende Schriften: 1) de benignissima Dei providentia; 2) de causis, mysteriis et effectibus dominicae incarnationis et passionis; 3) de dignitate et potestate ecclesiastica; 4) de sacramento poenitentiae; 5) quae sit vera communio sanctorum; 6) de purgatorio; 7) eine Anzahl Briefe, namentlich den Brief an Höck de indulgentiis. Die Gesammtausgabe enthält weiter noch vor Allem den Tractat de eucharistia, der wohl Luther'n schon mitgetheilt war, aber aus dogmatischen Gründen von ihm nicht veröffentlicht ward. Ferner eine ausführlichere Schrift de causis Incarnationis et de Magnitudine Dominicae passionis in zwei Büchern, und endlich drei ascetische Schriften: 1) de Oratione; 2) Scala Meditationis; 3) Exempla Sclaae Meditationis. In dogmatischer Beziehung können alle diese genannten Schriften, welche nur die Gesammtausgabe enthält, der farrago gegenüber nichts wesentlich Neues enthalten, mit Ausnahme der Abhandlung über das Abendmahl. Die Schriften Wessel's, wie sie in der farrago enthalten sind, machen großentheils den Eindruck einer gewissen Mosaikarbeit. Es sind Thesenreihen, einzelne Aperçus, von denen zum Theil klar ist, daß ihre Zusammenstellung nicht von Wessel selbst herrührt. Man bekommt ganz den Eindruck, daß Wessel ein Mann war, der eigentlich immer mit der Feder in der Hand lebte, aber eben darum sich selten besonders hinsetzte, eine Arbeit von größerem Umfange durchzuführen. Darnach kann es auch nicht auffallen, wenn die Angaben über verlorene Schriften etwas schwankend sind. Hardenberg nennt fünf solche: 1) liber notularum de Scripturis sacris et variis Scripturarum locis; de Creaturis; de Angelis; de Daemonibus; de Anima — offenbar auch ein Conglomerat von Notizen — 2) liber alius magnus de Dignitate et Potestate ecclesiastica de Indulgentiis. — 3) Libellus de Nominalibus. — 4) de triduo Christi in sepulchro. — 5) duo libelli practici in Medicina. — Von seiner großen Notizsammlung, dem mare magnum, ist schon geredet. — Außerdem hat Ullmann noch vier Schriften namhaft gemacht, die er eigenen Aeußerungen zufolge geschrieben: 1) liber de futuro seculo; 2) liber de peccatis; 3) de Notitia et Visione Dei; 4) de Moribus veterum haereticorum. Doch läßt es Ullmann von den drei letztgenannten Titeln sehr zweifelhaft, ob sie wirklich Werke von Wessel bezeichnen (vgl. Ullmann a. angef. O. S. 667—680. Das Schicksal der Schriften Wessel's hat Muurling in der eigenen disquisitio VII. S. 117—131 behandelt).

Nachrichten über Wessel's Leben wurden zuerst von Regner Prädinius — von 1508 bis 1539 Rektor der Schule zu Gröningen, einem eifrigen Verehrer Wessel's, gesammelt, dieselben sind aber verloren. Dagegen haben wir noch das, was Albert Harden-

berg, der bekannte Domprediger zu Bremen, † 1574 mit großem Interesse zusammenstellte. Ein Manuskript seiner, in der Gröninger Ausgabe der Werke Wessel's zuerst veröffentlichten Lebensbeschreibung hat Ullmann in München, etwas vollständiger als der Druck, gefunden. Von späteren sind zu nennen: Effigies et vitae Professorum Academiae Groningae, Gröningen 1654, und die friesischen Historiker Suffridus Petri und Ubbo Emmius, von denen der erstere in seinem Buche de Scriptoribus Frisiae, der letztere in seiner historia rerum Frisicarum von Wessel handelt.

Die Forschungen über Wessel's Leben haben im Einzelnen namentlich holländische Gelehrte sich angelegen seyn lassen. Dieselben dürften zum Abschluß gebracht seyn durch den holländischen Gelehrten Wilhelm Muurling, der außer der oben benutzten commentatio historico theologica de Wesseli Gansfortii cum vita tum meritis pars prior Trajecti ad Rhen. 1831, eine Antrittsrede hielt zu Gröningen: de Wesseli Gansfortii, germani Theologi, principiis atque virtutibus. Amstelod. 1840, und von Ullmann in seinem Werke über Johann Wessel, ein Vorgänger Luther's, Hamburg 1834, und noch mehr in der zweiten erweiterten Auflage dieses Werks, das unter dem Titel „Reformatoren vor der Reformation“ in zwei Bänden, Hamburg 1841 und 1842 erschien. Diese gründliche, geistvolle Arbeit ist zugleich die einzige ausreichende Darstellung seiner Lehre, die wir im Obigen zwar in einigen Stücken ergänzt oder berichtigt zu haben glauben auf Grund namentlich der eindringenden symbolischen Arbeit der deutschen Theologie in den letzten 20 Jahren, die aber um so mehr klassisch bleiben wird, als selbst monographische Werke über dogmengeschichtliche Stoffe, wie die von Baur, Dorner, in Bezug auf Wessel ungebührlich kurz sind. H. Schmidt.

Nachtrag zum Artikel „Waldenser“ S. 521 ff. — Inhalt der in Cambridge neuerdings wieder aufgefundenen Morland'schen Sammlung waldensischer Handschriften. — Bei dem Interesse, welches sich an die Wiederauffindung dieser Dokumente knüpft, scheint es nicht unpassend, sondern es wird vielmehr manchen Lesern willkommen seyn, wenn hier nach Bradshaw a. a. O. eine genaue Angabe des Inhalts jener Handschriften mitgetheilt wird, zumal da die Verzeichnisse bei Leger I, 21., Monastier II, 235. nicht ganz mit dem von Bradshaw übereinstimmen. Wir nehmen die von demselben befolgten Benennungen der verschiedenen Bände an.

A, nach Bradshaw in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts geschrieben, auf Papier und Pergament, 3⅞ Zoll hoch, 2⅞ Zoll breit, besteht aus sechs verschiedenen Theilen, alle von derselben Hand, ausgenommen vielleicht der letzte. Der erste Theil enthält 1) Genesis, eine Uebersetzung von Genesis Kap. 1—10; 2) einen Tractat über die Natur der verschiedenen Thiere; 3) einen Tractat über die Sünden, lo tracta de li pecca; 4) eine Predigt vom Worte Gottes (De la parolla de Dio). Man hat geglaubt, daß diese Predigt die Jahrzahl 1230 trage, aber Bradshaw liest 1530. Der zweite Theil ist in lateinischer Sprache geschrieben und enthält Belehrungen, an die Geistlichkeit gerichtet, mit den Anfangsworten: sequitur de imposicione penitencie. Der dritte Theil enthält eine Rede, die mit den Worten anhebt: alcuns volon ligar la parolla de Dio segont la lor volunta; die Rede selbst handelt von den vier Arten von Ueberlieferungen (trametament), nämlich von Gott allein, von Gott und Mensch, vom Menschen allein, und von den usurpirenden Predigern. Der vierte Theil ist ein Tractat, betitelt „Herman“. Der fünfte Theil ist eine Sammlung von lateinischen Schriftstücken, darin ist doctor evangelicus, d. h. Wicliffe, angeführt. Der sechste Theil enthält, nach drei kurzen Paragraphen, eine kleine historische Erörterung über die freiwillige Armuth der Kirche; leider fehlt das Ende; es ist darin gesagt, daß zwei Jahrhunderte (dui cent an) nach Peter Baldo eine Verfolgung sich erhob, welche bis zu der Zeit des Schreibenden sich erstreckte; dui ist zum Theil ausradirt.

B, wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts geschrieben, auf Per-

gament, $4\frac{1}{4}$ Zoll hoch, $3\frac{1}{4}$ Zoll breit, besteht aus drei Theilen von derselben Hand. Der erste Theil enthält 1) die sieben Bußpsalmen, 2) den Prolog zum Evangelium Johannis, in lateinischer Sprache, 3) glosa pater noster, — Auslegung des U. V., 4) Treçenas, es sind 4 treçenas, die den vier Vierteln der Jahressonntage entsprechen. Jede treçena enthält dreizehn Sonntage mit den dazu gehörigen epistolischen und evangelischen Perikopen, betitelt: 1ster, 2ter, 3ter Sonntag der ersten, zweiten (u. s. w.) treçena; 5) Doctor; 6) Penas; 7) li goy (Freuden) de paradis; 8) La pistola (Brief) de li amic. Nun folgen die Gedichte: 9) Novel confort; 10) Lo novel sermon; 11) La nobla Leyczon, welche die Jahrzahl 1400 trägt, wie wir gezeigt haben S. 526; 12) Payre eternal; 13) La barca. Es fehlt also: l'avangeli de li quatre semencz, Lo despreczi del mont. Der zweite Theil enthält: 1) einen Tractat über die zehn Gebote; 2) die 12 Artikel des Glaubens; 3) die sieben Todsünden; 4) die sieben Gaben des heiligen Geistes; 5) die theologischen Tugenden; 6) die Cardinaltugenden; 7) von den Gütern des Glückes, der Natur und der Gnade; 8) von sechs Dingen, die in dieser Welt besonders geehrt werden; die übrigen neun Seiten enthalten zwei Predigten und eine Stelle über die Mißbräuche (abusions). Der dritte Theil ist an beiden Enden defekt und enthält sieben Predigten.

C, ungefähr um die Mitte des 15. Jahrhunderts geschrieben, auf Papier, $3\frac{3}{8}$ Zoll hoch, $2\frac{1}{2}$ Zoll breit, besteht ans drei Theilen, von derselben Hand herrührend. Der erste enthält zwei Predigten, die eine handelt de la confession, die andere de la temor del Segnor. Der zweite Theil enthält nur Eine Predigt. Der dritte Theil enthält 1) eine Predigt (?), betitelt: tribulacions; 2) eine Uebersetzung von 2 Makk. Kap. 7.; 3) eine dergl. von Hiob Kapp. 1. 2. 3. u. 13.; 4) eine dergl. vom ganzen Buche Tobiä; 5) die 14 ersten Verse der Nobla Leyczon, welche die Jahrzahl 1400 enthalten (s. S. 527).

D, in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts geschrieben, auf Pergament, $3\frac{1}{2}$ Zoll hoch, $2\frac{1}{2}$ Zoll breit, ist an beiden Enden defekt und enthält 1) eine Sammlung von medicinischen Recepten, ohne Anfang; 2) eine Rede über „tribulacions" (Anfechtung), mit den Worten beginnend: ayci comença sant Isidori; 3) eine Predigt über die sieben Todsünden und die Heilmittel dagegen, über den Text: donca vos mesquins perque tarçen de ben far etc.; 4) eine Predigt über das Almosen, über den Text: o vos tuit liqual lavora etc.; 5) drei kleinere Schriftstücke, beginnend: a) Dio bat li ome, b) Nota que la son quatre cosas que nos apellan, c) Nos vehen esser na; 6) mehrere kurze moralische Betrachtungen; 7) eine kurze Rede über die zwölf Freuden des Paradieses; 8) eine kurze Uebersicht der christlichen Lehre, mit den Worten anhebend: a tuit li fidel karissimes christians sia salu en etc., unter acht Rubriken vertheilt, aber in der Mitte der dritten abgebrochen.

E, von ungleicher Handschrift, auf Papier geschrieben, $4\frac{1}{4}$ Zoll hoch, $3\frac{3}{8}$ Zoll breit; es finden sich darin die Jahrzahlen 1519, 1521; wirklich scheint Alles ungefähr aus derselben Zeit herzurühren. Der Band enthält vier Theile, wovon die zwei ersten Theile einer lateinischen Grammatik sind: 1) de interrogationibus, de participiis, de casu genitivo locali, de comparativis, de gerundiis; 2) de verbis, wobei die Worte in den waldensischen Dialekt übersetzt sind. Voran steht: anno domini millesimo q 1521. dies: 9 mensis Januarii. Der dritte Theil enthält Auszüge aus den Sprüchen und dem Prediger Salomo, aus Jesus Sirach, worauf 4) einige Sentenzen Gregor's des Großen folgen; 5) ein Gedicht, dessen Anfangsworte sind: tout ce que la terre nourist; 6) ein Gedicht von 282 Verszeilen, das also anhebt:

Comensament de tout ben es
temer diou soubre tout quant es.

7) ein Schriftstück unter dem Titel: sequitur liber Arithmetti (cus) extratus a Johannono Albi filio mgri Johannis Albi notariis de Fenestrellis sub anno domini 1519 et die 22 mensis Augusty. Der vierte Theil enthält 1) Albertani moralis-

simi opus de loquendi ac tacendi modo; 2) liber primus de amore et dilectione dei et proximi et de forma vite ejusdem domini Albertani; 3) Versus morales, die also anfangen:

Est caro nostra cinis
Modo principium modo finis;

4) Exortation de bien vivre et bien mourir, in 100 Zeilen, deren Anfang so lautet: qui a bien vivre veult entendre; 5) optima consilia; 6) Sentenzen, betitelt Philosophus; 7) versus morales.

F, geschrieben wahrscheinlich am Ende des 14. Jahrhunderts, auf Pergament, 5½ Zoll hoch, 4¼ Zoll breit, enthält den größten Theil des Neuen Testaments, einige Capitel der Sprüche und des Buchs der Weisheit Salomo's in folgender Ordnung: Matthäus, wovon jedoch der Anfang fehlt; man möchte wissen, wie viel fehlt; von Lukas nur 1—3, 6., das Evangelium Johannis, — der erste Brief an die Korinthier, die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, vom ersten Brief an die Thessalonicher nur die ersten Worte, die beiden Briefe an Timotheus, der Brief an Titus, vom Hebräerbrief nur das 11. Kapitel. Darauf folgen Sprüchwörter Kap. 6. und Buch der Weisheit Kap. 5 u. 6., die Apostelgeschichte, der Brief Jakobi, die beiden Briefe Petri.

Wir enthalten uns aller Urtheile über den Werth dieser Sammlung, die wir nur aus Bradshaw's angeführter Abhandlung kennen. Sie wäre wohl einer genauen Erforschung werth.

Da Dr. Grützmacher in seiner S. 522 angeführten Abhandlung über die ältere waldensische Sprache auf Proben derselben, die ich in der Schrift über die romanischen Waldenser gegeben habe, Rücksicht genommen, so benütze ich diese Gelegenheit, um einige in meinem Werke stehen gebliebene Druckfehler zu verbessern. In der Nobla Leyczon ist v. 36. zu lesen encontra statt emontra; v. 39. cum bonta statt de bonta; v. 45. aquel statt agnel; v. 162. homecidi statt homedici; v. 46. Anmerk. sperancza statt sperancia; v. 70. Anmerk. laqual statt lacal.

Sodann ist im Texte der Cantica bei Niedener, Zeitschrift für die histor. Theologie 1861. 4tes Heft, zu lesen:

Seite 528 Zeile 18 von unten: autissima statt antissima.
„ 544 „ 9 von oben: perczon*e*iancza statt perczon*c*iancza.
„ 544 „ 15 von oben: sentier statt senties.
„ 561 „ 11 von oben: pelalha statt pelacha.
„ 593 „ 18 von oben: vinatienca statt vinacienca.
„ 593 „ 18 von unten: l'ama statt la mia.
„ 594 „ 20 von oben: ama statt amia.
„ 594 „ 10 von unten: *l*aisarey statt *t*aisarey.
„ 594 „ 5 von unten: aquesta lacal statt aguesta local.
„ 598 „ 9 von oben: Sunamitienca statt Sunamitiena.
„ 599 „ 13 von oben: pom statt pomi.
„ 599 „ 20 von oben: tio statt lio.
„ 600 „ 8 von oben: d*e* la gleisa d*i* statt d*i* la gleisa d*e*.

Noch erlaube ich mir, Herrn Dr. Grützmacher zu bemerken, daß ich v. 448 der Nobla Leyczon die richtige Lesart habe: temor (timere), die allein einen passenden Sinn gibt, während Raynouard, seinem Abschreiber folgend, die falsche Lesart tenir hat.

Herzog.

Vinet, Alexander Rudolf. Unter den Männern, welche in der Geschichte des neuern französischen Protestantismus eine hervorragende Stellung einnehmen, ist wohl keiner, der durch geistige Begabung und Adel des Karakters Vinet übertrifft, während er durch psychologischen Tiefsinn, durch originelle Auffassung des Christenthums, sowie

durch Talent für ascetisch-rhetorische Darstellung unstreitig den ersten Rang behauptet und dadurch nicht nur auf die Kirche und Theologie seines engern Vaterlandes, sondern des calvinischen Protestantismus überhaupt einen außerordentlichen Einfluß bereits ausgeübt hat und ohne Zweifel immer mehr ausüben wird. Vinet's Bedeutung liegt aber nicht ausschließlich auf dem Gebiete der Kirche und Theologie; sein biegsames und vielseitiges Talent umfaßte auch andere Sphären des geistigen Lebens, insbesondere die Literatur, die Linguistik, die Pädagogik und in gewisser Hinsicht auch die Philosophie. Hier soll, dem Zwecke dieses Werkes gemäß und so weit es in dem engen Rahmen einiger Blätter möglich ist, die religiös-theologische Seite des Mannes nebst den einschlägigen Schriften desselben in's Auge gefaßt werden. Zuerst aber müssen wir einen Blick auf seinen äußeren Lebensgang werfen, wobei zugleich ein Theil seiner Schriften, sowie seine kirchenpolitischen Ansichten zur Sprache kommen.

Vinet wurde am 17. Juni 1797 zu Ouchy, einem kleinen Orte am See, bei Lausanne, geboren. Seine Eltern stammten aus dem hart an der französischen Gränze gelegenen waadtländischen Dorfe Crassier. Die Mutter war eine einfache Frau, ohne viel Bildung, aber voll Gemüth und gesunden Verstandes, der Vater ein Mann von vielem Talent, edlem Karakter, großer Strenge und Gewissenhaftigkeit. Derselbe, ein strebsamer Autodidakt, erst Schullehrer, später Sekretär in der Regierung, unterrichtete seine beiden Söhne anfangs selbst und erzog sie nach den Grundsätzen einer längst vergangenen Zeit. Er setzte alle seine Hoffnung auf Alexander's jüngern, ungewöhnlich begabten Bruder (der jedoch frühzeitig starb), während ihm jener nur geringe Anlagen zu haben schien. Gleichwohl bestimmte er ihn zum Studium der Theologie, ohne daß dieser Wahl eine besondere Neigung auf Seiten des Sohnes zu Grunde lag. Vielmehr zog es diesen mehr zur Literatur hin; die Poesie übte auf sein Gemüth einen ganz eigenthümlichen Zauber aus; auch zeigte er frühe schriftstellerisches und selbst poetisches Talent. Allein der Vater überwachte sorgfältig seine Arbeiten, damit er seinen Lieblingsneigungen nicht zu sehr nachhänge, und corrigirte oder vernichtete schonungslos alle seine Produkte. Ueberhaupt schien die ganze Erziehungsweise des Vaters wie dazu gemacht, die Individualität des jungen Menschen zu unterdrücken; aber die poetischen Versuche desselben, von denen die ersten, die man von ihm hat, seinem siebenzehnten Jahre angehören, zeugen dafür, wie ein tiefes Gemüth und ein energischer Geist auch unter der strengsten Zucht seine Selbstständigkeit zu bewahren vermag. Einen andern Beweis hievon legte der kaum neunzehnjährige Vinet beim Begräbniß eines verehrten und geliebten Lehrers an der Akademie ab, indem er gegen das Herkommen vor einer zum Theil sehr ansehnlichen Versammlung seine Empfindungen in beredten Worten aussprach. Diese Rede, in welcher sich ein bedeutendes schriftstellerisches Talent kundgibt, wurde nachher gedruckt.

Vinet machte also seine Studien auf dem Gymnasium und der Akademie in Lausanne. Von Anfang an zog er durch seinen Fleiß, sein Betragen und seine ungewöhnlichen Anlagen die Aufmerksamkeit seiner Lehrer auf sich. Aber die Theologie, welche damals an der Akademie getrieben wurde, konnte auf einen tiefen Geist, wie der seinige, keinen entscheidenden Einfluß ausüben. Doch fehlte es nicht ganz an ernsten Eindrücken für das Gemüth; denn unter den Professoren der Theologie waren einige, welche mit einem mangelhaften theologischen System eine lebendige Frömmigkeit verbanden. Auch sehen wir, daß Vinet gewisse Lücken, die der öffentliche Unterricht übrig ließ, auszufüllen trachtete. So z. B. rief er unter den Studirenden der Theologie eine Gesellschaft zum Studium der Bibel in's Leben, deren Zweck seyn sollte, sich wesentlich mit der Uebersetzung einer gewissen Anzahl Abschnitte der heil. Schrift nach dem Grundtext zu beschäftigen.

Im Jahre 1817 trat ein Wendepunkt in Vinet's äußerm Leben ein. Die Professoren an der Lausanner Akademie wurden von Basel aus um einen Lehrer der französischen Sprache und Literatur für das dortige Gymnasium und Pädagogium an-

gegangen. Ihre Wahl fiel auf Vinet. Er hatte eben sein zwanzigstes Lebensjahr zurückgelegt, als er die Stelle antrat. Erst zwei Jahre später kehrte er nach Lausanne zurück, um sein theologisches Examen zu machen und die Ordination zu empfangen, verheirathete sich dann noch in demselben Jahre mit einer nahen Verwandten und begab sich wieder nach Basel. Die ersten Jahre seines Aufenthaltes in dieser Stadt waren für ihn sehr mühevoll. Er gab wöchentlich bis auf zweiunddreißig theils Privat-, theils öffentliche Unterrichtsstunden und predigte zudem öfter. Diese Thätigkeit wurde bald gehemmt durch einen Unfall, an dessen Folgen er sein ganzes Leben hindurch litt. Auch sonst hatte er viel Schweres. Die Verachtung, welche ihm gewisse Collegen für seinen Lehrgegenstand auf rücksichtslose Weise zu erkennen gaben, verursachte ihm in Verbindung mit der ihm von seiner Erziehung her eigenen Schüchternheit große innere Leiden und Kämpfe; aber die Anhänglichkeit seiner Schüler, die er in seltenem Maße genoß und durch seine Liebe zu ihnen weckte, die geistvolle Art, womit er sein Fach behandelte und es zum Range einer Wissenschaft zu erheben wußte, über Alles aber seine christliche Sanftmuth überwanden am Ende jene Schwierigkeiten. Doch, wir müssen es uns versagen, auf Vinet's zwanzigjährige Wirksamkeit in Basel näher einzugehen, und uns darauf beschränken, den Gang zu bezeichnen, den seine geistige und religiöse Entwicklung in der neuen Umgebung nahm.

Es war für dieselbe gewiß von der größten Bedeutung, daß er gerade in diesem Alter in eine an den mannichfachsten Bildungselementen so reiche Stadt versetzt wurde. Er brauchte diese alle, indem er sie durch seine Individualität bestimmte und Alles in sein eigenes Wesen verwandelte. Dieß gilt auch in Beziehung auf deutsche Wissenschaft und Anschauungsweise, mit denen er in Basel zuerst in Berührung kam. Selbstständige Ansichten zu haben, das war es, worauf er schon früh hinarbeitete. Dieses Bedürfniß gibt sich unter Anderem kund in einem Briefe, den er am 24. Juli 1818 an seinen Freund Monnard (damals Professor der französischen Literatur an der Akademie zu Lausanne, seit 1846 an der Universität Bonn) schrieb und den wir nicht umhin können, hier wiederzugeben, da er uns einen Blick thun läßt in Vinet's damaligen Gemüthszustand und in die für seine ganze weitere Entwicklung bezeichnende Anschauungsweise: „Ich muß gestehen", schreibt er, „während ich mit Vergnügen sehe, daß meine Ideen sich durch das Studium entwickeln, fühle ich mit Kummer, daß viele Begriffe sich verwirren und bekämpfen und daß ich über viele Gegenstände dem peinlichsten Skepticismus zur Beute bin. Da ich deswegen gegen meinen Willen leide, so mache ich mir's nicht im Geringsten zur Ehre und halte dafür, daß der Skepticismus, ob er nun freiwillig oder unfreiwillig, immer eine Krankheit sey. Die Wahrheit zu sagen, leide ich deshalb mehr, als daß ich mich darüber beunruhige. Ich möchte vielmehr annehmen, die Ursache dieses Zustandes liege zum Theil in meiner neuen Stellung und meinen neuen Studien, oder es gebe vielleicht eine Zeit für die Wallung der Ideen und Lehren, wie es ein Alter für den entstehenden Aufruhr der Leidenschaften gibt. Die Seele hat ihre Kindheit, wie die Sinne. Nachdem man lange auf dem Ruhekissen der „„gemachten Ansichten"" geschlafen, ist es wohl nöthig, daß man erwache und untersuche. Ist dieß ein Uebel? Ich kann es nicht glauben. Wenn diese neue Prüfung viele Götzen umwirft, so weiht sie unsere alten Huldigungen rechten Gottheiten; sie macht, daß wir sie mehr lieben, sie beugt der Gleichgültigkeit vor, zu welcher ein träges oder feiges Vertrauen uns hätte fortreißen können. Vielleicht verhält es sich mit den Wahrheiten, die einem aufgedrungen worden sind, wie mit einer Gattin, die man nicht selbst gewählt hat: man hat für dieselbe wenig Anhänglichkeit. — Wenn es darunter heilige Wahrheiten gibt, die in diesem Conflikte einigermaßen in Gefahr kommen könnten, so schützt und bewahrt sie das Gefühl. — Ich freue mich, Ihnen sagen zu können, daß es für mich deren mehrere gibt, die von der Untersuchung nichts zu fürchten haben, weil sie sich in mein Herz geflüchtet haben. Von der Art sind die Religion und die Vaterlandsliebe. Und warum sollte ich sie mit Beweisgründen stützen? Wenn Gott sie in mein

Herz wie in ein ehrwürdiges Asyl gelegt hat, wo er sie gegen mich selbst vertheidigen will, sollte es nicht eine schwere Inconsequenz seyn, sowohl sie anzugreifen, als sie mit fremden Stützen zu unterstützen?. Muß man nicht in vielen Fällen dem Gefühl eben so gut wie der Vernunft trauen?" (vgl. Chrétien évangélique, 1861, p. 10). Die letzteren Worte sind besonders bedeutsam, weil sie den Grundsatz bezeichnen, den Vinet sein ganzes Leben hindurch bei der Erforschung und Aneignung der religiösen Wahrheit leitete. Als er dieselben schrieb, war er aber noch keineswegs im Vollbesitz der evangelischen Wahrheit. Seine Glaube war um diese Zeit wesentlich Autoritäts- und Gewohnheitsglaube, noch nicht das Resultat einer selbstbewußten, mit allen Kräften des Gemüths vollzogenen Aneignung der Wahrheit. Wie wenig erleuchtet seine religiöse Erkenntniß damals und noch längere Zeit war, geht unter Anderem auch daraus hervor, daß er (1820—1822) an den Aarauer „Stunden der Andacht" nicht nur Geschmack fand, sondern seinem Freunde Monnard, der die bescheidene Aufgabe unternommen hatte, dieselben in's Französische zu übersetzen, seine Dienste bei derselben anbot. Er behielt sich freilich sowohl in religiöser als in literarischer Beziehung eine gewisse Freiheit vor und machte von dieser einen ausgedehnten Gebrauch. Später fand er, jenes Erbauungsbuch sey der Ehre, die sie ihm angethan, nicht würdig gewesen.

Die Zeit, da Vinet zu einer tiefern und vollständigern Erkenntniß der christlichen Wahrheit gelangen sollte, war nicht mehr fern. Es ist aber weder an sich, noch in dem uns angewiesenen Raume möglich, die Umstände alle anzugeben, welche eine Umwandlung in seinen Gefühlen und Anschauungen vorbereiteten. An denselben hatte allerdings Basel seinen Antheil, weniger durch die Theologie, welche damals an der Universität gelehrt wurde und mit der auch er, zum Theil noch als Zuhörer an der letztern, in Berührung kam, als durch das gerade damals sich erneuernde christliche Leben, welches, auf streng biblischer Grundlage ruhend, aber frei von dogmatischer Härte und Ausschließlichkeit, seiner Eigenthümlichkeit am meisten zusagen mußte. Jenes gilt besonders auch von dem im Frühling 1822 nach Basel berufenen de Wette, über den sich in Vinet's Briefen manche interessante Bemerkungen finden. Er übersetzte und edirte gleich die erste Predigt, welche derselbe zu Basel hielt („die Prüfung der Geister" über 1 Joh. 4, 1—3.), und besuchte sogar eine Zeit lang dessen Vorlesungen; doch vermochte eine Theologie, welche die Thatsachen der Offenbarung nur als Symbole übersinnlicher Ideen betrachtet, keinen entscheidenden Eindruck auf ihn zu machen. Später, nachdem er selbst zu einer positivern Ueberzeugung hindurchgedrungen war, fühlte er sich von der negativen Richtung des berühmten Theologen immer mehr abgestoßen; dagegen wuchs seine Hochachtung vor dem Talente, dem Wissen und Karakter des Mannes, je näher er ihn kennen lernte. Der Impuls zu seiner neuen Umwandlung kam von einer ganz andern Seite.

Es ist im Allgemeinen bekannt, daß die französische Schweiz um jene Zeit der Schauplatz einer religiösen Erweckung war. Dieselbe war die Uebertragung derjenigen, welche am Ende des vorigen Jahrhunderts in England begonnen hatte, und verdankt ihre erste Entstehung im Waadtlande und in Genf (wo sie übrigens durch einheimische Persönlichkeiten vorbereitet war) der Thätigkeit englischer und schottischer Gläubigen, welche daselbst verweilten, nahm aber bald einen selbstständigen Karakter an. Die Tendenz dieser Erweckung war, gegenüber der herrschenden formalistischen Religiosität, die Erweckung des persönlichen Glaubenslebens durch die erneuerte Predigt des Evangeliums. Den Mittelpunkt bildete, wie in der Reformationszeit, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, aber im Allgemeinen wurde sie keineswegs so tief aufgefaßt, wie dieß besonders auch von Calvin geschehen war, dagegen wurde sie, wie von dem letztern, auf die Lehre von der absoluten Prädestination gegründet und diese selbst nebst den anderen damit zusammenhängenden Doktrinen von einzelnen Predigern, zumal im Anfange der Bewegung, in der ganzen Härte der reformatorischen Orthodoxie vorgetragen.

Vinet fühlte sich von der neuen Erscheinung zuerst mehr abgestoßen als angezogen. In diesem Sinne drückte er sich unter Anderm im Anfange des Jahres 1822 aus. Es handelte sich darum, einen seiner ehemaligen Lehrer, Curtat, einen frommen, aber neuen Tendenzen gründlich abgeneigten Mann, zu vertheidigen. Derselbe hatte gegen die Conventikel geschrieben und die angegriffenen Gläubigen hatten in einer ihrer von dem bekannten Genfer Theologen Malan geleiteten Versammlungen geantwortet, indem sie Gott baten, ihrem Gegner Licht und Liebe zu schenken. Dieses Gebet erschien in einer von Malan herausgegebenen Beschreibung zweier solcher Versammlungen. Ohne Zweifel nicht nur durch die auf seinen geliebten Lehrer sich beziehenden Ausdrücke selbst, sondern auch durch das Uebertriebene der in dieser Broschüre sich kundgebenden Theologie gereizt und freilich auch durch seine mangelhafte Kenntniß der evangelischen Wahrheit irre geführt, karakterisirte er in einer vierseitigen Schrift die Lehre der Erweckung als neu, sektirerisch und als ein seltsames Gemisch von Demuth und Hochmuth.

In seiner nähern Umgebung fanden sich Solche, die, von der methodistischen Erweckung angeregt, auch ihn für die durch dieselbe erzeugte neue Anschauungsweise zu gewinnen suchten, und zwar, wie es scheint, nicht immer mit der nöthigen Berücksichtigung seiner Eigenthümlichkeit; denn in seinen Briefen aus jener Zeit beklagt er sich bitter darüber, daß man ihm seine Gefühle streitig mache, seine Frömmigkeit regeln und ihm künstliche Rührungen vorschreiben wolle, wo er ehemals ohne Anstrengung empfunden habe.

Dennoch schenkte Vinet den durch die religiöse Erweckung angeregten Fragen seine Aufmerksamkeit; ungeachtet der engherzigen und nicht eben einnehmenden Formen derer, welche direkt auf ihn einzuwirken suchten, konnte er sein Ohr der Stimme der Wahrheit nicht verschließen; aber, seiner Individualität gemäß, bahnte er sich auch da allein seinen Weg, keinen anderen Führer wählend, als den himmlischen. Auf welche Weise die innere Veränderung, die wir später bei ihm wahrnehmen, vor sich ging, darüber fehlt jede nähere Kunde. Vinet verbarg mit jener zarten Scheu, die er immer in Betreff der heiligen Geheimnisse des innern Lebens bewies, alle diese Vorgänge in der Tiefe seiner Seele. So viel aber ist gewiß, daß er nur langsam und unter schweren innern Kämpfen zum Frieden gelangte. Es geht dieß mittelbar theils aus der Gestalt des Glaubens, der das Ergebniß dieser innern Krisis war, hervor, theils aus der Art und Weise, wie Vinet später die Aneignung der religiösen Wahrheit im Individuum darstellte und sein ganzes Leben hindurch für die Freiheit der Religion und Kirche kämpfte. Auch der Zeitpunkt, in welchem jene Veränderung in Vinet's innerm Leben zum Abschlusse kam, läßt sich nicht genau angeben, doch kann mit Bestimmtheit gesagt werden, daß sie in den ersten Monaten des Jahres 1823 vor sich ging. In einem Schreiben, welches er unterm 29. April desselben Jahres an die Redaktion des Journal de la Société de la morale chrétienne in Paris richtete über die in diesem angeregte Frage: ist die christliche Moral vom Dogma unzertrennlich? treffen wir ihn schon entschieden auf dem Boden des positiven Christenthums, dessen Kraft er unverkennbar an seinem Herzen erfahren hat; ja man findet in dem Briefe schon das Wesen seiner Moral und seiner Apologetik, wie er sie später entwickelte. Zu den deutlichen Beweisen, daß Vinet um jene Zeit wirklich zum neuen Leben hindurchgedrungen war, gehört ferner ein von ihm im August desselben Jahres (1823) niedergeschriebenes Gedicht, in welchem er alle seine Neigungen Gott zum Opfer zu bringen und Herz und Leben ihm zu weihen gelobt.

Dieses Gelübde hat er auch gehalten. Sein ganzes Leben, im Leiden und Thun, war von nun an im buchstäblichen Sinne ein Dankopfer, demjenigen dargebracht, der ihn die seligmachende Kraft des Evangeliums hatte erfahren lassen. Seine Dankbarkeit zeigte sich besonders in dem begeisterten Streben, diejenigen, welche diese Erfahrung noch nicht gemacht hatten, dahin zu bringen, sie zu machen, sowie dem Evangelium Raum zu verschaffen, damit es in unmittelbare Berührung mit den Seelen kommen und seine Gottes=

kraft an ihnen erweisen könne. Dieß ist die Aufgabe seines Lebens, das Ziel, welches er in den verschiedensten Richtungen seiner Thätigkeit beständig im Auge hatte.

Es währte nicht lange, so bot sich ihm eine Gelegenheit dar, jenen Grundtrieb seines Herzens bei einem Werke zu bethätigen, dem er sich bis an sein Ende mit einer Hingebung und Aufopferung widmete, die sich nur begreifen läßt, wenn man sich erinnert, in welch' naher Beziehung dasselbe nach seiner Ansicht mit dem eben angedeuteten Hauptzwecke seines Lebens stand, — wir meinen sein Wirken für die Gewissens- und Religionsfreiheit.

Es ist bekannt, welchen Widerstand die oben erwähnte religiöse Erweckung in der großen Mehrzahl des waadtländischen Volkes fand. Die Versammlungen der „Momiers" (mit welchem Namen man die Erweckten spottweise bezeichnete) wurden tumultuarisch unterbrochen und auseinandergejagt. Die Regierung erließ zuerst einen Beschluß gegen die Erbauungsstunden (15. Januar 1824) und sodann ein förmliches Gesetz (20. Mai 1824), durch welches sie die Conventikel bei harter Geldbuße, Gefangenschaft und Verbannung verbot. Diese Ereignisse lenkten Vinet's Geist auf die Frage über die Gewissensfreiheit. Merkwürdig ist dabei, daß er bei Erlaß des ersten Beschlusses der Regierung diese Maßregel vor dem Gesetze und vom Standpunkte des Staatskirchensystems zu rechtfertigen sich bemüht, zugleich aber, gestützt auf den ganz individuellen Karakter der Religion, mit einem von jetzt an wachsenden Widerwillen von diesem System sich abwendet. Nie hatte ihn, wie er selbst sich ausdrückt, Etwas so stark ergriffen. „Wissen Sie", schrieb er unterm 1. März 1824 an seinen Freund Monnard, „wovon ich seit einiger Zeit träume? Von Gewissensfreiheit. Bis zu gewissen Ereignissen, die mir dieselbe ein wenig zu gefährden schienen, habe ich wenig daran gedacht; jetzt ist das meine fixe und Lieblingsidee." — Noch vor dem 20. Mai schrieb er und veröffentlichte kurz nachher eine Flugschrift unter dem Titel: Du respect des opinions, Bâle 1824, in der er sich nicht an die Regierungen, sondern an Jedermann richtet, auch nicht gerade von den in seinem Heimathkanton ausgebrochenen Unruhen redet, auf die er nur am Ende hindeutet, sondern sich überhaupt gegen die Tyrannei erhebt, welche die Einzelnen in Betreff der verschiedenen Ansichten ausüben, indem sie dieselben ohne Prüfung, bloß auf Grund eigener Vorurtheile, herrschender Meinungen, abgeschmackter Gerüchte u. s. w. verdammen. Er verlangt dagegen, daß man die Ansichten achte, d. h. ihnen das Recht gewähre, sich frei zu äußern; daß man prüfe oder schweige, und selbst, indem man den Irrthum bekämpfe, die Aufrichtigkeit ehre.

In dieser Schrift sind die in Vinet's späteren Werken entwickelten Ansichten über Religionsfreiheit bereits keimartig vorhanden. Die reife Frucht seines Nachdenkens über diesen Gegenstand trat hervor im Anfang des Jahres 1826. Die Pariser Gesellschaft für christliche Moral hatte nämlich um jene Zeit eine Preisaufgabe gestellt über die Freiheit der Culte. Mit Freuden ergriff Vinet diesen Anlaß, seinen Ueberzeugungen über einen in seinen Augen so wichtigen Gegenstand Worte zu leihen. Die Anerkennung des hohen und rein religiösen Standpunktes, den er in seiner Arbeit einnahm, fand den glänzendsten Ausdruck in dem Lobe, welches der spätere Minister Guizot als Berichterstatter über das ausgezeichnete Werk in der Sitzung der Gesellschaft vom 13. April 1826 aussprach. Dasselbe erhielt unter 29 der Gesellschaft eingereichten Arbeiten den Preis. Es wurde gedruckt unter dem Titel: Mémoire en faveur de la liberté des cultes, par A. Vinet. Paris 1826.

Der Raum gestattet nicht, den Inhalt dieses und ähnlicher Werke des Verfassers im Einzelnen darzulegen. Wir müssen uns darauf beschränken, mit wenigen Worten die Hauptgesichtspunkte anzudeuten. Vinet betrachtete die Cultusfreiheit als eine nothwendige Folge der Gewissensfreiheit und daher beide als eine und dieselbe Freiheit, die er Religionsfreiheit nennt. Unter Gewissensfreiheit versteht er aber nicht nur das Vermögen, zwischen zwei Religionen zu wählen, sondern eben so sehr das Recht, gar keine an

zunehmen. Die Cultusfreiheit erfordert zweierlei: erstens, daß der Verkündigung der Glaubensansichten kein unmittelbares Hinderniß entgegengesetzt werde; zweitens, daß das Bekenntniß einer Glaubensansicht, von welcher Art sie sey, weder Bevorzugung noch Hintansetzung in Beziehung auf bürgerliche und politische Rechte nach sich ziehe. — Der Verfasser ist natürlich veranlaßt, das Verhältniß zwischen der bürgerlichen und der religiösen Gesellschaft, dem Staat und der Kirche, mithin auch Ursprung und Zweck von beiden, zu untersuchen. Die bürgerliche Gesellschaft beruht nicht auf sittlichen Ideen, sondern ist aus der Nothwendigkeit entsprungen und wird durch die Nothwendigkeit erhalten. Wohl aber entspringt aus der bürgerlichen Gesellschaft eine Moral, und jene hat zur Aufgabe, diese zu beschützen. Die Elemente, welche diese gesellige Moral ausmachen, sind die Sicherheit, das Eigenthum und die Schamhaftigkeit. Alles, was über den Kreis der durch die bürgerliche Gesellschaft ausdrücklich gutgeheißenen Rechte hinausliegt, wie die Gefühle des Herzens und das innere Leben, liegt auch außerhalb der Gränzen der geselligen Moral. Dagegen ist die religiöse Gesellschaft aus der bloßen Gemeinschaft der Gefühle entsprungen; ein geistiges Gefühl, und nicht die Nothwendigkeit, hat die Bildung derselben bedingt. Nicht nur ist der Zwang ihrem Princip gänzlich fremd, sondern sie kann auch nur durch die Freiheit bestehen, denn sie beruht auf dem Glauben, der Glaube aber kann nicht befohlen werden. Demnach findet der Verfasser nur eine Art von Beziehung zwischen beiden Gesellschaften zulässig, nämlich den rein geistigen Einfluß der religiösen auf die bürgerliche Gesellschaft; es sey sogar genauer, zu sagen, der religiöse Geist, und nicht die religiöse Gesellschaft, übe Einfluß auf die bürgerliche Gesellschaft. Was den Staat betrifft, so müsse er sich in geistlichen Dingen als incompetent anerkennen; er enthält sich jeder Einmischung und verläßt diese neutrale Stellung nur dann, wenn die Kirche in sein Gebiet eindringt und die gesellige Moral verletzt. — Folgendes sind nun die Consequenzen, welche der Verfasser aus dem aufgestellten Grundsatze zieht: 1) Die Mitglieder der religiösen Gesellschaft sollen in Ansehung der bürgerlichen und politischen Rechte auf derselben Linie seyn, wie alle übrigen Bürger. 2) Die religiöse Gesellschaft regiert sich selbst mit vollkommener Unabhängigkeit. 3) Der religiöse Karakter gewisser bürgerlicher Akte, wie z. B. die Ehe und die Taufe, ist ganz unterschieden von ihrem bürgerlichen Karakter und ihrer Gültigkeit. Selbst der Eid kann nur verlangt, empfangen, aber niemals befohlen werden. 4) Die Regierung hört auf, die Geistlichen unterrichten zu lassen, zu besolden und zu überwachen. Endlich 6) der Gottesdienst soll öffentlich seyn, damit er weder für die gesellige Moral, noch für den Staat gefährlich werden könne. — Ein wenig weiter hin fordert der Verfasser die Freiheit nicht nur für den christlichen, sondern für alle Culte ohne Ausnahme. — Das Resultat ist: Absolute Trennung der religiösen und der bürgerlichen Gesellschaft, das würden die Strenge des Beweises, das Interesse der Religion und der Menschheit erfordern. Doch überzeugt, daß dieses Gut von der Vorsehuug für eine mehr oder weniger entfernte Zukunft aufbehalten sey, und barschen und plötzlichen Revolutionen abgeneigt, begnügt sich der Verfasser für den Augenblick, zu verlangen, daß der bürgerliche Stand der Individuen von ihrem religiösen Bekenntnisse unabhängig gemacht werde und daß alle Sekten geduldet werden, so lange sie die gesellige Moral nicht verletzen.

Durch das genannte Werk wurde der Ruf Vinet's als Denker und Schriftsteller begründet. Unter welchem Gesichtspunkte aber er selbst sowohl die Arbeit als die erlangte Auszeichnung betrachtete, bezeichnen folgende Worte aus einem Briefe an Monard: „Der Erfolg, den ich so eben erlangt habe, ist der allerunerwartetste; ich dachte in den letzten Zeiten nicht einmal daran, daß meine Schrift könnte bemerkt werden.... Aber Gott hat mich besser behandelt, als ich es verdiente. Ich hatte meine Anstrengungen nicht genug auf seine Ehre bezogen, um auf seinen Segen zählen zu dürfen; allein er wollte mich ermuntern, ihm zu dienen. Möchte es ihm gefallen, mittelst dieser Schrift etwas Gutes zu wirken."

Nur im Vorbeigehen erwähnen wir einer kleinen Schrift, welche Vinet ein Jahr nach dem Erscheinen des Mémoire herausgab unter dem Titel: Lettre à un ami, ou Examen des principes soutenus dans le Mémoire en faveur de la liberté des cultes. Lausanne 1827. Dieselbe war veranlaßt durch eine Zeitungserörterung, welche das Mémoire hervorgerufen hatte, und bildet eine nicht unwichtige Ergänzung zu diesem Werke. Zugleich ist sie, nach dem Urtheile der Kenner, ein schönes Beispiel des Vinet'schen Styls um diese Zeit, einfach, kräftig, vortrefflich.

Die Frage der Religions- und Gewissensfreiheit nahm seine Aufmerksamkeit fortwährend im höchsten Grade in Anspruch. Leider erhielt sein Nachdenken über dieselbe nur zu reichliche Nahrung durch die Ereignisse in seinem Heimathkanton. Zwar ließen die Verfolgungen, welche durch das Gesetz vom 20. Mai 1824 sowohl von Seiten des Volks als der Regierung über die in Folge des Gesetzes von der Nationalkirche sich Trennenden, die „Dissidenten", herbeigeführt wurden, nach drei bis vier Jahren nach. Das Volk ermüdete; auch wurde das Gesetz wegen der Schwierigkeit der Ausführung nicht mehr angewandt. Aber im Jahre 1829 fingen die Verfolgungen von Neuem an und daran schloß sich auch ein schriftlicher Kampf über dieselben zwischen den beiden politischen Parteien. Vinet, der auf Seiten der liberalen, antigouvernementalen Partei stand, mischte sich, zwar keineswegs aus Vorliebe für die besonderen Ansichten der Dissidenten, sondern im Namen des heiligen Princips der Religionsfreiheit mit einer Flugschrift in den Streit (Observations sur l'article sur les sectaires, inséré dans la Gazette de Lausanne du 13 mars 1829; ohne den Namen des Verf. und ohne Titel), welcher bald eine zweite folgte (Nouvelles observations sur un nouvel article de la Gazette de Lausanne, du 27 mars 1829; sur les sectaires. Lausanne 1829). Die erstere dieser Schriften verwickelte ihn und seinen Freund Monnard in einen Proceß mit der Regierung, in Folge dessen er wegen eines Formfehlers zu 80 Franken Buße verurtheilt und für ein Jahr als waadtländischer Geistlicher, Monnard eben so lang als Professor an der Akademie in Lausanne suspendirt wurde. Nach Beendigung des Processes schrieb Vinet, veranlaßt durch den staatsräthlichen Bericht über denselben, eine größere Broschüre unter dem Titel: Essai sur la conscience et sur la liberté religieuse, ou Examen du rapport présenté au Grand-Conseil du canton de Vaud par le Conseil d'Etat, le 30 mai 1829; Paris 1829, — vielleicht die scharfsinnigste, klarste und beredteste Schrift, die aus seiner Feder geflossen ist. In allen diesen Schriften ist es das unbedingte Recht des individuellen Gewissens auf dem religiösen und sittlichen Gebiete, welches er mit immer größerer Klarheit und Gründlichkeit und zugleich mit einem Ernst vertheidigt, dem man es stets abfühlt, daß es ihm um nichts Anderes zu thun ist, als um die Wahrheit und ihren Sieg. Als Beleg dafür könnte hier noch eine andere kleine Schrift angeführt werden, welche er anonym fast sogleich auf die oben genannte folgen ließ und in der er sich das Vergnügen machte, sie selbst zu kritisiren (Observations sur l'Essai sur la conscience et sur la liberté religieuse, de M. A. Vinet. Genève 1829).

Bald bot sich ihm wieder eine Gelegenheit dar, seine Stimme für das Princip der Religionsfreiheit zu erheben. Im Dezember 1830 hatte der Kanton Waadt, wie um jene Zeit viele andere Länder Europa's, seine liberale Revolution. Eine neue Verfassung sollte dem Volke vorgeschlagen werden und die Freunde der Religionsfreiheit gaben sich (leider, wie der Erfolg bewies, vergeblich) alle Mühe, zu bewirken, daß diese in derselben ausgesprochen werde. Vinet gab in dieser Ansicht unter Anderm eine Flugschrift heraus unter dem Titel: Quelques idées sur la liberté religieuse, Laus. 1831, in welcher er wieder mit aller Macht der Sprache und der Ueberzeugung die Cultusfreiheit forderte, indem er, wie immer, vom Princip der Gewissensfreiheit ausging. Vorher und nachher that er dasselbe in umfassenden Zeitungsartikeln.

Doch es ist hier nicht möglich, alle einzelnen Flugschriften und Artikel anzuführen, welche besonders von jetzt an in großer Zahl aus Vinet's Feder flossen und meistens die Gewissens- und Religionsfreiheit oder andere, gewöhnlich auf seinen Heimathkanton

bezügliche religiöse und kirchliche Fragen zum Gegenstand hatten*). Noch weniger liegt es in der Absicht dieser Arbeit, auf Vinet's Thätigkeit als Professor der französischen Literatur und seine dahin gehörigen Werke näher einzugehen. Denn — um nur dieß zu bemerken — obwohl seit 1823 die religiösen und kirchlichen Fragen in erster Linie bei ihm standen, so nahm doch während seines ganzen Aufenthaltes in Basel die Literatur immer eine große Stelle in seinem Leben ein. Er widmete sich damals jenen anhaltenden und anstrengenden Arbeiten, die ihn zu einem der gründlichsten Kenner der französischen Sprache und Literatur gemacht haben. Eine Frucht davon ist seine 1829 bis 1830 erschienene, seither wiederholt aufgelegte Anthologie (Chrestomathie française, ou choix de Morceaux tirés des meilleurs écrivains français. Bâle 1829. 30. 3 Bde), welche vortreffliche Skizzen über die einzelnen Autoren nebst Anmerkungen, so wie einen literarhistorischen Abriß enthält, den der bekannte Schriftsteller Sainte-Beuve ein literarisches Meisterwerk nennt. — Seit dem J. 1831 legte Vinet seine zahlreichen Arbeiten in der damals unter seiner Mitwirkung entstandenen, in Paris herausgekommenen protestantischen Zeitschrift „Le Semeur" nieder. In denselben behandelte er nicht nur die französische Sprache und schöne Literatur, sondern mit großer Meisterschaft auch theologische, philosophische, geschichtliche und politische Gegenstände. Binnen wenigen Jahren stieg er zum Rang eines Kritikers empor, der für die berühmtesten Dichter und Schriftsteller Frankreichs in Sachen des Geschmacks wie des philosophischen Urtheils als Autorität galt, die sie um so williger anerkannten, als Vinet auch auf diesem schwierigen Gebiete mit der größten Strenge seiner Grundsätze den Geist der christlichen Liebe zu verbinden wußte. — Eine Anzahl jener im Semeur erschienenen Artikel gab er besonders heraus unter dem Titel: Essais de philosophie morale et de morale réligieuse. Paris 1837. Die Einheit derselben liegt in dem Gedanken, daß Christus der Mittler auch im Gebiete des Denkens ist und der Welt sowohl den Frieden des Geistes als des Herzens und Lebens bringt.

Unter all' jenen mannichfaltigen und anstrengenden Arbeiten, denen sich Vinet neben seinem beschwerlichen Schulamte, und übrigens fast beständig leidend, widmete, fand er doch noch Zeit, auch öfter in der französischen Kirche zu predigen. Seine Predigten machten namentlich vom Ende der zwanziger Jahre an einen gewaltigen Eindruck. Im Jahre 1830 ließ er zwei derselben drucken unter dem Titel: L'intolérance et la tolérance de l'Evangile, ohne Angabe des Verfassers. Im folgenden Jahre gab er einen ganzen Band heraus unter dem einfachen Titel: Discours (von der zweiten Auflage an mit dem vollständigen Titel: „Discours sur quelques sujets religieux.' Paris). Diese dogmatisch-apologetischen Predigten erregten nicht nur durch ihre klassische Form, sondern auch durch die Tiefe und Eigenthümlichkeit der in ihnen ausgesprochenen Gedanken in hohem Grade die Aufmerksamkeit des französischen Protestantismus. Wie der Verfasser selbst darüber dachte, kann man aus folgendem Briefe ersehen, den wir besonders deshalb anführen, weil er in Kürze den theologischen Standpunkt angibt, den Vinet um diese Zeit einnahm. „Ich habe", schreibt er im Juli 1831 an Monnard, „ein Bischen gepredigt, und ich thue sogar Schlimmeres, ich lasse einige Predigten drucken . . . Ich werde sie Ihnen schicken. Wenn Sie Zeit haben, einen Blick auf dieselben zu werfen, so werden Sie sehen, 1) daß sie nicht famos sind, 2) daß ich noch nicht recht im Klaren bin. Nicht daß in meinen Lehren (bitt' um Verzeihung, Herr Curtat, ich habe meine Lehren in der Mehrzahl gesagt) irgend welche Unentschiedenheit wäre; mehr als je bin ich im Klaren über das entsetzliche Nichts dessen, was nicht das Evangelium ist; in dem Christus, den unsere Väter angebetet haben, dem Christus Pauli, Pascal's, Luther's, dem Christus, der ein Sühnopfer für alle Menschen ist, bin ich, Gott sey Dank, fixirt. Vom Rationalismus will ich weder in schwacher,

*) Dieselben sind nach seinem Tode gesammelt und herausgegeben worden unter dem Titel: Liberté réligiense et questions ecclésiastiques; par A. Vinet. Paris 1854.

noch in starker Dosis, weil ich, wenn ich mich einmal unterwerfe, mit Gott nicht um einige gelehrte Brocken meiner verworrenen Philosopheme streiten werde und weil der Rationalismus, in seinem Princip genommen, mit dem Deismus, von dem ich nichts will, vollkommen identisch ist. Aber wenn ich das consequente Christenthum will, so will ich es consequent in allen Richtungen; ich will auch, daß es in seiner großen objektiven Einheit subjektiv individuell sey; ich habe die festgesetzten und übereinkömmlichen Formen im Verdacht. Ich ziehe Manuel's Weitherzigkeit und Freiheit dem Schnürleib, welchen X. seine Anhänger anlegen läßt, vor" (vgl. Chrétien évangélique, 1861. S. 12).

Unterdessen hatte sich Vinet's Ruf als Lehrer, Prediger und Schriftsteller immer weiter ausgebreitet. Von allen Seiten, von Frankfurt a. M., Bern, Lausanne, Genf, Montauban und Paris suchte man ihn bald zum Professor, bald zum Prediger zu gewinnen; aber obgleich manches Einförmige in seiner Lehrthätigkeit, die Ueberlast der Schulstunden, vor Allem seine zarte Gesundheit ihm eine andere Stellung wünschbar machte, so konnte er doch aus allerhand Rücksichten sich immer nicht entschließen, einem Rufe an einen anderen Ort zu folgen. Ein Hauptgrund, der ihn daran hinderte, war jedenfalls seine tiefe Anhänglichkeit für die Stadt, in der er nun so lange gewirkt hatte. Auf der anderen Seite wußten auch die Basler seine großen Verdienste um ihre öffentlichen Lehranstalten zu würdigen und waren stolz, ihn zu besitzen. Vielleicht durch seinen wachsenden Ruf unruhig geworden, boten sie ihm im Jahre 1829 das Bürgerrecht an. Aber vor Allem die noch größere Anhänglichkeit für seinen Heimathkanton hielt ihn ab, dieses Geschenk anzunehmen. Einen glänzenden Beweis ihrer Hochachtung gab ihm die Regierung von Basel im Jahre 1835. Bisher hatte Vinet nur als außerordentlicher Professor an der Universität lehren können; nun errichtete man für ihn einen Lehrstuhl der französischen Literatur und Beredtsamkeit. Allein schon zwei Jahre später (1837) berief die Regierung des Kantons Waadt, welche in der Mehrzahl ihrer Mitglieder dem christlichen Princip zugethan war, ihren berühmten Mitbürger auf den Lehrstuhl der praktischen Theologie an der Akademie in Lausanne. Vinet, der diese Stelle in der theologischen Fakultät, die einzige, zu der er sich einigermaßen geeignet fühlte, seit längerer Zeit in's Auge gefaßt und für die er sich ein wenig vorbereitet hatte, nahm den an ihn ergehenden Ruf an, obschon theils aus Bescheidenheit, theils in dem wirklichen Bewußtseyn, wie mangelhaft seine specielle Ausrüstung für seinen künftigen Wirkungskreis sey, nicht ohne große Bangigkeit. Mit schwerem Herzen und einer längst gebrochenen Gesundheit verließ er sein geliebtes Basel. In Anerkennung seiner vielen Verdienste um die Wissenschaft und vorzüglich seines eigenthümlichen theologischen Karakters, sowie seiner ausgezeichneten Rednergabe beehrte ihn die theologische Fakultät bei seinem Abgange mit dem Doktorgrade der Theologie *).

Mit seiner Ankunft in Lausanne begann für Vinet die zweite Periode seiner Wirksamkeit, die kaum halb so lange als die erste, aber ihrer Natur gemäß noch segensreicher und von den nachhaltigsten Folgen war. Der Ruf seines Geistes, seiner vielseitigen Bildung, seiner glänzenden Lehrgabe, sowie seiner liebenswürdigen Eigenschaften hatte ihm zum Voraus die Herzen der Studirenden, seiner Collegen, der Regierung, aller Wohldenkenden geöffnet. Vinet's Berufung an die theologische Fakultät des Landes war aber damals von besonderer Wichtigkeit. Wir haben gesehen, daß dieses seit vielen Jahren der Schauplatz einer religiösen Erweckung war. Diese erfreute sich längst auch in der Nationalkirche einer wachsenden Ausbreitung; besonders hatte sie um jene Zeit schon mehr als die Hälfte der Geistlichkeit für sich gewonnen. Die Aechtheit der national-kirchlichen Erweckung erwies sich auch bald in manchen schönen Früchten, sowohl in dem Leben vieler von ihr ergriffenen Mitglieder, als auf dem Boden der unmittelbar

*) Da der bescheidene Mann von dieser Auszeichnung keinen öffentlichen Gebrauch machte, so geschah es, daß ihm dieselbe Ehre im Jahre 1846 zum zweiten Male von der theologischen Fakultät in Berlin zu Theil wurde.

religiösen Thätigkeit, der innern und äußern Mission u. s. w. Auch auf anderen Gebieten, dem der Literatur, der Gemeinnützigkeit, des öffentlichen Unterrichts, war eine rege Thätigkeit erwacht. Faßt man dieses Alles in's Auge, so kann man nicht umhin, den Anstoß zu segnen, der durch die Erweckung dem gesammten geistigen Leben des Landes gegeben wurde, und anzuerkennen, daß sie ihrem Ursprunge nach ein göttliches Werk war. Sie hatte vor Allem das Große bewirkt, daß die eigenthümlichen Wahrheiten des Evangeliums wieder verkündigt wurden: damit war der Sauerteig in das Volksleben hineingelegt. Aber freilich war er mehr hineingelegt als schon hineingemengt. Noch immer stand die große Masse des Volkes der wiederwachten Predigt des Evangeliums gleichgültig oder feindselig gegenüber.

Vinet hatte von Basel aus die religiöse Bewegung in seinem Heimathkanton sorgfältig beobachtet. Er sah in ihr den Keim eines viel versprechenden geistlichen Lebens, überzeugte sich aber bald, daß dieser Keim in seiner vollen Entfaltung gehindert werde. Auch waren ihm die Ursachen, welche, abgesehen von dem Widerwillen des natürlichen Menschen gegen das Evangelium, in der religiösen Bewegung selbst lagen, nicht verborgen geblieben. Es lag ihm daher nahe, gleich beim Beginn seiner neuen Wirksamkeit zu zeigen, welches seine Stellung zu dieser Bewegung sey und in welcher Weise er ihr zu dienen gedenke. Das that er in seiner Antrittsrede (1. Nov. 1837). Indem er in derselben die Frage behandelte: Was hat die Predigt von der religiösen Bewegung empfangen und was kann sie ihr hinwiederum geben? zeigte er unverhohlen seine Freude an der letzteren, unterließ aber nicht, mit der ihm eigenen Zartheit auch auf die Mängel derselben hinzuweisen. So z. B. gab er zu verstehen, daß die Improvisation in Mißbrauch ausgeartet sey, daß es der neuen Predigtweise an Individualität fehle und daß sie sich zu sehr damit begnüge, nur den Verstand, nicht auch Herz und Gewissen, den ganzen Menschen, zu überzeugen. Von der Form sodann zum Inhalt übergehend, verlangte er, daß der Prediger die vollkommene Menschlichkeit des Christenthums mehr betone, daß er die rationelle Seite desselben hervorhebe und nicht länger die Moral dem Dogma opfere, wie wenn Beides nichts Eines ausmachte *).

Bald nach seinem Amtsantritt wurde Vinet auch berufen, an wichtigen kirchlichen Verhandlungen Theil zu nehmen. Es war um eine neue Kirchenverfassung zu thun. Der Staatsrath zog die Geistlichkeit zu Rathe. In die Versammlung ihrer Abgeordneten wurde auch Vinet gewählt. Schon die beiden ihr vom Staatsrathe zur Prüfung vorgelegten Entwürfe theilten sich über den allgemeinen Begriff der Kirche, welcher den neuen Einrichtungen zum Ausgangspunkte dienen sollte. Der Zwiespalt der Ansichten trat in der Abgeordnetenversammlung wieder zu Tage bei Anlaß zweier Hauptfragen: der von dem Personale oder der Zusammensetzung der Kirche, und der von der Verbindung der Kirche mit dem Staate. Pfarrer Bauty betrachtete die Kirche als eine pädagogische Anstalt, bestimmt zur Christianisirung der Massen, und wollte keine andere Bedingung zur Mitgliedschaft an dieser Anstalt, als die Taufe. Vinet dagegen behauptete, die Kirche sey eine Gesellschaft, bevor sie Schule sey, und wünschte, daß die Mitgliedschaft an dieser Gesellschaft an eine freie Beitrittserklärung geknüpft werde. Was das Verhältniß zwischen Kirche und Staat betrifft, so bekämpfte Bauty aus allen Kräften die Zulassung der Laien in die kirchlichen Behörden, verlangte, daß die Kirche — mit Ausnahme der Lehre, worüber die Verfügung der Geistlichkeit, unter Vorbehalt des Staates, zustehen sollte — von dem letzteren regiert werde. Vinet dagegen wünschte, daß die Kirche weder durch die Geistlichkeit, noch durch den Staat, noch durch beide vereinigt, sondern durch kirchliche Körperschaften, in denen auch frei erwählte Laien sitzen sollten, regiert werde. Die thatsächlich und durch die Verfassung anerkannte Verbindung beider Sphären achtend, verlangte er nicht die absolute

*) Discours prononcés à l'installation de M. Vinet, etc. Lausanne 1837. Wieder abgedruckt als Anhang zu des Verfassers Homiletik.

Trennung der Kirche vom Staate, wohl aber, daß jene frei sey, und er hielt dafür, daß sie es ohne Dazwischenkunft der Gemeinden nicht seyn könne; aber er wollte, daß die Laien zugelassen werden, um die religiösen Fragen zu behandeln, und nicht nur, um sich mit den weltlichen Angelegenheiten der Kirche zu beschäftigen *). Die in solchen Dingen noch unerfahrene Versammlung schlug einen Mittelweg zwischen Vinet's und Vauty's Ansichten ein.

Bei dieser Verfassungsänderung wurde auch die fernere Geltung des kirchlichen Glaubensbekenntnisses, der helvetischen Confession, in Frage gestellt. In den hierauf bezüglichen Verhandlungen der Abgeordnetenversammlung hatte sich Vinet auf die Seite der Vertheidiger dieses Bekenntnisses gestellt; auch sprach sich jene schließlich für Beibehaltung desselben aus. Allein der große Rath verwarf die Confession. Vinet fand, dieser habe dabei seine Competenz überschritten, und schrieb einen Brief an die Versammlung, um sie zu bewegen, in einer zweiten Verhandlung auf diese Frage zurückzukommen. Aber vorher schon hatte er seine Ansicht über die Hauptsache der Verhandlung in zwei Artikeln der Revue Suisse ausgedrückt. „Vinet's Stellung in dieser Sache", sagt Scherer mit Recht, indem er den Inhalt dieser Artikel zusammenfaßt, „ist sehr beachtenswerth. Der Boden, auf den er sich stellt, ist der der relativen Wahrheit. Obgleich er die Ideen vorbehält, die er vorher über das Verkehrte der Einrichtung, welche die Kirche mit dem Staate verbindet, ausgesprochen hatte, so acceptirt er doch die Thatsache, nämlich das Daseyn der Nationalkirche. Er vertheidigt das helvetische Glaubensbekenntniß nicht an sich selbst betrachtet, sondern er hält das enge Wechselverhältniß aufrecht, welches zwischen den beiden Ausdrücken Kirche und Bekenntniß besteht; er erklärt, die waadtländische Kirche werde, wie man es auch anstelle, ihr Bekenntniß haben, und Bekenntniß für Bekenntniß zieht er das bekannte dem unbekannten, dasjenige, welches aus einem historischen und positiven Glauben entstanden ist, demjenigen, welches wahrscheinlich ganz negativ seyn wird, dasjenige, dessen Grundlehren sich immer im Verhältniß zum Leben gefunden haben, dem des Indifferentismus vor" (a. a. O. S. 64 f. Vgl. Vinet, Liberté religieuse etc. p. 205—238. 255—264).

Dem großen Rath wurde ein neuer Entwurf überreicht, der den Classen und der Synode ihren ausschließlich kirchlichen Karakter bewahrte und die helvetische Confession noch beizubehalten suchte. Um den letztern Punkt concentrirte sich diesmal beinahe die ganze Verhandlung. Fast einmüthig sprach sich die Geistlichkeit für Beibehaltung des Symbols aus. Allein die Gegner desselben brachten die Sache vor das Volk: in einer Bittschrift begehrten beinahe 9000 Bürger die Beibehaltung, etwa 12000 die Abschaffung des Bekenntnisses. Der große Rath entschied sich mit 81 Stimmen gegen 45 für die Abschaffung. Eben so beschloß er, die bestehende Ausschließung der Gemeinden von der Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten beizubehalten. Das ganze „Kirchengesetz", nach welchem die Kirche in eine fast noch größere Abhängigkeit vom Staate als bisher kam, wurde am 14. Dezember 1839 angenommen. (S. einen Ueberblick desselben im Artikel „Schweiz" Bd. XIV. S. 122). — Vinet glaubte die Verwaltung, der die Kirche durch dieses Gesetz unterworfen wurde, nicht annehmen zu können und trat am Ende des Jahres 1840 aus der waadtländischen Geistlichkeit aus.

Wir haben oben bei Erwähnung des Mémoire en faveur de la liberté des cultes gesehen, daß Vinet schon im J. 1826 die absolute Trennung zwischen Kirche und Staat für das normale Verhältniß erkannt hatte. Von jener Zeit an befestigte sich diese Ueberzeugung bei ihm immer mehr. „Jedes auf einer Verbindung zwischen Kirche und Staat beruhende System ist schon dadurch unvollkommen; nur die völlige Trennung dieser

*) Siehe die Verhandlungen der Versammlung in dem Bulletin de la délégation des classes convoquées par le conseil d'Etat afin de présenter des observations sur les deux projets d'organisation écclésiastique. Publié par la rédaction du Narrateur religieux. Lausanne 1838. Vergl. auch Vinet, Liberté religieuse et questions ecclésiastiques. S. 175 — 204; Edmond Schérer, Alexandre Vinet. Notice sur sa vie et ses écrits. Paris 1853. S. 60—62.

beiden Anstalten kann alle Schwierigkeiten verschwinden machen", sagt er 1829, und er ist überzeugt, daß der Lauf der Zeiten, der Anblick der großen Wirkungen der Cultusgleichheit, die Fortschritte der politischen Wissenschaft und die neuerwachenden Bedürfnisse die Trennung beider Sphären herbeiführen werden. Schon darum sieht er sich nicht veranlaßt, irgendwie an der Auflösung des bestehenden Verhältnisses zu arbeiten, und noch weniger, aus der Landeskirche auszutreten. Dazu kommt seine angeborene Pietät für alles Bestehende, Alte und Ehrwürdige. Dieses Gefühl spricht er mit Beziehung auf die Nationalkirche im J. 1831 in rührender Weise in den Worten aus: „Allerdings bin ich jenem Gefühl, das an die Vergangenheit fesselt, jener Ehrfurcht für die alten Einrichtungen, welche mit der Ehrfurcht für das Alter so nahe verwandt ist, nicht fremder als ein Anderer. Ich würde es mir fast eben so sehr vorwerfen, gegen eine alte Sache, wie gegen einen alten Menschen zu fehlen. Das Alter unserer Kirche empfiehlt mir sie, ihr Ursprung viel mehr, ihre Schriften noch mehr, und ich erwäge außerdem, welche üble Folgen ihre Unterdrückung nach sich ziehen könnte. Allein ich liebe in ihr noch mehr, was sie werden kann, als was sie gewesen ist. Ich liebe in ihr eines der Departements, eines der Territorien der unsichtbaren Kirche. Ich liebe in ihr, was unsere Väter in ihr geliebt haben: eine Freistätte für die mühseligen und beladenen Seelen, eine Herberge für die Wanderer nach der Ewigkeit, ein von der Hand des Herrn auf mein irdisches Vaterland geworfenes Netz. Ich liebe in ihr etwas Aelteres, als unsere ganze Vergangenheit: nämlich, was sie noch von der Kirche Christi an sich hat, oder vielmehr die Kirche Christi liebe ich in ihr." — Daher hält Vinet so lange als möglich an der Hoffnung fest, die Kirche könnte ungeachtet ihrer Verbindung mit dem Staate eine gewisse Unabhängigkeit erlangen, und theilt, wie wir gesehen haben, jede Anstrengung derjenigen, welche dieses Ziel in Betreff der Kirche seines Landes verfolgen. Allein jene oben dargelegte, im Jahre 1839 gemachte Erfahrung scheint einen entscheidenden Einfluß auf ihn ausgeübt und ihn von der dringenden Nothwendigkeit der Trennung zwischen Kirche und Staat überzeugt zu haben. Denn noch in demselben Jahre sprach er diese Ueberzeugung aus in einer abermals durch die Pariser Gesellschaft für christliche Moral veranlaßten und gekrönten Preisschrift, die er 1842 herausgab unter dem Titel: Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat, envisagée comme conséquence nécessaire et comme garantie du principe. Paris. Indem wir auf das Buch selbst, auf die gründliche Recension desselben vom Herausgeber dieser Encyklopädie in den Studien u. Kritiken 1844, 2. Heft, S. 499 ff., und auf Scherer a. a. O. S. 66—79 verweisen, begnügen wir uns hier damit, einige Hauptpunkte hervorzuheben.

Das Werk, dessen Methode wo möglich noch mangelhafter ist, als die des Mémoire sur la liberté des cultes, was freilich zum Theil auf Schuld des dem Verfasser vorgeschriebenen Thema's fällt, das er zu seinem besondern Zwecke modificirte, zerfällt, wie der Titel anzeigt, in zwei Theile, deren erster eine schöne moralische Abhandlung ist über die Pflicht für Jeden, seine Ueberzeugungen, insbesondere die religiösen, zu äußern, während der zweite eine Erörterung des Verhältnisses zwischen der bürgerlichen und der religiösen Gesellschaft enthält. Dieser zweite Theil ist bei Weitem der umfangreichste. Die Idee, welche die ganze Beweisführung des Verfassers bedingt und sich leicht aus dem Ganzen herausfinden läßt, ist ohne Zweifel die der Individualität. Im Uebrigen kehren dieselben Grundanschauungen, die in dem Mémoire herrschen, hier wieder, nur entwickelter und so zu sagen verschärft. So in Betreff der Kirche und des Staates. In dem vorliegendem Werke bekämpft Vinet die Ansicht, daß der Staat der ganze Mensch sey. Der Staat ist, nach seiner Auffassung, der Mensch, sofern man das von ihm in's Auge faßt, was er mit jedem andern Menschen gemein hat; er stützt sich auf das, was in allen Menschen identisch ist; nun ist aber im Menschen ein Element, das rein individuell, nicht in Allen identisch, das folglich nicht Gemeingut werden kann: das ist das Gewissen. Der Staat ist nicht das Menschenwesen, sondern eine göttliche

Institution, die aus diesem Wesen und aus dessen Bedürfnissen hervorgegangen ist; er ist ein Ausdruck der menschlichen Natur und die nothwendige Form des menschlichen Lebens; er ist menschlich, der Mensch aber ist er nicht; er ist nur der Mensch, das Gewissen abgerechnet. — Stützt sich nun der Staat auf die Identität, so dagegen die Kirche auf die Individualität, das Gewissen. Die Kirche ist die Verbindung der individuellen Glaubensüberzeugungen oder der Gewissen. Darin ist zugleich der freie Beitritt und Austritt ein- und jeder Zwang ausgeschlossen. Da dem Verfasser aber dies Alles im System der Verbindung beider Sphären unmöglich scheint, so kommt er auf die Thesis der völligen Trennung zwischen Kirche und Staat; ja, da nach seiner Ansicht die Individualität im innersten Wesen der Religion und insbesondere des Christenthums liegt, so wird ihm die Trennung zum Dogma und die Verbindung zur Häresie. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß zwischen Kirche und Staat kein Verhältniß bestehen soll: sie können gegenseitig Einfluß auf einander ausüben, aber einzig unter den Auspicien und im Geiste der Freiheit. Im Vorwort zur deutschen Ausgabe bemerkt der Verfasser: „Ich gebe die Legitimität und das Daseyn von direkten, aber nicht von unmittelbaren Beziehungen zwischen der Religion und dem Staate zu. Die Religion schreibt die Sitten und diese die Gesetze vor."

Wie man auch über des Verfassers Beweisführung und seine extremen Schlußfolgerungen denken möge, so viel ist gewiß, daß er in diesem Werke bedenkliche Mißbräuche, die Folge der langen Vermengung zweier ihrer Natur nach verschiedenen Sphären, aufgedeckt hat, Mißbräuche, die nach seinem Vorgange immer lebhafter auch von Solchen gefühlt werden, welche die Ursache nicht da sehen wollen, wo er sie sah. Die heilige Entrüstung über dieselben, die über jeden Zweifel erhabene Ueberzeugung und die glühendste Begeisterung für die Wahrheit des Evangeliums, die allein ihm die Feder in die Hand gegeben haben, steigern seine Darstellung mitunter zur höchsten Beredtsamkeit und verleihen seiner Sprache eine wunderbare Schönheit.

Aus dem bisher über Vinet's negative Stellung zu dem System der Verbindung von Kirche und Staat Gesagten könnte man schließen, er werde jetzt, nachdem er sich darüber mit solcher Rückhaltslosigkeit ausgesprochen, auch aus der Nationalkirche ausgetreten seyn. Das ist aber nicht der Fall. Wir haben bereits die, so zu sagen, gemüthlichen Bande erwähnt, welche ihn bisher in derselben zurückhielten. Dazu kam nun aber noch seine tiefe Abneigung sowohl gegen das Princip, als gegen das ganze Wesen des Separatismus. Er war von jeher der entschiedenste Anhänger des Princips der Massenkirchen, mit dem er nur dasjenige des freien Beitritts verbunden wünschte. So blieb er denn als einfaches Mitglied in der Landeskirche, bis neben dieser eine Kirche entstand, in welcher die Verbindung dieser beiden Grundsätze verwirklicht war. Noch mehr. Auch jetzt, d. h. nach Herausgabe des letzgenannten Werkes, konnte er sich nicht entschließen, direkt auf die Bildung einer vom Staate unabhängigen Kirche hinzuwirken, und hielt sich von Allem, was dahin zielte, fern. Er wollte die Verwirklichung seines Ideals allein von der Macht der Umstände erwarten und unterdessen, „bis auf neuen Befehl von Gott", nur individuell, auf literarischem Wege, für die Sache arbeiten. (Vgl. u. A.: Liberté religieuse etc. S. 360—362)*). So benutzte er auch seine Stellung an der theologischen Fakultät in keiner Weise, wie man voraussetzen könnte und wie ihm später von gewissen Leuten im Lande vorgeworfen wurde, seine Zuhörer für seine Grundsätze einzunehmen, obwohl dem Lehrer der praktischen Theologie die Gelegenheit dazu am wenigsten fehlen und er seines Erfolges sicher seyn konnte; denn die Gewalt, die er über die Gemüther der Studirenden ausübte, war eine ungewöhnliche.

Es ist hier der Ort, Etwas von Vinet's Lehrthätigkeit zu sagen. Vinet las die verschiedenen Disciplinen der praktischen Theologie, nämlich nach dem Umfang,

---

*) Daher er einst äußerte: „qu'on est malheureux, quand on n'a pas le tempérament de ses principes."

den diese Wissenschaft früher, vor Schleiermacher, hatte, d. h. also die Pastoraltheologie oder Theorie vom geistlichen Amt, in Einem Collegium, und dann die Homiletik und die Katechetik noch in selbstständigen Collegien. Mit diesen Vorlesungen verband er die Geschichte der französischen Kanzelberedtsamkeit im siebenzehnten Jahrhundert, sowie homiletische Erklärungen einiger neutestamentlichen Schriften. Einmal, nämlich im Wintersemester von 1843 auf 1844, las er den ersten Theil eines Collegiums, das er „praktische Philosophie des Christenthums" nannte. Später war er auch wieder im Falle, die französische Literatur vorzutragen.

Vinet's Vorlesungen, die er theils vorher sorgfältig ausarbeitete, theils auf Grundlage zusammenfassender Bemerkungen hielt und erst nachher niederschrieb, zeichneten sich weniger durch gelehrten Inhalt und systematische Form, als durch Reichthum und Ursprünglichkeit der Gedanken und namentlich durch die Methode aus. Seine große Gabe bestand vor Allem darin, die Selbstthätigkeit der Zuhörer anzuregen; er weckte eben so sehr die Gedanken, als er solche mittheilte. Durch eine scharfe, nicht bloß logische, sondern, so zu sagen, psychologische Dialektik regte er nicht nur den Verstand, sondern auch die tiefsten ethischen Vermögen, den ganzen Menschen, an. Was aber diese Wirkung hervorrief, war nicht allein der Inhalt und die Methode an sich, es war die ganze Persönlichkeit des Mannes, die unbedingte Hingabe an die Wahrheit, die Tiefe der Ueberzeugung, die vollkommene Natürlichkeit, und zu alle dem die wohlklingende Stimme, die ungesuchte Schönheit der Sprache, der unwillkürlich hervorbrechende Schwung der Rede. „Niemals", sagt einer seiner ehemaligen Collegen, „waren die Studirenden von einer so gewaltigen und zugleich so milden Macht ergriffen und festgehalten worden."

Und dennoch wirkten seit der Reorganisation der Akademie im Jahre 1838 an derselben zugleich mit Vinet eine nicht geringe Zahl talentvoller Männer, die durch ihr Wissen, ihre Lehrgabe, ihre persönlichen Eigenschaften eine empfängliche und strebsame Jugend in hohem Grade fesselten. Diese von demselben Streben beseelten Männer arbeiteten mit ihm, den sie als ihren geistigen Mittelpunkt betrachteten, an dem gemeinsamen Werke christlicher Bildung im Waadtlande. Der Zeitraum, in den ihre vereinigte Wirksamkeit fällt (1838—1845), ist wohl überhaupt der glänzendste Punkt in der Culturgeschichte dieses Landes, und kaum dürfte ein anderes von so beschränktem Umfang ihm etwas Aehnliches an die Seite zu stellen haben.

Diese Entwickelung eines schönen und glücklichen Zustandes wurde plötzlich durch eine der betrübendsten Revolutionen unterbrochen (14. Februar 1845). „Die waadtländische Revolution vom Februar 1845", sagt Scherer, „war weniger eine politische, als eine moralische und sociale. Es war nicht ein Wechsel der Regierungsform, es war Erhebung der Masse gegen alle Superioritäten. Dem Radikalismus war der sogenannte methodistische Doktrinarismus der Regierung lästig. Die Jesuitenfrage war der Vorwand; im Grunde wollte man der Ordnung, der Bildung, der Ehrbarkeit zu Leibe. Die Geschichte hat kaum eine gehässigere Bewegung zu erzählen. — Man sah bei dieser Gelegenheit, wie bei vielen anderen, was für eine wichtige Rolle die religiösen Fragen in den Angelegenheiten des Kantons Waadt einnehmen. Die Erweckung hatte die Demokratie doppelt gereizt, zuerst durch ihre evangelische Kraft selbst, sodann durch die Aufnahme, die sie in den höhern Klassen der Gesellschaft gefunden hatte. Daher äußerte sich gegen sie die Volksrache zuallererst. Die Verfolgungen brachen an mehreren Punkten des Kantons aus" (a. angef. O. S. 144). Nicht nur die Bethäuser der Dissidenten, sondern auch diejenigen, in welchen nationalkirchliche Pfarrer außer dem öffentlichen Gottesdienste Erbauungsstunden hielten, wurden auf die gewaltsamste Weise angegriffen. Wohnungen wurden erbrochen, Möbeln zerstört, Frauen geschlagen. Die neue Regierung sah dem Unfug nach oder forderte die Verfolgten, die „Fanatiker", wie sie sie nannte, auf, ihren Zusammenkünften zu entsagen, weil diese von der Mehrheit des Volkes mißbilligt würden und die öffentliche Ordnung störten.

Für unsern Vinet war diese Revolution ein harter Schlag. Sein edles, zart-

fühlendes Herz erfüllte es mit tiefem Kummer, seine Freunde um ihre Stellen, sein Vaterland mit einem Male um die Früchte vierzehnjähriger Anstrengung in allen Zweigen der öffentlichen Wohlfahrt gebracht und durch die rohesten Ausbrüche der Unduldsamkeit entehrt zu sehen. Seinen Schmerz und seine Entrüstung über die letztere drückte er in verschiedenen Journalartikeln aus (vgl. Liberté religieuse etc. S. 368 ff.), ferner in zwei höchst bedeutenden Predigten, die er in Lausanne hielt*). Allein er begnügte sich nicht, die Verfolgung zu brandmarken, er hielt es für seine Pflicht, einen Versuch zu machen, um den großen Rath zu bewegen, die Religionsfreiheit in der neuen Verfassung anzuerkennen. Er that dieß in einer kleinen anonymen Schrift (15. Mai 1845). Leider vergeblich. — Noch in demselben Monat legte er in Folge der fortwährenden Bedrückung der Religionsfreiheit von Seiten der Regierung seine theologische Professur nieder.

Unter der Abneigung der obersten Landesbehörden gegen die Religionsfreiheit hatten besonders die Geistlichen der Nationalkirche zu leiden. Schon einmal war im großen Rath ein Antrag gemacht worden, der zum Zwecke hatte, dieselbe auf die empfindlichste Weise zu beschränken, als neue Ereignisse den Dingen eine unerwartete Wendung gaben. Das Volk sollte über die vom großen Rath ausgearbeitete Verfassung abstimmen und die Geistlichkeit wurde vom Staatsrath aufgefordert, von der Kanzel eine Proklamation zu verlesen, worin die Bürger zur Annahme der ihnen vorgelegten Akte ermahnt wurden. Allerdings war es eine alte Sitte, daß amtliche Mittheilungen der Regierung von der Kanzel herab verlesen wurden; aber ein Gesetz von 1832 ließ ihr die Verfügung über die letztere nur noch für die Publikation von Erlassen, die sich auf die Religion beziehen. Auf dieses Gesetz gestützt, weigerten sich ungefähr vierzig Pfarrer, dem erhaltenen Befehle Gehorsam zu leisten. Der Staatsrath verklagte sie, gemäß der bestehenden Kirchenverfassung, bei den Klassen, und obgleich sie von diesen fast einmüthig losgesprochen wurden, so suspendirte er doch die widerspenstigen Geistlichen von ihren Funktionen. Die Pfarrer versammelten sich in Lausanne und beriethen während zwei aufeinanderfolgenden Tagen in einer ernsten, feierlichen Discusion, was unter solchen Umständen zu thun sey. Es ward beschlossen, die Entlassung einzureichen, in dem Sinne, daß das den Behörden sogleich (12. November 1845) angekündigte Entlassungsgesuch erst mit dem 15. Dezember und unter der Bedingung in Kraft treten sollte, daß der Staatsrath seine Maßregeln nicht zurücknehmen würde. Die Akte wurde von 156 Pfarrern und Geistlichen unterzeichnet. An den folgenden Tagen traten noch 29 Unterschriften zu den ersten hinzu. Der Staatsrath antwortete den Demissionärs, indem er ihnen für ihre definitive Entscheidung eine Frist von zwei Tagen einräumte. Einige dreißig zogen ihre Entlassung zurück, die übrigen blieben ihrem Entschlusse treu, und bald bildete sich neben der Staatskirche eine freie Kirche.

Vinet's Stellung zu dieser Demission war eine ziemlich eigenthümliche. Wir wissen, daß er seit 1840 nicht mehr Mitglied der waadtländischen Geistlichkeit war; zudem hatte er durch seinen Essai sur la manifestation des convictions religieuses die meisten seiner ehemaligen Amtsbrüder in kirchlicher Beziehung von sich entfernt. Die Versammlung, in welcher die Demission beschlossen wurde, erklärte sich ausdrücklich gegen das Princip der Trennung zwischen Kirche und Staat. Vinet hatte hinwiederum verschiedene Bedenken gegen die Demission. Er hätte gewünscht, daß dieselbe schon früher stattgefunden hätte, z. B. im J. 1839 bei Erlaß des die Kirche knechtenden Gesetzes, nach der Abstimmung über die Verfassung, oder nach den willkürlichen und tyrannischen Beschlüssen der Regierung. Er konnte nicht begreifen, wie man auf die Frage von der Gesetzlichkeit oder Ungesetzlichkeit des Befehls, die Proklamation von der Kanzel zu verlesen, ein so großes Gewicht lege. Er sah mit Bedauern, wie man den zu fassenden Beschluß dem Zufall einer Diskussion und den Erhitzungen einer großen Versammlung

*) Les complices de la crucifixion du Sauveur. Lausanne 1845.

überlassen hatte *). — Seine erste Regung war also ganz Täuschung und Mißbilligung. Doch bald gewannen in seinem Herzen andere Gefühle die Oberhand. Er erkannte an, daß Erfüllung einer Pflicht und Vollziehung eines großen Opfers stattgefunden habe; er sagte sich, daß, wenn die Einsicht nicht auf der Höhe der Hingebung gewesen sey, denn doch am meisten an der Hingebung liege; er freute sich dieses großen Beispiels öffentlicher Sittlichkeit, gegeben zu einer Zeit, in welcher des sittliche Gefühl sich so geschwächt zeige; es schien ihm, es sey, Alles erwogen, das Princip der Freiheit der Kirche und des geistlichen Amtes im Kanton Waadt eingebürgert, die Rechte der allgemeinen Kirche hätten ihre Stelle in den Gewissen wieder eingenommen, es sey endlich die Handlung der demissionirenden Pfarrer besser, als ihre Theorien, und involvire viele Grundsätze, die sie unbewußt angenommen hätten. Mit einem Worte, Vinet wollte nur das Mitgefühl reden lassen. Er hielt dafür, man müsse die ausgetretenen Geistlichen ermuntern und eine nunmehr vollendete Thatsache zu leiten suchen. Als daher die denselben für ihre definitive Entscheidung bewilligte Frist abgelaufen, die Demission somit unwiderruflich geworden war, richtete er sich an die Geistlichen in einer anonymen Schrift: Considérations présentées à Messieurs les ministres démissionnaires. Par un ministre démissionaire. Lausanne 1845 (wieder abgedruckt in: Liberté religieuse u. s. w. S. 446—497). In dieser mit Recht bewunderten Schrift sucht Vinet von dem Demissionsakt die Principien loszumachen, welche ihm in demselben enthalten zu seyn scheinen; er ist bemüht, den Demissionärs das Bewußtseyn zu geben von den Wahrheiten die sie vertreten, ohne es recht zu wissen, und das Vertrauen in die Lage, die sie gegen ihren Willen angenommen haben; er will ihnen beweisen, daß diese Aufhebung aller Bande mit dem Staate, der sie sich so ungern unterworfen, nicht das Schlimmste sey, wie sie es glauben, sondern eine für die Kirche ruhmwürdige und nothwendige Stellung. Die Demissionärs haben die Freiheiten der Kirche vertheidigt; die wahre, die einzige Form aber dieser Freiheit ist die Trennung. Das beweisen gleicherweise der Begriff des Staates und der der Kirche. In der That strebt der moderne Staat nach einer immer vollständigeren Sekularisation; mit anderen Worten: er strebt dahin, sich immer mehr von der Kirche frei zu machen, und von da an kann er diese nur unter der Bedingung anerkennen, daß sie sich von ihm beherrschen und knechten lasse. Außerdem ist der Staat nichts Anderes, als der collektive natürliche Mensch (l'homme naturel collectif), und folglich einer unverhohlen christlichen Predigt nothwendig feindlich und kann eine evangelisch agressive Kirche nicht annehmen. Die Kirche

*) Zu dieser Darstellung der Sache sey mir gestattet, ergänzend Etwas beizufügen. Ich war kurz vor Eröffnung der Versammlung der Geistlichkeit, worin die übergroße Mehrzahl derselben ihre Demission einzureichen beschlossen, bei Vinet. Dieser sagte kurzweg: „il faut que tous donnent leur démission", und er hätte nicht ungern das Seinige gethan, um sie zu diesem Schritte zu bewegen. Wer wird es ihm verdenken? Als nun die Retraktationen vieler Geistlichen kamen, als es sich zeigte, daß so Manche sich von augenblicklicher Stimmung hatten hinreißen lassen, als der Jubel der Gutgesinnten über die Demission sich ermäßigte, als die Radikalen zu jubeln anfingen und die Gefahr drehte, daß die Sache der Demission im Sand verlaufen könnte, da sprach sich Vinet mißbilligend über die en bloc geschehene Demission aus und meinte, es wäre besser gewesen, die Sache nicht in einer Versammlung abzumachen, sondern die Demission lediglich dem individuellen Ermessen jedes Einzelnen anheimzustellen. Doch das hielt ihn natürlich nicht ab, es mit den Demissionärs zu halten, besonders sie aufzumuntern und ihnen die Tragweite des gethanen Schrittes darzulegen. Aus diesem Streben sind die im Texte angeführten considerations présentées à Messieurs les ministres démissionaires hervorgegangen, in welchen er unter Anderem sagte, daß „die stolzen und zartfühlenden Geister" (les esprits fiers et délicats) darauf ausgingen, nicht sowohl Macht als Einfluß auf ihre Nebenmenschen auszuüben. In der That hat Vinet auf diese Ereignisse durchaus nicht positiv und direkt eingewirkt; die Demission ging aus und wurde am meisten betrieben von Solchen, die bis dahin seine Grundsätze am wenigsten getheilt, ja sogar sie entschieden bekämpft hatten. Vinet hatte aber in der geistigen Atmosphäre seines Vaterlandes die Ideen, betreffend das vom Staate verschiedene Wesen der Kirche, die ihr gebührende Freiheit und Unabhängigkeit, kräftig vertreten, ihnen große Autorität verliehen, und auf diese Weise hat er mittelbar, indirekt die Demission herbeiführen helfen. Herzog.

ihrerseits ist nicht die Geistlichkeit; eben so wenig ist sie die Masse der Getauften: die Kirche, das sind die Gläubigen, und damit sie dieß sey, muß sie sich vom Staate trennen, da die Theorie einer Nationalkirche nothwendig eine ganz verschiedene Vorstellung von der Kirche involvirt. Der Verfasser schließt diese beredten Worte mit einem Blick auf die Zeichen der Zeit, insbesondere auf die Haltung, die Sprache, die neuen Formen und den Proselytismus des Unglaubens, und zieht daraus den Schluß, daß die Kirche, um gegen die sie bedrohenden Feinde zu kämpfen, nur ein Hülfsmittel habe, nämlich ihre Kraft in der Freiheit zu stärken.

Die Considérations unterscheiden sich von den vorhergehenden Werken des Verfassers über denselben Gegenstand nicht nur durch einen nähern Zweck und unmittelbarere Anwendungen, sondern auch durch ein neues Argument. Vinet hatte sich bis dahin auf die abstrakte Idee des Staates gestützt; ohne dieses Mittel zu vernachlässigen, dringt er jetzt auf einen andern Gesichtspunkt. Der Staat ist der natürliche Mensch. Das Christenthum gehört in keiner Weise zu den Eigenschaften, welche den Bürger ausmachen, und die politische Regierung vertritt nothwendig etwas ganz Anderes, als das Evangelium. Daher scheint es unmöglich, daß der Staat, insbesondere der demokratische, eine Lehre, die, sofern sie die Kraft des Evangeliums bewahrt, gerade dadurch dem unwiedergebornen Menschen feindlich und lästig ist, offen als officielle Religion annehme.

Diese Schrift wurde von mehrern Seiten her angefochten, auch von einer sehr beachtenswerthen. Ebrard, damals Professor der Theologie in Zürich und Herausgeber einer Zeitschrift: „Die Zukunft der Kirche", griff die eben hervorgehobene Behauptung des Verfassers, der Staat sey nichts Anderes als der natürliche Mensch, an. Ebrard's Artikel wurde in der waadtländischen Kirchenzeitung „l'Avenir" übersetzt, und Vinet glaubte diese Gelegenheit nicht entgehen lassen zu sollen, seine Gedanken genauer zu entwickeln. Er that dieß auf eine lichtvolle Weise in einem an die Person, welche ihm Ebrard's Aufsatz mitgetheilt hatte, gerichteten Schreiben. Dieses, erst in die Genfer Zeitschrift „Réformation au dix-neuvième siècle" vom 4. Juni 1846 eingerückte (nunmehr auch in „Liberté religieuse" etc. S. 555—572 abgedruckte) Stück ist ganz der Vertheidigung des angegriffenen Satzes gewidmet und kann als in der Geschichte der Ansichten des Verfassers über einen Gegenstand, der seinen Geist so beständig beschäftigte, wesentlich betrachtet werden.

In dem angeführten Artikel sprach Vinet davon, daß er die Ansichten, aus denen die von ihm vertheidigte Theorie bestehe, in ihrem Zusammenhange und unter einem neuen Lichte darstellen werde. Er spielte damit wahrscheinlich auf eine Arbeit an, mit der er eben damals beschäftigt war und die unter dem Titel erschien: Du Socialisme considéré dans son principe. Genève 1846 *).

„Diese Flugschrift von siebenzig Seiten", sagt Scherer mit Recht, „ist, in ziemlich engen Gränzen, die Zusammenfassung der Ansichten des Verfassers über Moral und Religion, Menschheit und Christenthum, Gesellschaft und Kirche. Man findet in derselben die Principien und gleichsam den Grund seiner Lehren in allen Dingen. Er hatte allerdings schon dieselben Ansichten vorgebracht, aber sie, je nach der Gelegenheit, bald unter diesem, bald unter einem anderen Lichte dargestellt, während er sie hier auf ihrer größten Höhe und, so zu sagen, in ihrer größten Allgemeinheit nimmt." — Indem wir, was den Inhalt dieser gehaltvollen Schrift betrifft, auf diese selbst, sowie auf die Analyse verweisen, welche Scherer von derselben gibt, führen wir nur noch die Worte an, in denen der letztere die Grundideen des Werkchens zusammenfaßt. „Die Anhänger des Autoritätschristenthums und der Nationalkirchen finden sich in die Vertheidigung eines Systems verwickelt, dessen Tragweite und Verzweigungen sie bei Weitem nicht wahrnehmen. Die Menschheit ist zwischen zwei Richtungen, wie die Religion zwischen zwei Lehren getheilt. Die Persönlichkeit in der Religion gibt als moralisches

---

*) Jetzt auch in dem Bande: L'éducation, la famille et la société. Paris 1855. S. 410—499.

und politisches Princip die Individualität; dem Pantheismus seinerseits entspricht der Socialismus. Der Socialismus ist keine Theorie von gestern, sondern eine Richtung, die immer dagewesen ist, und eine Thatsache, die die Geschichte erfüllt. Wie das Heidenthum pantheistisch ist, so ist es auch socialistisch, während das Christenthum die wahre Ankunft der Individualität in allen Dingen ist. Seinem Wesen nach individuell, hat es die Individualität geschaffen und ist die Bürgschaft derselben, wie hinwieder die Individualität der eigentliche Boden und die absolute Bedingung des christlichen Glaubens ist. Jede Untreue gegen das individualistische Princip ist eine Untreue gegen das christliche, und so umgekehrt. Das Alterthum ist socialistisch, weil es heidnisch ist, und die moderne Welt strebt mit derselben Bewegung, die sie vom evangelischen Glauben entfernt und dem Pantheismus zutreibt, dem Socialismus zu. Noch mehr: der Katholicismus selbst ist ein Aufgeben des Christenthums und des Individualismus zugleich; er ist ein christliches Heidenthum und darum auch ein christlicher Socialismus" (a. angef. O. S. 159).

Es ist bereits erwähnt worden, daß nach der Demission sich bald eine freie Kirche bildete. Vinet, der, wie wir gesehen haben, seine anfänglichen Bedenken gegen den Schritt der Geistlichen bald überwand und zudem seit längerer Zeit selbst Demissionär war, betrachtete sich als natürliches Mitglied derselben, schloß sich ihr an, predigte in ihr und, da er sich bemüht hatte, der Secession das Bewußtseyn der von ihr vertretenen Principien zu geben, so suchte er auch, so wie er dazu berufen wurde, ihr die Einrichtungen zu geben, die er für die wahre Form dieser Principien hielt.

In Folge der Secession hatten sich dreißig bis vierzig von ausgetretenen Geistlichen gebildete Gemeinden gebildet. Diese hatten frühzeitig die Absicht, sich zu einem Ganzen zu vereinigen. Eine Centralcommission bereitete einen Verfassungsentwurf vor, welcher einer am 10. November 1846 in Lausanne zusammentretenden Synode vorgelegt, von dieser aber an eine neue Commission gewiesen wurde. Mitglied derselben war auch Vinet. Gleichsam um die Geister auf die allgemeinen Grundsätze des schwierigen Werkes, an dem er zu arbeiten eingeladen war, besser vorzubereiten, setzte er sie im S e m e u r auseinander. Er beschränkte dieselben auf drei. Erstens sollen die Laien nicht nur Mitglieder der Kirchenräthe werden können, und zwar die Mehrzahl in den letzteren bilden, sondern der Begriff des geistlichen Amtes selbst soll ein anderer werden und es soll verschiedene Ministerien neben dem der Predigt, verschiedene Minister neben der Geistlichkeit geben. Zweitens soll man, was die Bedingungen der Zulassung in die Kirche betrifft, die Formeln bei Seite lassen und sich mit der Thatsache der Secession und dem Bekenntnisse begnügen, welche der Akt des Beitrittes zu der letztern in sich schließt. (So, was die Gegenwart anbelangt. Die Zukunft wird für ihre eigenen Bedürfnisse sorgen). Drittens soll es eine Gesammt-, eine Kantonskirche geben, vorherrschen aber soll die Theilkirche, die Einzelgemeinde, ihre Unabhängigkeit und ihr eigenes Leben, in der Weise, daß so viel Freiheit stattfindet, als die Einheit erlaubt, und so viel Einheit, als die Freiheit zuläßt (vergl. Liberté religieuse etc. S. 627—637).

Die Commission begnügte sich nicht damit, den ihr zur Prüfung aufgegebenen Entwurf zu berichtigen, sondern machte eine neue Arbeit, welche im Februar 1847 der Synode vorgelegt wurde. Diese Arbeit bestand aus zwei Theilen: einem Entwurf zu einer Verfassung für die freie Kirche des Kantons Waadt und einem Berichte, welcher die Darlegung der Gründe des Entwurfs enthielt. Der von Vinet und C h a p p u i s abgefaßte Bericht legte ein besonderes Gewicht auf den Art. 1., der den Einzelkirchen den Vorrang über die Gesammtkirche gab; auf den Art. 5., der von den Gemeindegliedern eine ausdrückliche Beitrittserklärung forderte; auf den Art. 2., der das Glaubensbekenntniß enthielt und dem er eine gründliche Erörterung widmete. Diese Seiten über das Glaubensbekenntniß sind von Vinet selbst geschrieben und „verdienen", wie S c h e r e r mit Recht bemerkt, „unter allen denen, welche von demselben Gegenstande

handeln, klassisch zu werden" *). Folgendes ist die Beweisführung des Verfassers, wie sie Scherer sehr gut zusammengefaßt hat: „Der Glaube der freien Kirche ist bekannt, denn die Art ihrer Entstehung zeigt hinlänglich, was sie glaubt. Das ist jedoch kein Grund, daß sie ihren Glauben als selbstverständlich nicht ausspreche; eine Kirche muß, gleich einem Christen, Freude daran finden, zu bekennen, was sie glaubt. Demnach schiene es natürlich, das Panier der helvetischen Confession, dieses alten Bekenntnisses der reformirten Kirche des Kantons Waadt, wieder aufzupflanzen. Aber die Commission war nicht dieser Ansicht. Die Bildung der freien Kirche ist eine neue Thatsache, und diese muß ihren eigenen Ausdruck finden. Ferner, wenn die Wahrheit unwandelbar ist, so doch nicht ihr menschlicher Ausdruck, und die Glaubensbekenntnisse des sechszehnten Jahrhunderts entsprechen den Bedürfnissen des neunzehnten nicht mehr genau. Sie sind zu theologisch, und zwar von einer zu gelehrten Theologie; sie sind zu polemisch, und zwar von einer zu ausschließlich mit der römischen Kirche beschäftigten Polemik; endlich gehören sie einer Zeit an, wo die Geistlichkeit die Kirche war. Als ein Werk der Theologen sind sie nicht und können nicht seyn der wahre Ausdruck des Glaubens der Gemeinden, und von dem Augenblicke an, wo man das Princip annimmt, nach welchem die Kirche ihren Sitz in der Gesammtheit ihrer Glieder, und nicht bloß in ihren Pfarrern hat, wird es unvermeidlich, die Glaubensbekenntnisse im Sinne dieses Princips zu verändern. Zu allen diesen Gründen nehme man hinzu, daß die helvetische Confession beschnitten worden ist; man ist stillschweigend übereingekommen, den liturgischen und disciplinarischen Theil derselben zu verwerfen; manche haben die Anathemen weggelassen, und im Grunde befolgt sie Niemand mehr anders als von Weitem und im Großen. Nun muß aber ein Symbol aufrichtig seyn, und zu diesem Ende muß es sich auf die Hauptsachen beschränken. Der Schluß des Berichterstatters ist, daß die freie Kirche ihr eigenes Glaubensbekenntniß abfassen müsse. Dieses Bekenntniß soll populär seyn: Alles in demselben soll sich auf Jesum Christum beziehen. Nicht vergessend, daß die alte Dogmatik bei Männern, welche sonst von Herzen an den Heiland glauben, einige Stöße erlitten hat, soll das neue Symbol nur diejenigen Wahrheiten enthalten, vermöge deren man Christ ist, außerhalb deren man es nicht mehr ist; es soll die neue Kirche von keiner andern evangelischen Kirche trennen; Alles in demselben soll zum Herzen sprechen und sich in einer christlichen Seele leicht zum Hymnus und Lobgesang umwandeln; das Gedächtniß des Kindes soll es ohne Mühe behalten, und der Sterbende soll es noch in der Todesstunde wiederholen können."

Folgendes ist nun das Bekenntniß, welches die mit diesen Grundsätzen einverstandene Commission der Synode vorschlug: „Die freie Kirche gehört durch ihre Lehren der evangelischen Kirche an, die im sechszehnten Jahrhundert ihren Glauben mit so bewunderungswürdigem Einklange in ihren symbolischen Büchern und insonderheit in der helvetischen Confession ausgedrückt haben. Sie bezeugt mit ihnen und mit ihren Vätern die Göttlichkeit und die vollkommene Genugsamkeit der heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes und erkennt an, daß es im Zustande des menschlichen Abfalls nur Ein Mittel des Heils für die reuigen Sünder gibt, nämlich den Glauben an Jesum Christum, Gott geoffenbaret im Fleisch, einigen Mittler zwischen Gott und den Menschen und Hohenpriester des neuen Bundes, der dahingegeben ist um unserer Sünden willen und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt, der den Gläubigen und der Kirche durch den heiligen Gottesgeist, den er vom Vater sendet, alle zur Heiligung und zum Heile nothwendigen Gnaden mittheilt, und endlich die Macht hat, alle Diejenigen vollkommen zu erlösen, die sich Gott nahen durch Ihn."

Die am 23. Februar 1847 zusammengetretene Synode nahm zwar die Principien des Entwurfes an, blieb ihnen aber bei den einzelnen Artikeln desselben nicht treu. Sie stellte z. B., im Widerspruche mit den Wünschen des Berichterstatters, die Gesammt-

*) S. dieses Stück in Liberté religieuse etc. S. 638—659.

kirche den Einzelkirchen voran; sie strich die ausdrückliche Beitrittserklärung als Bedingung der Aufnahme in die Gemeinde; besonders aber wurde das Glaubensbekenntniß berichtigt und umgearbeitet und so eines hergestellt, das in der That, wie Vinet sich ausdrückt, „weder die Einfachheit eines Gemeindebekenntnisses, noch die Fülle und systematische Strenge einer theologischen Formel hat" *).

Man begreift, daß Vinet Veränderungen, welche alle Principien einer Arbeit, an die er große Hoffnungen geknüpft hatte, umstürzten und die ganze Oekonomie derselben zerstörten, schmerzlich empfand. Durch eine schon sehr angegriffene Gesundheit verhindert, an den Arbeiten der Versammlung Theil zu nehmen, mischte er sich indirekt durch einen Artikel der Réformation unter der Form eines „Schreibens an ein Mitglied der Synode" in die Berathungen. In demselben hob er zwar mit Mäßigung, aber mit Kraft die soeben bezeichneten Mängel hervor (s. Liberté religieuse etc. S. 660—674). Inzwischen schritt die Synode zu einer zweiten, dann zu einer dritten Verhandlung und schloß ihre Arbeiten am 12. März. In einem gleich darauf geschriebenen Briefe spricht Vinet die Ueberzeugung aus, daß, Alles erwogen, in der Verfassung keine evangelische Wahrheit im Geringsten verletzt und nichts in den Verfügungen, aus denen sie bestehe, weder mittelbar noch unmittelbar mit der Entwicklung des geistlichen Lebens, d. h. mit dem einzigen Zweck der kirchlichen Institution, unverträglich sey; setzt aber — obgleich in der Schlußberathung mehrere der von ihm verlangten Aenderungen genehmigt worden waren — dennoch hinzu: „Ich muß freilich gestehen, daß weder die Schlußarbeit, noch der Entwurf selbst sich bis zu dem Ideal erheben, das ich mir nach meinen christlichen Begriffen von dem, was eine evangelische Kirche seyn soll, gebildet hatte. Man hat kirchliche Wahrheiten, in denen das äußerste Alter die äußerste Neuheit ausmachte, schüchtern berührt und nur mit äußerster Zurückhaltung bestätigt." (Vgl. Scherer a. a. O. S. 172—174).

Wie bereits bemerkt, hatte Vinet im Mai 1845 seine theologische Professur niedergelegt. Einige Wochen nachher wurde er auf den Lehrstuhl der französischen Literatur berufen, auf welchem er schon seit anderthalb Jahren seinen Freund Monnard vertreten hatte und der durch dessen Rücktritt erledigt worden war. Er hatte ihn nur kurze Zeit inne. Die Regierung wollte in allen Gebieten, namentlich aber in dem des öffentlichen Unterrichts, treu ergebene Anhänger der neuen Ordnung der Dinge. Dieser Ansicht gemäß wurden durch ein neues Schulgesetz (November 1846) alle Lehrer an den unteren Schulen einer Bestätigung unterworfen; die Realschule, das Gymnasium und die Akademie wurden als neue Anstalten, und folglich die früheren Lehrer als entlassen betrachtet. An die letztere, die bei ihrem damaligen Bestande dem Radikalismus ganz

---

*) S. Liberté religieuse u. s. w. S. 660.

Ergänzend fügen wir bei, daß das Bekenntniß, welches die Synode annahm, immerhin ein sehr kurzes genannt werden muß. Es ist nicht doppelt so groß als der soeben angeführte, äußerst compendiöse Entwurf der Commission. In den ersten Passus ist das aufgenommen, daß die freie Kirche der apostolischen und anderen Kirchen angehört, welche sich zu der Lehre vom Heile aus Gnade bekannt haben, insbesondere zu den evangelischen Kirchen, die im 16. Jahrhundert u. s. w. Im Folgenden herrscht offenbar die Absicht, das Bekenntniß an das apostolische Symbol anzuschließen. Vinet tadelte nun, daß anstatt „Göttlichkeit und vollkommene Genugsamkeit der Schrift" u. s. w. gesagt wird: vollkommene Genugsamkeit und Autorität der Schrift u. s. w. Er ist nicht zufrieden mit dem Satze, womit das eigentliche Glaubensbekenntniß anhebt: „Sie (die freie Kirche) bekennt sich zum Glauben an Einen Gott, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist." Er findet diese Anführung der Trinität abstrakt, von rein spekulativer Form, und wünscht, daß man sich mit dem Passus über die Offenbarungstrinität, wie er im Entwurf der Commission steht, und der übrigens auch im Synodalbekenntniß nicht fehlt, begnügt hätte. Wenn im Synodalbekenntniß nach den Worten: Gott geoffenbart im Fleisch, steht: wahrer Gott und wahrer Mensch, so findet Vinet diese Bestimmung ganz und gar überflüssig, u. s. w. Der tiefere Grund, warum Vinet mit dem Synodalbekenntniß nicht zufrieden war, möchte wohl in seiner besonderen theologischen Richtung zu suchen seyn, die der Verfasser später treffend karakterisirt hat.

Herzog.

besonders lästig war, wurde fast keiner derselben mehr berufen. Aber nur bei Einem gab der Staatsrath den Grund an: bei Vinet. Man warf ihm vor, er besuche die außerhalb der Nationalkirche gehaltenen religiösen Versammlungen.

Schon seit einiger Zeit sah Vinet ruhig einer Entsetzung oder einem freiwilligen Rücktritt entgegen. Er hatte sich vorgenommen, wenn ein solcher Fall eintreten sollte, ein paar Jahre keine Stelle anzunehmen, sondern sich mit seiner Familie auf's Land zurückzuziehen und eine Anzahl literarischer Projekte, die ihm längst am Herzen lagen, auszuführen. Er wollte einige seiner Collegien ausarbeiten, z. B. die praktische Philosophie des Christenthums und die Pastoraltheologie; er nahm sich vor, seine Stücke über Paskal und seine „evangelischen Studien" zu sammeln; er sprach bisweilen von einer Apologie des Christenthums, von einer neuen Uebersetzung der Imitatio Christi mit Vorrede und Anmerkungen, von einer Auswahl aus Bossuet's Predigten; er hatte schon mit einem Buchhändler einen Accord getroffen, betreffend die Herausgabe einer Geschichte der französischen Literatur in zwei Bänden; sogar eine Grammatik gedachte er zu schreiben. Allein diese Zeit der Freiheit und der Ruhe sollte ihm nicht zu Theil werden. Nach der Entsetzung der Professoren wandten sich die auf diese Art ihrer Lehrer beraubten Studirenden sogleich an diese mit der Bitte, ihnen noch einige Zeit ihre Vorlesungen fortzusetzen. Vinet fand, es sey jetzt nicht der Augenblick, diese jungen Leute zu verlassen. Obgleich er sehr der Ruhe bedurfte und sich darnach sehnte, nahm er seine Vorlesungen über Literatur in einem Privatlokal wieder auf und begann mit den Studirenden der Theologie eine religiös-theologische Erklärung einiger Kapitel des Evangeliums Johannis. Noch mehr. Die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit höherer Bildung des weiblichen Geschlechts und insbesondere der Wunsch, den jungen Waadtländerinnen, welche alljährlich in großer Zahl als Lehrerinnen ihr Brod in der Fremde suchen müssen, ein Mittel zu verschaffen, sich auf ihren Beruf besser vorzubereiten, hatte ihn bewogen, aus allen Kräften die Gründung einer höhern Mädchenschule in Lausanne zu bewirken. Er führte den Vorsitz in dem Comite derselben. Im Jahre 1846 befand sich die Anstalt in ökonomischer Verlegenheit und er hielt nun zum Besten derselben eine Reihe Vorlesungen für Damen.

Ueberhaupt war seine Thätigkeit größer als jemals; er widerstand allen Vorstellungen der Seinen. Seit sechsundzwanzig Jahren war er, mit kurzen Unterbrechungen, immer leidend. Gerade in der letzten Zeit war ein Schein von Gesundheit für ihn zurückgekehrt; aber es war nur ein Schein; unmittelbar vor Weihnachten erkrankte er wieder ernstlich und war bald so schwach, daß er sein Bett fast nur noch verließ, um seine Vorlesungen zu halten, worauf er sich immer sogleich wieder hinlegen mußte. Aber auf seinem Lager fuhr er fort, zu schreiben und zu diktiren. Endlich sah er sich gezwungen, die drei angefangenen Collegien auszusetzen. Seine letzte Vorlesung vor den Studirenden der Theologie hielt er am 28. Januar. Er hatte zum Texte gewählt Joh. 17, 4. und schloß mit den Worten: „Möchten wir Alle uns mit Recht diese Worte aneignen und am Ende unsers Lebens im tiefsten Gefühl unserer Abhängigkeit zu dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, der auch unser Vater ist, sagen dürfen: Ich habe dich verklärt auf Erden und vollendet das Werk, das du mir gegeben hast, daß ich es thun sollte." — In der Folge hatte er noch einzelne leichtere Augenblicke und einmal schien er sich zu erholen; er konnte sich einen Theil des Tages außer dem Bette aufhalten und zur Abwechslung arbeiten. Sein Geist zeigte nicht die geringste Abnahme. Obgleich er sich sehr krank fühlte, hoffte er doch auf seine Wiederherstellung und machte Pläne zu neuen Arbeiten. Am 19. April brachte man ihn nach Clarens. Auch hier fuhr er fort, an seine Arbeiten zu denken, zu lesen und sich vorlesen zu lassen. Erst während der letzten acht Tage überzeugte er sich allmählich, daß sein Ende herannahe. Samstags den 1. Mai ließ er drei seiner vertrautesten Freunde zu sich kommen, um ihnen seine letzten Willensverfügungen zu eröffnen. Die Nacht vom Sonntag auf den Montag war sehr schmerzhaft. Die beiden letzten Tage war er zu schwach, um viel zu

reden. Uebrigens sprach Jemand, der ihn genau kannte, die Ueberzeugung aus, Vinet habe sich absichtlich jener Worte enthalten, die man auf den Lippen eines Sterbenden sammelt und anführt. Die einzigen, die man von ihm aufbewahrt hat, sind Bezeugungen der Liebe und Ausdrücke der Demuth. Als einer seiner Freunde ihm sagte, daß man viel für ihn bete, erwiederte er: „Man kann kaum für ein unwürdigeres Geschöpf beten.“ Ein anderes Mal bat er um Verzeihung für alle Aergernisse, wie er sich ausdrückte, die er durch seine Ungeduld und Unvertragsamkeit gegeben habe. Seinem Sohne ließ er sagen, er sollte in der Liebe Jesu Christi ausharren, da er ihn gefunden habe.— Am Montag Abend schien er sich besser zu befinden und man faßte ein wenig Hoffnung. Seine Gattin und ein Freund wachten bei ihm. Während jene, beruhigt und sehr ermüdet, eingeschlafen war, las ihm der Freund das hohepriesterliche Gebet vor. Bei den Worten: „Ich habe dich verkläret“, sagte er: „Ich hatte geglaubt, Gott um Verlängerung meines Lebens bitten zu müssen, um ihn mehr zu verklären, als ich es bis jetzt gethan habe“; und als der Freund für ihn beten wollte, sagte er zu ihm: „Bitten Sie für mich um alle Gnaden, selbst um die allereinfachsten.“ Um 1 Uhr Morgens wurde sein Athem gehemmt und er hatte Beängstigungen. Diese dauerten fort, jedoch ohne großen Kampf. Als Jemand eine Frage an ihn richtete, sagte er: „Ich kann nicht mehr denken.“ Das waren seine letzten Worte. — Er entschlief ohne eigentlichen Todeskampf am 4. Mai 1847, Morgens 5 Uhr. Mehrere hundert Personen strömten von Vevey, von Lausanne und selbst von Genf herbei, um dem geehrten und geliebten Manne die letzte Ehre zu erweisen. Ein von seinen Freunden errichtetes Denkmal bezeichnet seine Ruhestätte auf dem Kirchhofe von Clarens, in einer der schönsten Gegenden der Welt.

Vinet hinterließ eine Gattin, die noch lebt, und einen Sohn, der im Jahre 1859, neununddreißig Jahre alt, an einer schweren Krankheit, an der er seit langer Zeit gelitten hatte, starb; seine einzige Tochter war 1838, achtzehn Jahre alt, gestorben.

Nach dieser Darstellung des äußern Lebensganges, sowie der kirchenpolitischen Ansichten Vinet's, können wir dazu übergehen, ihn auch von andern Seiten, nach denen er hier in Betracht kommt, in's Auge zu fassen. Vor Allem ist er als Theologe zu würdigen.

Wenn wir Vinet einen Theologen nennen, so ist es vielleicht nicht unnöthig, ehe in Einzelnes eingegangen wird, mit zwei Worten anzudeuten, wie das gemeint ist. Und hier muß nun sogleich bemerkt werden, daß Vinet kein Theologe im technischen Sinne des Wortes ist. Er hat nämlich keine Werke geschrieben, durch welche die theologische Wissenschaft bereichert worden wäre; die weiterhin zu besprechenden, aus seinem Nachlasse herausgegebenen Bücher sind, wie viele tiefe und fruchtbare Gedanken sie auch enthalten, in wissenschaftlicher Beziehung zu mangelhaft, als daß ihnen diese Bedeutung zukommen könnte. Zu einem Theologen im herkömmlichen Sinne fehlte ihm die strengere und umfassende gelehrte Bildung, namentlich ein methodisches Studium der Philosophie, der Geschichte, der Exegese und Kritik. Auch war Vinet sich wohl bewußt, was ihm in dieser Hinsicht abging, und sprach oft sein Bedauern darüber aus, daß es ihm nicht vergönnt gewesen, die Lücken in seiner Bildung auf einer deutschen Universität auszufüllen. Dennoch ist man einmal gewöhnt, von Vinet als Theologen und von einer Vinet'schen Theologie zu reden, und das mit Recht, sofern es in der Theologie nicht bloß auf Gelehrsamkeit, sondern auf Principien, nicht bloß auf die wissenschaftliche Form, sondern auf die gestaltende Kraft und auf die Methode ankommt. Vinet hat die theologische Wissenschaft nicht gefördert durch gelehrte Werke oder durch irgend eine systematische Construktion, er hat weder ein ganzes theologisches System aufgestellt, noch etwa eine Dogmatik geschrieben; aber er hat eine neue Richtung eingeschlagen, ein Princip angedeutet, eine Methode eingeführt und dadurch zur Umgestaltung der Theologie des französischen Protestantismus mächtig beigetragen. Daneben hat er in seinen Schriften auch manche Elemente niedergelegt, die zum Aufbau eines theolo=

gischen Systems verwendet werden können. Die Form, in der er, ohne es zu beabsichtigen oder die Tragweite seines Gedankens zu ermessen, dieß gethan hat, ist, abgesehen von seinen schon besprochenen kirchenpolitischen und den zur praktischen Theologie gehörigen Schriften, theils die ascetisch-rhetorische, theils die der Recension, des Artikels, der Abhandlung. Vinet's „Theologie“ findet sich also nirgends beisammen und zu einem Ganzen vereinigt, sondern zerstreut oder angewandt in seinen zahlreichen Schriften: in der Pastoraltheologie, der Homiletik u. s. w., in Predigten und Textstudien, in den erwähnten Schriften über Religionsfreiheit u. s. w., in mehrern Bänden über französische Literatur, in zahlreichen populär-wissenschaftlichen Artikeln über theologische, philosophische, historische, politische, pädagogische und andere Gegenstände. Wir müssen uns hier damit begnügen, die in diesen Schriften zu Tage tretenden theologischen Grundideen, in denen eine neue Richtung, Princip und Methode einer neuen Theologie enthalten sind, sowie einige specielle, seine Anschauungsweise karakterisirende Gedanken hervorzuheben. Wir werden dabei Manches als Vinet eigenthümlich bezeichnen, was es, vom Standpunkte der deutschen Theologie aus betrachtet, nicht ist; allein unsere Absicht ist, an seiner theologischen Denkweise besonders Dasjenige hervorzuheben, was er, so weit sich dieß erkennen läßt, nicht unmittelbar anderswoher empfangen, wodurch er sich von der vor ihm im französischen Protestantismus im Großen und Ganzen herrschenden Theologie unterscheidet und einen regenerirenden Einfluß auf dieselbe ausgeübt hat. Zu diesem Ende müssen wir vorerst mit zwei Worten seine theologische Entwickelung von dem Momente seiner oben erwähnten Umwandlung an und namentlich sein Verhältniß zur „Erweckung“ berühren.

Vinet war, wie oben gezeigt ist, durch die „religiöse Erweckung“ angeregt worden. Die Predigt der Erweckung war eine Aufforderung zur persönlichen Bekehrung durch das Evangelium der Gnade, ein Dringen auf individuellen, lebendigen Glauben. Dieselbe hatte in den ersten Zeiten bei den meisten Predigern einen einfachen, biblisch-praktischen Karakter und wandte sich vor Allem an Herz und Gewissen der Zuhörer. Allein schon im Anfange der Bewegung zeigte sich bei gewissen Vorkämpfern derselben auch eine dogmatisirende Tendenz, die dialektische Methode des Calvinismus und der im 17. Jahrhundert in die Theologie eingedrungene Intellektualismus. Diese Richtung gewann später die Oberhand über das Element der Innerlichkeit und Unmittelbarkeit, welches in der ersten Periode der Erweckung vorgeherrscht hatte. Von manchen Erweckungspredigern wurde die calvinische Prädestinationslehre auf der Kanzel und in Schriften mit aller Schärfe vorgetragen, während sie z. B. in der Lehre von der heiligen Schrift, von der Rechtfertigung, vom Abendmahl das von dem Reformator betonte mystische Element immer mehr fallen ließen.

Es ist bereits erwähnt worden, daß Vinet bei der ersten Berührung mit der Erweckung sich mehr abgestoßen als angezogen fühlte. Was ihn abstieß, war nicht sowohl die von derselben verkündigte evangelische Wahrheit, als die schroff calvinische, durch die Behandlung einzelner Prediger noch schroffer hervortretende Form, in der sie verkündigt wurde. Als er später durch Gottes Gnade zum persönlichen Glauben an Christum gelangte, nahm er die evangelischen Grundwahrheiten, welche den Inhalt der neuen Predigt bildeten, vollständig in sich auf, aber die von einzelnen Beförderern der Bewegung vertretene specifisch calvinische, ja ultracalvinische Dogmatik wies er auch jetzt von sich. Dieß ist der Standpunkt, den er z. B. in seinen im Jahre 1831 erschienenen Discours einnimmt, in denen er sich überhaupt in nähere dogmatische Bestimmungen wenig einläßt. Dagegen erkennt man schon in diesen Reden die Vorliebe des Verfassers für psychologische Betrachtung der religiösen Wahrheit, sein vorwiegendes Interesse für die subjektive Aneignung des Heils. Und diese subjektive Richtung schlug er von da an immer entschiedener ein. Dadurch aber entfernte er sich, ohne sich von dem religiösen Kerne der Erweckung zu trennen, immer mehr von ihrer Theologie. Er selbst wurde sich des zwischen dieser und seiner eigenen Anschauungsweise bestehenden Gegen-

satzes immer deutlicher bewußt. Wir haben gesehen, wie er in seiner Lausanner Antrittsrede unter Anderem den Mangel des subjektiv-ethischen Elementes in der Predigt der Erweckung, sowie den Hang zu einer intellektualistischen Betrachtungsweise rügte, und diese Opposition gegen eine Richtung, in der er eine Hauptursache des ungenügenden Erfolges der erneuten Predigt des Evangeliums erkannte, setzte er bis an sein Ende fort. Er that dieß freilich, gemäß seinem Bedürfnisse, aufzubauen statt umzustürzen, mehr indirekt als direkt. Doch fühlte er sich gedrungen, hin und wieder auch einen offenen Vorwurf an die Erweckung zu richten, und noch in seinen letzten Lebenstagen wurde ein solcher die Veranlassung, daß er sich unumwunden zu der Opposition, die er seit längerer Zeit der Erweckungstheologie gemacht, bekannte und zugleich die Mängel, die er an derselben fand, deutlicher bezeichnete. Er hatte ihr Antinomismus vorgeworfen. Ein Anhänger jener Theologie erwiederte, indem er ihn des Arminianismus oder Semipelagianismus beschuldigte. Vinet antwortete, indem er, ohne seine Anklage zurückzuziehen, der waadtländischen Erweckung vorwarf, sie habe die vom Evangelium ausdrücklich bestätigten Momente der Verpflichtung, des Zeugnisses des heiligen Geistes und des Fortschrittes zu wenig betont, den Antheil der subjektiven oder innern Seite im Heilswerke zu gering gemacht u. s. w.*).

Wie bekanntlich die Gestaltung der Lehre in einer gewissen Zeit oder Persönlichkeit durch die Opposition bedingt ist, so erklären die vorstehenden Bemerkungen über Vinet's Verhältniß zur Erweckung einigermaßen, warum er die bezeichnete Richtung einschlug. Der eigentliche Erklärungsgrund liegt aber, wie wir in der Folge sehen werden, tiefer.

In dem Bisherigen ist die Tendenz der Vinet'schen Theologie im Allgemeinen angedeutet; wir müssen sie nun aber genauer karakterisiren.

Schon im ersten Theile dieser Arbeit ist darauf hingewiesen worden, welche große Bedeutung die Idee der Individualität in Vinet's Auffassung der Kirche und des Staates, sowie des Verhältnisses zwischen diesen beiden Sphären hat. Vinet hat da aber nur auf ein besonderes Gebiet einen Begriff angewandt, der für seine Anschauungsweise überhaupt von entscheidender Bedeutung ist und durch den auch seine religiöse und theologische Betrachtungsweise in hohem Grade bedingt wurde. Ehe wir daher Vinet's „Theologie“ karakterisiren, müssen wir seine Ansichten über jenen Grundbegriff, auf welche früher, ohne die Darstellung seines äußern Lebensganges u. s. w. zu lange zu unterbrechen, nicht speciell eingegangen werden konnte, hier näher darlegen und dabei zugleich noch ein paar Punkte berühren, die mit der Idee der Individualität in unzertrennlichem Zusammenhange stehen und ohne deren Erwähnung die Darstellung von Vinet's Auffassung derselben einseitig und unvollständig wäre.

Es ist bekannt, wie auch Schleiermacher, mit dessen Anschauungsweise, wie wir im weiteren Verlauf dieser Arbeit erfahren werden, die Vinet'sche so manche Verwandtschaft hat, schon in den Monologen die Eigenthümlichkeit betonte und welche umfassende Stellung er ihr in seinem System der philosophischen Ethik gab, so daß man versucht seyn könnte, hier den unmittelbaren Einfluß des großen Theologen auf den ersteren zu erkennen. Allein es kann mit ziemlicher Bestimmtheit angenommen werden, daß dieß nicht der Fall ist, da Vinet die Schriften Schleiermacher's wohl nie und am wenigsten damals, als er anfing, ein großes Gewicht auf jenen Begriff zu legen, studirt hatte. Ohnedieß hatte die Hervorhebung des Begriffes der Individualität durch beide ursprünglich ein verschiedenes Motiv. Wie dem auch sey: Vinet wurde durch seine eigene stark ausgeprägte Eigenthümlichkeit, durch seine innere christliche Erfahrung, durch Beobachtung Anderer, durch besondere Umstände und Erscheinungen, welche die Freiheit und Selbstständigkeit des Einzelnen in Anspruch nahmen oder aber verletzten, auf die hohe Bedeutung der Individualität geführt, durch das Studium des Christenthums in

*) Vgl. Liberté religieuse etc. S. 673; Réform. au dix-neuvième siècle, 25. Mars 1847.

der Ueberzeugung von ihrer Wichtigkeit befestigt und zu bestimmterer Ausgestaltung eines Begriffes veranlaßt, den er allerdings im allgemeinen Sprachgebrauche vorfand. Insbesondere war es die ganz von dem individuellen Leben ausgehende Erweckung in seinem Heimathkanton, die durch sie hervorgerufenen, die Freiheit und Selbstständigkeit des Individuums beeinträchtigenden Verfolgungen, weiterhin das immer furchtbarere Vordringen des die Persönlichkeit und Individualität hassenden Pantheismus, sowie hinwieder der auch in ihm lebende Geist unserer das Recht freier Individualität zurückfordernden Zeit, was mächtig dazu beitrug, ihn immer mehr von der tiefgreifenden Bedeutung dieser Idee zu überzeugen und ihn zu bewegen, derselben eine ausgedehnte Anwendung zu geben.

Vinet hat, so weit wir uns hierüber ein Urtheil erlauben dürfen, das Wesen der Individualität im Allgemeinen richtig erfaßt. „Die Individualität“, sagt er unter Anderem, „von der wir reden und die allein diesen Namen verdient, ist diejenige, durch welche ein Mensch, den allgemeinen Zügen nach allen Wesen seiner Gattung ähnlich, doch nur sich selbst genau gleicht, das, was Allen gemein ist, sich aneignet und in sittlicher und intellektueller Beziehung das Recht hat, „„ich““ zu sagen.“ (L'éducation, la famille et la société, S. 468). Die Individualität ist für ihn nicht, wie für den Pantheismus, eine Unvollkommenheit, sondern das Mittel, um der Vollkommenheit entgegegen zu gehen. Sie ist die kräftigste Triebfeder der Vervollkommnung; „denn die wahre Kraft jedes Menschen, sein sittliches Mark liegt in dem, was er Individuelles hat.“ Unsere Individualität ist auch nicht etwa eine Folge der Sünde: „sie ist allerdings die Individualität sündiger Geschöpfe; aber wenn uns die Sünde die Individualität gelassen hat, so ist dieß das einzige G u t e, was sie uns gelassen hat; die Wirkung der Sünde besteht vielmehr darin, sie geschwächt zu haben; sie ist an sich nichts Böses; das Uebel ist nur, daß sie schwach, ja sehr oft gar nicht vorhanden ist, und der Ruhm des Evangeliums besteht darin, in den Einen sie zu stärken, in den Anderen, und zwar der Mehrzahl, sie zu erwecken, in Allen aber sie zu läutern“ (a. angef. O. S. 473). „Die Individualität ist die Grundlage unseres eigenen Werthes; denn damit wir etwas seyen, müssen wir überhaupt zuerst s e y n; oder, mit anderen Worten, müssen unsere Eigenschaften u n s e r seyn“ (Etudes sur Blaise Pascal, S. 103 f.). „Individualität ist Menschseyn, ist Leben. Wer nicht ein individuelles Leben lebt, lebt nicht wirklich und bietet den betrogenen Blicken nur das Scheinbild eines menschlichen Wesens dar. Er vereitelt seine Bestimmung, denn er bringt sein Daseyn zu wie ein Schatten ohne Wirklichkeit; die Gesellschaft lebt an seiner Statt kraft einer Vollmacht, die er sich hat entreißen lassen. Er duldet es, daß sie die Verbindungen abschneidet, welche der Schöpfer des Menschen zwischen ihm selbst und seinem Geschöpfe veranstaltet hatte; denn nicht mit der Gesellschaft, sondern mit dem Individuum steht Gott in Verbindung, und fällt das Individuum weg, so findet Gott, wenn ich mich so ausdrücken darf, Niemadnen, an den er sich wenden kann“ (L'éducation etc. S. 471 f.). „Wie wollt ihr Menschen bekommen, wenn ihr nicht zuerst wieder Individuen bildet? Die Individualität verwischen ist so viel, als die Menschheit, die menschliche Wirklichkeit verwischen. Der Gesellschaft Individuen zurückgeben, ist so viel, als ihr Menschen zurückgeben. In der That ist der Mensch nur unter der Bedingung Mensch, daß er s e l b s t ist. Durch das, was er Eigenthümliches hat, liebt, glaubt und gehorcht er“ (Semeur Bd. 5. S. 138). Insbesondere ist, nach Vinet, die Individualität ein wesentliches Element der Religion, des Christenthums: „Wenn der Mensch, wie man es gesagt hat, ein religiöses Wesen ist, so ist er es nur unter der Bedingung, daß er individuell sey, da die Religion nichts Anderes ist, als ein Verhältniß zwischen dem höchsten Ich und dem Ich eines Jeden von uns“ — „Jesus Christus hat das Princip der Individualität gelehrt, indem er es schuf oder, wenn man will, indem er es in Freiheit setzte. Er hat es in die Welt hineingelegt, indem er es in die Religion legte, von wo aus es in alle Gebiete des Lebens überging“ (L'éducation etc. S. 315. 448). „Das Evangelium richtet sich an die Individuen. Es wirft sein Wort nicht einem ab-

strakten, negativen, durch die Gedanken aller neutralisirten Menschen hin, sondern dir, mir, ihm, Jedem, wie die Natur ihn macht und gibt. Jeder Mensch wird in dem, was er Eigenes und Ausschließliches hat, bei Seite genommen; von ihm selbst und von ihm allein ist die Rede, wie wenn er ganz allein auf der Welt, wie wenn er die ganze Menschheit wäre. Um Christen zu werden, müssen wir zuerst wir selbst seyn. Um Christen zu machen, will Gott zuerst Menschen finden" (Essais de philosophie morale et de morale religieuse, S. 153). „Der Mensch verliert sich in jedem Sinne des Wortes, wenn er den individuellen Karakter aufgibt; denn wenn auch die Individualität nicht das Heil, noch das Unterpfand des Heiles ist, so ist sie doch die unerläßliche Bedingung desselben. Es gibt kein religiöses Leben, mithin auch kein Heil ohne die Individualität, und der Glaube, der uns zu Gott zurückführt, beginnt damit, uns zu uns selbst zurückzuführen. Man muß Mensch seyn, um Christ zu werden" (L'éducation etc. S. 472).

Es ist nicht nöthig, hier weitläufig auf die Bedeutung aufmerksam zu machen, welche dem Princip der Individualität für manche Gebiete der Wissenschaft überhaupt, insbesondere aber für das Gebiet der Religion, der Kirche und der Theologie zukommt. Vinet aber hat das große Verdienst, dieses Princip durch seine klare, energische und beharrliche Hervorhebung desselben im französischen Protestantismus zur Anerkennung gebracht zu haben. Er selbst beschränkte sich zwar darauf, dasselbe im religiösen und kirchlichen Leben geltend zu machen. Und auch hier war er nicht der erste; denn vor und unabhängig von ihm war dieß schon durch die von England ausgehende Erweckung geschehen, die nicht nur das ganze christliche Leben, sondern auch die kirchlichen Formen auf das Princip der Individualität gründete. Doch geschah dieß theils ohne klares Bewußtseyn über das letztere, theils fehlte es an einer theoretischen Begründung desselben. Vinet gab beides und erhob zugleich, wie früher gezeigt worden, die Individualität zum wirklichen Princip der kirchlichen Organisation. So ist er zwar weder der Vater des religiösen Individualismus, der vielmehr in neuerer Zeit ein Produkt der Reformatoren, vor Allem Luther's, ist, noch des kirchlichen, dessen Geschichte mit dem protestantischen Sektenwesen im Zusammenhange steht, wohl aber der eifrige Beförderer und wissenschaftliche Begründer dieses zweifachen Individualismus. So ging denn auch all sein Streben als Prediger und Schriftsteller dahin, lebendigen, individuellen Glauben zu wecken, und es war, wie wir gesehen haben, eine Hauptaufgabe seines Lebens, in allen die Kirche betreffenden Fragen dem Princip der Individualität den Sieg zu verschaffen.

Hier bietet sich nun aber unter Anderm die Frage dar, was Vinet denn bei dieser starken Betonung der Individualität aus jenem andern Elemente der menschlichen Natur, der Sociabilität, machte? mit anderen Worten: wie er sich das Verhältniß zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, resp. zwischen dem Individuum und der Kirche, die ihm die religiöse Gesellschaft (nicht „Gemeinschaft", was bekanntlich ein ganz anderer Begriff) ist, dachte? Vinet hat sich natürlich mit dem allgemeinen Gegensatze von Individuum und Gesellschaft viel beschäftigt, und wir müssen hier gerade auch, was diesen Punkt betrifft, auf die nähere Ausführung in seinen Schriften verweisen. (Man vergleiche besonders seine Abhandlung über den Socialismus). Hier nur so viel: Vinet erkannte das Element der Gesellschaftlichkeit mit aller Entschiedenheit an und wies ihm in der Religion wie im ganzen Leben seinen Antheil zu, nur ging er nicht von der Gesellschaft zum Individuum, sondern von dem Individuum zur Gesellschaft (vgl. auch Chrétien évangél. 1861. S. 75 f.). „Wenn man", sagt er, „zwischen dem Individuum und der Gesellschaft vernünftigerweise einen Widerspruch aufstellen könnte, so würden wir keinen Anstand nehmen, zu sagen, das Individuum sey edler, als die Gesellschaft. Das will aber gewiß nicht sagen, ein Einziger sey Allen vorzuziehen, sondern nur, die Gesellschaft sey für den Menschen gemacht worden, der Mensch oder, wenn man will, das menschliche Geschöpf, die menschliche Natur sey der Zweck der Gesellschaft, ohne welche

der einzelne Mensch sich weder entwickeln noch vervollkommnen, noch folglich Gott nahen kann. Die Gesellschaft ist ferner für jeden Menschen ein seiner Thätigkeit gegebener Schauplatz, eine seinen Tugenden dargebotene Gelegenheit, eine seiner Selbstsucht entgegengesetzte Schranke, eine ihm gemachte Offenbarung von mehreren Gesetzen seiner Natur. Das Bewunderswürdige dabei ist, daß er desto mehr Herr seiner selbst ist, je mehr er sich seinen Brüdern hingibt, daß er desto freier ist, je geselliger er ist, daß er desto mehr empfängt, je weniger er fordert, und endlich, daß er desto mehr er selbst ist, je weniger er sich angehört. Weit entfernt, sich zu hindern, unterstützen die menschliche Persönlichkeit und die Gesellschaft einander. Die Pflicht ist der Durchschnittspunkt beider Kräfte. Die Individualität und die Sociabilität wachsen mit einander und vervollkommnen sich gegenseitig in der Erfüllung und im Dienste der Pflicht. Jedes der einen gebotene Opfer ist ein Verlust für die andere" (Semeur Bd. 15. S. 94). „Es verhält sich", sagt Vinet anderswo, „mit der in's Leben der Religion oder des Denkens verflochtenen Seele wie mit einem auf die Wogen geschleuderten und mitten durch den Ocean die Ufer einer neuen Welt suchenden Fahrzeuge. Dieser Ocean ist die religiöse oder auch die bürgerliche Gesellschaft. Sie trägt uns, wie der Ocean, als eine flüssige Masse, auf welcher das Fahrzeug nach seinem Willen Furchen zieht, ohne irgendwo Fuß zu fassen. Der Ocean trägt das Fahrzeug, aber er kann es auch verschlingen und verschlingt es wirklich bisweilen. Die Gesellschaft verschlingt uns noch öfter, aber sie trägt uns doch, und wir können nicht an's Ziel gelangen, ohne von ihr getragen zu werden; denn sie ist dem Meere gleich, welches, weniger flüchtig als die Luft und weniger dicht als die Erde, uns gerade im rechten Maße nachgibt und im rechten Maße Widerstand leistet, um unsern Lauf zu dem gewünschten Ziele aufrecht zu erhalten, ohne ihn zu hemmen. Unser Ziel ist nicht der Grund des Meeres, sondern das Ufer. Indem wir diese tiefen Gewässer durchfurchen, müssen wir uns hüten, in ihren Tiefen zu verschwinden. Es ist genug, wenn wir dem Elemente, welches uns trägt, den Kiel unsers Fahrzeuges überlassen. Man kann auf dem Ocean der Gesellschaft wie auf dem Ocean des Erdballes untergehen, und es wäre unnütz, angeben zu wollen, auf welchem der beiden die Schiffbrüche häufiger seyen. Das Fahrzeug, das ein Jeder von uns berufen ist zu lenken und zu erhalten, ist die Individualität . . . Ich bewundere also das Fahrzeug und den Ocean, allein ein Anderer, nicht ich, sammelt und mißt die Wogen des großen Abgrundes, mein Fahrzeug aber ist mein. Noch mehr! Der Ocean ist für das Fahrzeug geschaffen, nicht das Fahrzeug für den Ocean; die Hauptsache, der Zweck ist, daß das Fahrzeug lande, d. h. daß das menschliche Individuum, welches allein in unmittelbarer Beziehung zu Gott steht und der eigentliche Gegenstand seines Schöpfungswerkes ist, seine Bestimmung erfülle; die Gesellschaft wirkt dazu mit, indem sie den Menschen trägt, aber er ist unterschieden von der Gesellschaft, er darf sich nicht mit ihr vermengen, und wehe ihr wie ihm, wenn sie ihn verschlingen sollte!" (L'éducation etc. S. 465. 467).

Bei der ganz außerordentlichen Bedeutung, welche die Individualität für Vinet hatte, begreift man, warum die Geltendmachung der Rechte des Gewissens, in welchem jene vor Allem ihren Sitz hat, eine so wichtige Stelle in seinem Leben einnimmt. „Aber", so sagt mit Recht ein Recensent im Chrétien évangélique (1861. S. 76), „wie kräftig Vinet die völlige Unabhängigkeit des Gewissens auch zurückfordert, so hat er sich vielleicht doch noch mehr in den von ihm geltend gemachten Motiven, als in der Wahl des Princips selbst, originell gezeigt. Schon vor ihm hatten Andere die Religionsfreiheit zurückgefordert, aber Wenige hatten sie unter demselben Gesichtspunkte dargestellt, Wenige sie zur Freiheit des Gehorsams gemacht. Vinet will den Gläubigen von jeder Hemmung, wie von jeder Verführung frei machen, damit er rückhaltslos Gott gehorchen könne." „Die Freiheit", sagt Vinet, „ist nur der Anfang des Werkes, das Fußgestell der Bildsäule, die Grundlage und Bedingung des Gehorsams. Die Freiheit ist das Mittel; der Gehorsam des Herzens und Willens ist der Zweck; die Freiheit ist

nothwendig, um zu gehorchen; außerhalb der Freiheit existirt der Gehorsam nicht mehr, ja das Wort selbst ist nicht mehr anzuwenden . . . Es sind dieß zwei Wechselbegriffe, es sind dieß gleichsam die beiden Pole einer und derselben Achse" (Nouvelles études évangéliques, S. 450. 467).

So richtig indeß Vinet im Ganzen das Wesen der Individualität an sich erfaßte und so großes Verdienst er sich durch die allgemeinere Einführung dieses Begriffes zunächst in das religiöse und kirchliche Leben des französischen Protestantismus erwarb, so läßt sich doch nicht läugnen, daß er dieselbe mitunter über das richtige Maß hinaus erhob und eine zu ausgedehnte Anwendung auf das Gebiet der Religion und Kirche von ihr machte. Inwieweit er das individualistische Princip auch auf die Theologie anwandte, wird sich ergeben, wenn wir nun zu einer kurzen Karakteristik seiner theologischen Anschauungsweise übergehen.

Vinet war, ohne Zweifel durch Kant und Pascal angeregt, frühzeitig auf jene Antinomien aufmerksam geworden, welche sich dem denkenden Beobachter überall, auf dem Gebiete der Natur und des Geistes, darstellen und deren allgemeinster Ausdruck der Gegensatz des Objektiven und Subjektiven ist. Er ging ihnen besonders auf dem religiösen und ethischen Gebiete nach. Natürlich traf er sie in der Offenbarung und zumal im Evangelium wieder. Zugleich aber erkannte er, wie das Christenthum beide Faktoren zuläßt und vereinigt. Diese Eigenthümlichkeit trat ihm vor Allem in der Person Christi entgegen. In ihr fand er die Einigung des Objektiven und Subjektiven, des Göttlichen und Menschlichen; zugleich aber sah er, wie diese in Christo menschgewordene Einheit beider Faktoren sich durch alle Momente seiner Lehre hindurchzieht und den Grundkarakter derselben bildet. „Der Ruhm des Evangeliums", sagt er unter Anderm, „besteht nicht nur darin, die Wahrheit göttlich, sondern auch darin, sie menschlich gemacht zu haben. Jesus Christus ist Gott und Mensch; eben so verhält es sich mit seiner Lehre. Sie ist in den Tiefen Gottes und in den Tiefen des Menschen zugleich geschöpft; sie berührt mit ihren beiden Enden die Geheimnisse des göttlichen Wesens und die Geheimnisse der menschlichen Natur: die Wahrheit zu sagen, ein und dasselbe Geheimniß; denn die Lehre vom Menschen und die von Gott sind zwei Linien, welche, indem sie sich gegen einander neigen, zuletzt in der Spitze des Winkels in einem einzigen und untheilbaren Punkte, wo dem Auge jede Unterscheidung entgeht, dem Geiste jede Analyse unmöglich ist, sich vereinigen und zusammenfallen. Ohne die Zweiheit der Seiten zu läugnen und ohne eine andere Absicht zu zeigen, als diejenige, das zwischen beiden stattfindende Verhältniß festsetzen zu wollen, wußten die Religionen und Philosophieen nur der einen von beiden Recht widerfahren zu lassen: ihre Lehre war abwechselnd entweder ganz voll von Gott mit Ausschließung des Menschen, oder ganz voll vom Menschen zum Nachtheil Gottes. Die Einigung der ganzen Fülle der Gottheit mit der ganzen Fülle der Menschheit in Christo war sowohl das Programm oder das Symbol, als die Stütze und das Wesen einer neuen Lehre" (Etudes sur Blaise Pascal, S. 188 f.). Daß jede sittliche und religiöse Wahrheit zwei Seiten habe und diese nur in ihrer Vereinigung die Wahrheit ausmachen, das ist ein Satz, auf den Vinet das größte Gewicht legt. „Ich kann es nicht genug wiederholen", sagt er ein andermal: „jede Wahrheit, deren Subjekt der Mensch ist, hat zwei Pole und ist nur unter dieser Bedingung Wahrheit. In jeder Wahrheit dieser Ordnung ergänzen und unterstützen einander zwei Momente, die einander nur scheinbar entgegengesetzt sind. Mit anderen Worten: die sittliche und folglich die religiöse Wahrheit ist eine und zusammengesetzt zugleich, und das Leben, das nur die verwirklichte Wahrheit ist, hat diese Zusammengesetztheit und diese Einheit zur Bedingung. Jeder lebendige Christ, sey er von den einfachen oder gehöre er zu den Gelehrten, vereinigt diese beiden Momente oder, wenn man will, diese beiden Gegensätze in sich, und er ist sogar nur ein lebendiger Christ, weil er sie, Dank der Wirkung des göttlichen Geistes, vereinigt" (Réformation au 19me siècle, Bd. 3. S. 93 f.).

Gestützt auf diese und zahlreiche ähnliche Aussprüche, nimmt Schreiber dieser Zeilen keinen Anstand, nicht etwa, worauf das oben über seine starke Betonung der Individualität Gesagte führen könnte, diese, sondern die Einigung des Objektiven und Subjektiven als Vinet's eigentliches, klar erkanntes theologisches Princip zu bezeichnen. Was die Reformation wollte und durch ihr sogenanntes formales und materiales Princip behauptete, was die religiöse Mission unserer Zeit, was insbesondere auch das Streben unserer deutsch-evangelischen Theologie seit Schleiermacher ist — eben die freie Einigung jener beiden Faktoren —: das war es, was auch Vinet als das große religiöse Problem der Gegenwart erkannte und an dessen Lösung er an seinem Theil zu arbeiten suchte.

Mit diesem Princip verträgt sich die dialektische Methode, welche, um das Bedürfniß nach Einheit zu befriedigen, den einen Faktor des Gegensatzes beseitigt oder wenigstens verkürzt, selbstverständlich nicht; daher zeigt Vinet eine entschiedene Abneigung gegen dieselbe und dagegen eine eben so entschiedene Vorliebe für die contemplative, intuitive Methode, deren Wesen umgekehrt darin besteht, beide Seiten der Antinomie gleichmäßig festzuhalten und zu einigen. „Der reinen Wissenschaft", sagt er unter Anderm, „gelingt dieß nicht, und die Dialektik sträubt sich dagegen; es ist ihr natürlicher, zu theilen als zu vereinigen. Fügen wir hinzu, daß theilen in jeder Hinsicht leichter, bequemer und klarer ist. Aber in solchen Dingen besteht die Einheit nicht darin, eine der Seiten des Problems willkürlich zu unterdrücken, sondern darin, beide anzuerkennen und in einander zu verschmelzen. Den Knoten zerschneiden, ist nichts, ihn auflösen, ohne zu zerreißen, ist Alles. Das vergessen alle Sekten, und Sektirer sind wir mehr oder weniger Alle. Aber der Geist Gottes ist kein Sektirer, und wenn er unser Herz rührt, so erhebt er uns, unserer Dialektik zum Trotze und welches unsere „„Ansichten"" seyen, über die Sekte" (a. a. O. S. 94). Man wird aber bei unbefangener Betrachtung zugeben müssen, daß Vinet selbst, so sehr er sich grundsätzlich des Gebrauches der dialektischen Methode zu enthalten suchte, doch mitunter in dieselbe und damit in den von ihm an derselben gerügten Fehler verfiel. „Uebrigens", so sagt er, „machen ihr (der Theologie) die Zeiten das Gesetz; bald stellt sie sich dem gefährdeten göttlichen Momente zu Diensten, bald eilt sie dem bedrohten menschlichen Momente zu Hülfe, und immer thut sie zu viel in der Richtung der besondern Aufgabe, welche die Umstände oder der Zustand der Geister ihr auflegen" (Etudes sur B. Pascal, S. 191). Wir haben aber bereits gesehen, daß die Umstände auch ihm eine besondere Aufgabe auflegten, nämlich die Zurückforderung des subjektiven Faktors der Wahrheit. Auch ist nicht zu läugnen, daß die Art, wie das entgegengesetzte Moment von einzelnen Wortführern der calvinischen Erweckungstheologie hervorgehoben wurde, wohl geeignet war, auch einen besonnenen Geist mitunter aus dem Gleichgewicht zu bringen. Diese Verhältnisse dürfen ja nicht übersehen werden, wenn Vinet's Standpunkt richtig beurtheilt werden soll, obgleich die eigentlichen Ursachen seiner subjektiven Richtung tiefer liegen.

Als solche tiefer liegende Ursachen dürften, abgesehen von seiner eigenen persönlichen Eigenthümlichkeit, sowie von der schon besprochenen großen Bedeutung, welche die Individualität überhaupt für ihn hatte, seine Ueberzeugung von den durch die Spekulation drohenden Gefahren, der unmittelbare Eindruck der heiligen Schrift auf sein Gemüth und endlich der Einfluß Kant's und Pascal's angesehen werden.

Vinet war, wie sich aus vielfachen und wiederholten Aeußerungen ergibt, ganz durchdrungen von den mit der Spekulation verbundenen Gefahren, die er nicht nur an Andern, sondern, da er eine bedeutende Gabe und eine gewisse Neigung für spekulative Erkenntniß besaß, auch an sich selbst mochte erfahren haben. Er hatte daher ein großes Mißtrauen nicht bloß gegen die philosophische, sondern auch gegen die theologische Spekulation. „Es gibt Geister", sagt er unter Anderm, „die die Logik brutal macht; es sind dieß keine Gemüther mehr, sondern dialektische Maschinen. Vom Gefühl, vom Gewissen und vom Zeugnisse getrennt, kann auch das Denken verdummen. Diesen

Eindruck empfindet man mitunter bei Betrachtung jener gewaltigen Logiker, die man mit Entſetzen bewundert" (Homilétique S. 202 f.). „Wo die Abweſenheit eines innigen Lebens die Individualität verwiſcht hat, trägt die Arbeit des Verſtandes (intelligence), weit entfernt, ſie wieder zu beleben, dazu bei, ſie auszulöſchen. Er zieht uns immer mehr von der ſelbſtthätigen Anſchauung (de l'intuition spontanée) ab und macht ſie uns immer überflüſſiger. Er läßt uns Allem, ſelbſt unſerem eigenen Leben, wie einem Schauſpiel beiwohnen. Er zieht unſere Ueberzeugungen von außen, ſtatt ſie von innen zu empfangen. Er reißt uns aus unſerer eigentlichen Heimath heraus und weit von der Welt der unmittelbaren Eindrücke in die Welt der Ideen fort. Das innere Leben ſelbſt wird für ihn eine Idee, eine Sphäre von Ideen. Man beobachtet ſein eigenes Leben dergeſtalt, daß man deshalb zu leben vergißt; vor lauter ſich-Anſchauen hört man auf, ſich zu ſehen. Die innern Eingebungen, die Orakel des Gemüthes laſſen ſich nicht mehr vernehmen; man hat faſt keine Inſtinkte mehr; das erſte Kapital, die Grundlage der ſittlichen Ideen, ihr Ausgangspunkt iſt verloren; man iſt nicht mehr Menſch, man iſt ganz Denken" (Semeur Bd. 9. S. 379). Vergl. unter Anderm auch in den Nouvelles études évangéliques das Bruchſtück einer Rede: La convoitise de la pensée. — Auf ergreifende Weiſe ſchildert Vinet die verderbliche Wirkung der chriſtlichen Spekulation: Discours sur quelques sujets religieux, 4me edit. S. 349—351. Es iſt in ſolchen Stellen freilich zunächſt von den Gefahren der ausſchließlichen Anwendung der Intelligenz auf die Religion die Rede; allein Vinet zeigt eben auch, wie leicht der Chriſt dahin kommt, jener Neigung nachzugeben. — Es iſt hier nicht unſere Aufgabe, näher auf ſeine Gedanken über die Philoſophie einzugehen; folgende Worte deuten an, worin ihm ihre Bedeutung lag: „Wenn die Philoſophie als Wiſſenſchaft in Betreff der großen Probleme des Lebens uns nicht gerade ein ſehr großes Vertrauen einflößt, ſo verhält es ſich mit der Philoſophie als Methode, oder mit dem philoſophiſchen Geiſte anders" (a. a. O. XVI).

Auch durch die Offenbarung ſelbſt ſah ſich Vinet in ſeiner ethiſch-ſubjektiven Richtung beſtärkt. Dieſelbe erſchien ihm nämlich als aller bloßen Spekulation abgeneigt und dagegen durch und durch ſittlich-praktiſch. „Das Evangelium", ſagt er unter Anderm, „iſt eine Disciplin des Willens oder, um daſſelbe mit andern Worten zu ſagen, das Evangelium iſt weſentlich praktiſch . . . Nicht nur iſt das praktiſche Element in demſelben in großem Ueberfluſſe vorhanden, ſondern Alles iſt ihm untergeordnet, Alles zielt auf ſeine Entfaltung und auf die Vermehrung ſeiner Kraft hin. Es iſt wichtig, zu bemerken, daß das Evangelium im Unterſchied von den andern Religionen die Spekulation nur als Stützpunkt und Hülfsmittel der Praxis zuläßt, und nur in dem Maße, in welchem das Bedürfniß der Praxis es erheiſcht. Nicht nur iſt, wie man ſich leicht davon überzeugen kann, kein Dogma müßig; ſondern die Darlegung des Dogma's bleibt genau, ich möchte ſagen, barſch an dem Punkte ſtehen, wo eine weitere Entwickelung der nun befriedigten Praxis von gar keinem Nutzen wäre." — „Das wahre Chriſtenthum iſt praktiſch; Alles an ihm eilt der Handlung zu; die Moral iſt in demſelben ſo nahe beim Dogma, daß man ſie davon kaum unterſcheiden kann; von vornherein und abſichtlich iſt das Chriſtenthum eine Moral. Gott definirt ſich darin nicht, beſchreibt ſich darin nicht; ohne weitläufigen Eingang ſchreibt er vor und ordnet an. Die Spekulation kommt nur gelegentlich und in zweiter Linie vor: das Weſen Gottes offenbart ſich darin in ſeinem Willen; was er befiehlt, lehrt uns, was er iſt" (Essais de philosophie morale S. 35 f. 301 f.). „In der chriſtlichen Religion iſt Alles Moral; die Gottheit Chriſti, die Verſöhnung, alle Geheimniſſe ſind im Grunde Moral. Ihr Zweck iſt das Heil und die Wiedergeburt des Menſchen" (Moralistes des seizième et dix-septième siècles, S. 16).

In ſeiner Ueberzeugung von den durch die Spekulation drohenden Gefahren, ſowie in dem von ihm durch die heilige Schrift empfangenen Eindruck liegen unverkennbare Urſachen der von ihm eingeſchlagenen ethiſch-ſubjektiven Richtung. Eine andere

finden wir in gewissen aus Kant und Pascal geschöpften Principien der Erkenntniß und religionsphilosophischen Grundanschauungen.

Kant scheint unter den deutschen Philosophen der einzige zu seyn, den Vinet genauer studirte und der einigen Einfluß auf ihn ausübte. Ein solcher Einfluß dürfte sich in Sätzen wie die folgenden kundgeben, wenn man ihren Ursprung nicht lieber in Vinet's Originalität suchen will. „Da der Geist eines endlichen Wesens kein Bewußtseyn von dem Unendlichen haben kann, so kann er auch keine davon abhängige Erkenntniß haben. Nicht als ob wir nicht in einem gewissen Sinne Bewußtseyn vom Menschen hätten. „„Unendlich““ ist gleichbedeutend mit „„Seyn““. Das Seyn ist, nach der Fülle seines Begriffes, das Unendliche. Das Endliche involvirt das Nichtseyn. Und schon dadurch allein, daß wir das Gefühl des Seyns haben, haben wir das des Unendlichen. Wir sind aber darum nichtsdestoweniger durchaus endliche Wesen, und als solchen ist uns das wahre Bewußtseyn, die wahre Erkenntniß des Unendlichen unwiderruflich versagt.“ — „Der Mensch erkennt kein Ding an sich und schlechthin, sondern bloß in seinen Beziehungen zu anderen oder in seinen Beschaffenheiten, welche abermals Beziehungen sind. Diese Beziehungen sind der wahre Gegenstand der menschlichen Erkenntniß; und wenn wir vernünftig wären, wenn wir uns beschränkten, so würde uns diese Erkenntniß genügen. Aber dem kann eben unser Hochmuth nicht beistimmen. Er will das Unbedingte und das Absolute erkennen, ohne zu bemerken oder einzuräumen, daß, da die Erkenntniß selbst eine Beziehung ist, jener Anspruch eine contradictio in adjecto in sich schließt . . . . .“ (Nouvelles études évangéliques, S. 365—368).

Aber einen noch größeren Einfluß als Kant hat, wie sich mit Bestimmtheit sagen läßt, Pascal auf Vinet ausgeübt, mit dessen Schriften er bei seiner Beschäftigung mit der französischen Literatur früh bekannt wurde. In ihm fand er einen Geist, zu dem er sich durch eine innige Verwandtschaft hingezogen fühlte. „Mit der heil. Schrift und mit Pascal“, sagte er, „könnte ich es im Gefängnisse recht gut aushalten.“ Vinet eignete sich sowohl seinen Ausgangspunkt in Beziehung auf die religiöse Erkenntniß, als die seinen Pensées zu Grunde liegenden religionsphilosophischen Anschauungen an, indem er diese von den trübenden katholischen und jansenistischen Elementen, mit denen sie bei ihm verbunden sind, befreite und näher entwickelte.

Vor Allem finden wir bei Vinet denselben Ausgangspunkt für die religiöse Erkenntniß wie bei seinem Lehrer Pascal. Wie dieser, geht er vom Menschen aus, um dann zu Gott aufzusteigen. Auch sagt er ausdrücklich: „Der rechte Weg bei der religiösen Erkenntniß ist nicht von Gott zum Menschen, sondern vom Menschen zu Gott, weil der Mensch Gott nicht erkennen kann, bevor er sich selbst erkannt hat“ (Discours etc. S. 56; vgl. auch Etudes sur B. Pascal S. 10 f.. Aber auch das Princip der religiösen Erkenntniß, wie die Principien der Erkenntniß überhaupt, ist bei ihm dasselbe wie bei Pascal. Wenn es nach dem letztern zwei Mittel gibt, um die Wahrheit zu erkennen, die Vernunft und das Herz, mit andern Worten: zwei Arten von Gewißheit, eine durch die Reflexion der Vernunft, und eine durch das unmittelbare Gefühl des Herzens vermittelte; wenn wir, ihm zufolge, mit dem Herzen die ersten Principien, und ebenso mit dem Herzen, und zwar mit ihm allein, die religiöse Wahrheit erkennen, so finden wir diese ganze Anschauungsweise auch bei Vinet; wobei wir bemerken, daß auch ihm das Herz ein Organ der Erkenntniß, das Organ der anschauenden, unmittelbaren Erkenntniß ist. Die Stellen drängen sich unter der Feder; wir dürfen nur wenige anführen. „Der Verstand (intelligence) erkennt nur Abstraktionen und Formen: das Gemüth (âme) sieht Wesen und Substanzen; der Verstand kennt nur Gattungen und Arten: das Gemüth sieht Persönlichkeiten; der Verstand weiß, das Gemüth sieht“ (Chrestomathie Bd. 3. S. 78). „Was heißt für die Vernunft: begreifen? Es heißt das logische Band, die Kette von Ideen, die zwei oder mehrere Thatsachen mit einander verbindet, er-

greifen; es heißt, durch ein Mittel, das nicht die Erfahrung ist, sich überzeugen oder versichern; es heißt, durch den Geist sich in mittelbare Beziehung mit Gegenständen setzen, deren unmittelbare Berührung uns versagt ist. Das Begreifen des Geistes ist also, richtig gefaßt, nur eine Ergänzung für die unvermeidlichen Lücken der Erfahrung. Diese Lücken der Erfahrung kommen entweder von der Abwesenheit der Gegenstände oder von ihrer Natur, die mit der unsrigen keine Berührung hat. Wären diese beiden Hindernisse nicht vorhanden oder wäre es möglich, sie zu entfernen, so hätte der Mensch nichts mehr zu begreifen, denn er würde alle Dinge berühren, betasten, schmecken. Die Vernunft wäre in ihm durch die Anschauung (intuition) ersetzt. Wo die Anschauung stattfindet, gibt es kein Begreifen mehr, weil es etwas Besseres gibt; oder wenn man noch will, daß es Begreifen sey, so ist es ein Begreifen von einer neuen Art, von einer höhern Ordnung, das sich Alles ohne Mühe erklärt, dem Alles kar ist, das sich aber der Vernunft Anderer durch Worte nicht mittheilen kann. Von der Art ist nun aber das Begreifen des Herzens" (Discours etc. S. 32 f.). „Welches ist das Verhältniß zwischen dem Verstande und dem Gewissen? Der erste ist das Werkzeug des zweiten; im Uebrigen aber findet zwischen diesen beiden Kräften gar kein Wesensverhältniß statt . . . ." (L'éducation etc. S. 106). „Pascal führte jene schöne Lehre von der durch das Herz vermittelten Erkenntniß und Erfassung der göttlichen Wahrheiten, welche der dominirende Gedanke und der Schlüssel seiner Apologetik sind, ein oder zog sie vielmehr, um sie unter der seinem Genius eigenen und seiner Zeit angemessenen Form uns wieder zu geben, aus dem Evangelium. Das Herz, die Intuition, das innige Bewußtseyn der unmittelbar, gleich den ersten Principien, ergriffenen religiösen Wahrheit! Ein kühner und erhabener Satz, den ein viel Größerer als Pascal, vor ihm in jenem denkwürdigen Befehle: „„Glaubet doch den Werken, wollt ihr mir nicht glauben"", vorgeschlagen hatte" (Etudes sur B. Pascal, S. 192 f.). Endlich hat Vinet mit Pascal das gemeinsam, daß er dem Willen eine große Rolle bei der Entstehung der religiösen Ueberzeugung zutheilt. „Der Glaube beginnt erst da, wo der Wille beginnt, wo das Gemüth in Anwendung kommt, wo, um Alles zu sagen, eine That stattfindet. Der Glaube ist ein Werk oder er ist nichts" (Nouveaux discours, S. 97). Vgl. besonders ebendaselbst die beiden Reden: L'oeuvre de Dieu.

Durch diese starke Betonung des Willens in der Frage um die Entstehung und das Wesen der Religion unterscheidet sich die Anschauung Vinet's wesentlich von derjenigen Schleiermacher's, mit der sie nach der einen Seite so große Aehnlichkeit hat, daß man ihn oft mit dem großen deutschen Theologen zusammenstellt und seinen Einfluß mit dem des letztern vergleicht. Schleiermacher setzt bekanntlich die Religion ganz in's Gefühl und läßt das ethische Moment (gleich dem intellektuellen) auffallend zurücktreten. Vinet dagegen läßt, wie sich aus dem Obigen ergibt, die Religion zwar auch als Gefühl entstehen, aber zur wirklichen Religion, zum Glauben, wird sie ihm, wie es die zuletzt angeführten Worte kurz und deutlich ausdrücken, erst durch die Mitwirkung des Willens. Er nennt daher das Christenthum, je nachdem er eine Seite desselben besonders hervorheben will, bald die Religion des Gefühls (du sentiment; doch selten), bald des Gemüthes (âme), bald des Herzens (coeur; die beiden letztern Ausdrücke auch in dem Sinne des vereinigten Gefühls und Willens), bald, und zwar am häufigsten, des Gewissens (conscience), des Gemüthes und des Gewissens, des Herzens und des Gewissens. Bei dieser Mannichfaltigkeit der Ausdrucksweise ist freilich der ascetisch-rhetorische Karakter vieler seiner Schriften in Anschlag zu bringen. Nur auf den Gebrauch, den er von dem Begriff des Gewissens macht, der in seiner Auffassung des Christenthums, sowie in seiner ganzen übrigen Anschauungsweise eine so wichtige Stelle einnimmt, ist hier noch besonders aufmerksam zu machen. Vinet hat diesen, wie wohl allgemein anerkannt wird, außerordentlich schwierigen Begriff auf verschiedene Arten definirt oder vielmehr beschrieben. Bald faßt er ihn auf als sittliches,

bald als religiöses, endlich, und später immer mehr, als sittlich=religiöses Bewußtseyn, weßhalb er den Ausdruck auch geradezu abwechselnd und gleichbedeutend mit „menschliche Natur" (diese als sittlich=religiöse verstanden) gebraucht.

Wie dem auch sey, das Eigenthümliche der Vinet'schen Anschauung in der vorliegenden Frage ist, daß er die religiöse Erkenntniß und mithin die Religion auf die intuitiven und ethischen Vermögen (Gefühl und Willen), mit Zurücksetzung des intellektuellen Faktors, der nur in ein äußerliches Verhältniß dazu gebracht wird, gründet. — Die Energie, mit der er sich diese Anschauungsweise aneignete, machte ihn unter Anderem zu einem der entschiedensten Bekämpfer des rationalistischen und orthodoxen Intellektualismus im französischen Protestantismus und in unserer Zeit überhaupt.

Es ist überflüssig, hier noch besonders auf das Verdienst aufmerksam zu machen, das sich Vinet durch Geltendmachung der intuitiven und ethischen Thätigkeit im religiösen Proceß erworben; es liegt in der Natur der Sache und ist durch die Erfahrung bestätigt, daß nur auf diesem Wege eine tiefere und lebendigere Aneignung des Christenthums und mithin eine gründliche Erneuerung des christlichen Lebens, sowie der christlichen Theologie möglich ist. Aber unverkennbar ist die ausschließliche Hervorhebung des Gefühls und Willens mit Zurücksetzung der Intelligenz bis zur Läugnung einer objektiven Erkenntniß der Wahrheit auch mit einer großen Gefahr für die Frömmigkeit und Theologie verbunden. Der Blick wird bei dieser Betrachtungsweise unmerklich von dem Christenthum selber hinweggelenkt, die Thatsachen der Offenbarung und die metaphysischen Grundlagen dieser Thatsachen treten in den Hintergrund, und das Bedürfniß des Menschen nach dem Christenthum, sowie das Gefühl des Menschen von den Wirkungen des Christenthums werden zur Hauptsache. Die Auffassung desselben wird eine einseitig subjektive und moralische. Vinet, das läßt sich nicht läugnen, entging dieser Gefahr nicht ganz, konnte ihr, seiner Erkenntnißtheorie zufolge, nicht entgehen. Zwar, das darf auf das Bestimmteste behauptet werden, hat er nie die Bedeutung der objektiven Wahrheit, der Thatsachen der Offenbarung, verkannt, vielmehr zu allen Zeiten und bei jeder Gelegenheit das größte Gewicht auf dieselben gelegt. „Stärker als alle Beweisgründe", sagt er unter Anderem, „ist die bloße und einfache Erscheinung einer Thatsache, dergestalt, daß das Gemüth sie nicht betrachten kann, ohne durch dieselbe verändert zu werden. Die Thatsachen sind unsere Meister. Wer uns beherrschen will, muß entweder neue Thatsachen schaffen oder die bekannten unserer Fassungskraft nahe bringen. . . . . Die Religion des Evangeliums ist eine im ganzen Leben verbreitete Kraft. Sie ist kein System von Beweisgründen, sondern eine Thatsache, geeignet, in das Herz einzudringen und zu Thaten zu treiben. Durch eine Thatsache, durch eine einzige, aber neue Thatsache, hat Gott für gut gefunden, auf die Menschheit zu wirken" (Moralistes 122. 128). Aber mit dieser Betonung der Wichtigkeit der Thatsachen hat es bei Vinet in der Regel sein Bewenden; sein Kantischer Grundsatz, daß das Ding an sich dem menschlichen Erkennen verborgen bleibe und die Wahrheit nur aus ihren subjektiven Wirkungen erkannt werden könne, veranlaßte ihn, von jener mehr abzusehen und dagegen seine Aufmerksamkeit dem Subjekt zuzuwenden. Darum beschränkte sich denn auch, wie einer seiner ehemaligen Collegen, der Philosoph Karl Secretan, richtig sagt und wie sich aus unserer ferneren Darstellung ergeben wird, seine eigene christliche Philosophie ungefähr darauf, zu zeigen, warum das Christenthum uns nöthig ist, sodann darzulegen, welche Wirkungen dasselbe in der Seele, die es durch den Glauben aufgenommen hat, hervorbringt" (vergl. Revue chrétienne, 1861. S. 794). Wenn Secretan hinzufügt: „aber er hätte sich gefürchtet, die Lücke auszufüllen; eine objektive christliche Philosophie erschreckte ihn", so haben wir oben gezeigt, daß es nicht bloß Furcht war, was ihn davon abhielt, sondern auch ein ihm wohl bewußtes philosophisches Princip.

Es läßt sich demnach nicht verkennen, daß Vinet, indem er auf der einen Seite einer einseitig objektiven Auffassung des Christenthums entgegentrat, auf der andern, ohne es im Entferntesten zu beabsichtigen, ja im Widerspruche mit seinem eigentlichen Princip, einer einseitig subjektiven Richtung Vorschub leistete. Soll daher der Segen, den er der französisch-protestantischen Kirche durch Hervorhebung des intuitiven und ethischen Momentes zugewendet hat, nicht zum Unsegen für sie werden, mit anderen Worten: soll der Offenbarungsinhalt des Christenthums sich nicht immer mehr verflüchtigen, so wird die Theologie allervorderst, ohne die beiden genannten Faktoren zu beeinträchtigen, ja diese vielmehr in ihrer primordialen Stellung lassend, im Anschluß an die heilige Schrift dem intellektuellen Momente bei der Aneignung der religiösen Wahrheit wieder einen größeren Antheil einräumen müssen, als es durch Vinet und vor ihm durch Pascal geschah. Es muß erkannt werden, daß der Glaube die centrale Thätigkeit aller Seelenvermögen, daß er also auch ein intellektuelles Organ für die Offenbarung ist.

Nachdem wir die wesentlichen Grundlagen von Vinet's ethisch-subjektiver Auffassung des Christenthums und damit zugleich seine religionsphilosophischen Grundanschauungen angedeutet, gehen wir dazu über, zu zeigen, wie die letztern in seinen einzelnen zur theoretischen Theologie gehörigen Gedanken sich ausprägen. Wir sagen: „einzelne Gedanken", denn, wie früher bemerkt, von systematisch-theologischen Werken ist bei ihm keine Rede. Diese Gedanken gehören der Apologetik, der Dogmatik und Ethik an, und so wollen wir denn auch, was wir darüber zu sagen haben, unter diese drei Rubriken bringen.

Zuerst von den zur Apologetik gehörigen Gedanken. Vinet hat nicht nur in seinen Predigten, sondern auch in seinen Schriften überhaupt, Grundsätze ausgesprochen, die zur Umgestaltung der apologetischen Wissenschaft in ihrer herkömmlichen Form beitragen können. Zwar ist er auch in dieser Beziehung nicht durchaus originell, sondern geht, wie in Ansehung der religionsphilosophischen Principien, wesentlich in Pascal's Fußstapfen, dessen Grundgedanken er sich aneignete, vertiefte, weiterbildete und mit großer Kraft und Beredtsamkeit darstellte. In den aus Pascal's Pensées geschöpften Principien wurde er ferner befestigt durch die Schrift von Erskine: „Bemerkungen über die innern Gründe der Wahrheit der geoffenbarten Religion", die er sehr schätzte und deren Verfasser er persönlich kannte, sowie durch die Arbeiten Ph. Alb. Stapfer's (vgl. d. Art.), der, wie Vinet in seinem schönen Abriß von dem Leben desselben bemerkt, „in seinen Schriften die Elemente einer neuen Apologetik niedergelegt und vielleicht die Grundlagen einer solchen vorbereitet hat."

Es ist ein Gedanke, dem man nicht nur in Vinet's Predigten, sondern auch in seinen Arbeiten über die verschiedensten Gegenstände immer und immer wieder begegnet, nämlich der, daß zwischen dem Gewissen (der Seele, dem Herzen, der menschlichen Natur u. s. w.) und dem Evangelium (der Wahrheit) eine tiefe Verwandtschaft stattfinde. Die sinnigsten und mannichfachsten Vergleichungen stehen ihm zu Gebote, um diesen seinen Lieblingsgedanken von den verschiedensten Seiten darzustellen. „Erinnert ihr euch", fragt er einmal, „des Gebrauches der antiken Gastfreundschaft? Ehe man sich von dem Fremdling trennte, zerbrach der Hausvater ein thönernes Gefäß, auf welchem gewisse Schriftzüge gedruckt waren, gab ihm die eine Hälfte und behielt die andere; wenn diese beiden Bruchstücke nach Jahren einander wieder nahe gebracht und zusammengefügt wurden, so erkannten sie sich, so zu sagen, wieder, bewirkten das Wiedererkennen derer, die sie sich gegenseitig darboten, und bildeten neue Beziehungen, indem sie die alten bezeugten. So fügt sich in dem Buche unserer Seele zu angefangenen Linien ihre göttliche Ergänzung; so entdeckt zwar unsere Seele die Wahrheit nicht, aber sie erkennt sie" u. s. w. (Discours etc. S. 368). „Habt ihr gesehen", fragt er anderswo, „wie mit sympathetischer Tinte gezogene Linien bei Annäherung des Feuers Züge, deren Bläſſe mit der Weiße des Papiers, auf dem sie gezogen waren, verschmolz,

sich wieder belebten? Diese unsichtbare Schrift ist das Naturgesetz, wiederbelebt durch die Liebe Gottes, die selbst durch eine wunderbare Thatsache, Gott Mensch geworden, Gott für unsere Sünden sterbend, wiederbelebt ist. Das ist das Feuer, welches erloschene Silben, Wörter, Linien auf dem Papier wieder lebendig macht" (Semeur Bd. 2. S. 358). „Die Menschheit", sagt er anderswo, „ist blind, aber sie hat eine verworrene Erinnerung, gesehen zu haben; sie ist aus ihrem Vaterlande verwiesen, aber von Zeit zu Zeit unterhalten sie einige flüchtige Erinnerungen von einem verlorenen Vaterlande; und wie ein paar in die Luft geworfene Noten an eine ehemals gehörte Melodie erinnern, ohne sie wieder hervorbringen zu können, so versetzen gewisse Umstände des Lebens und gewisse innere Eindrücke in unserer Seele stumme Saiten in Schwingung, die die Erinnerung irgend eines göttlichen Concertes erwecken und dann in's Stillschweigen zurücksinken" (Nouveaux discours S. 165). „Das Evangelium liegt im Grunde eines jeden Gewissens verborgen, wir meinen jenes innere Evangelium, das ohne das äußere Evangelium nichts seyn würde, ohne das aber auch das äußere Evangelium nichts seyn würde. Denn das Wort hat immer geredet, das Wort hat zu Allen geredet, und da es Fleisch ward, geschah es, um zu den Seinen zu kommen. Es ist also in unserem innersten Grunde, wenn wir bis dahin hinabsteigen wollen, etwas, was Zeugniß ablegt für das Evangelium, und was, unfähig, es im Voraus anzukündigen, doch fähig ist, es bei seiner Erscheinung zu erkennen" (Essai sur la manifestation etc. S. 439 f.).

Auf diese Uebereinstimmung zwischen dem menschlichen Gewissen und dem Evangelium oder der Wahrheit hat nun, nach Vinet, der Apologet sein Verfahren zu gründen, wie denn er selbst, um die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums zu beweisen, resp. zur Aneignung der christlichen Wahrheit zu führen, überall von jenem Gedanken ausgeht. — Findet nun eine so tiefe Harmonie zwischen dem Gewissen und der Wahrheit statt, so kann die Aufgabe des Apologeten nicht darin bestehen, dieselbe dem Menschen erst durch äußere Gründe zu beweisen, sondern einfach darin, sie ihm vorzuweisen und ihn einzuladen, unmittelbar mit ihr in Berührung zu treten. „Die Wahrheit", sagt Vinet, „hat ihre Rechtsgründe (titres) in sich selbst; sie ist sich selbst Beweis; sie beweist sich, indem sie sich zeigt . . . . Ein Jeder, der nicht unter dem Namen des Glaubens eine freiwillige Herabwürdigung oder einen Selbstmord des Geistes und Herzens predigt, ein Jeder, der in demselben jenes „„consentement de soi-même à soi-même"", das Pascal zu einem Merkmal des Glaubens machte, wiederfinden will, wird über die Nothwendigkeit einer Begegnung zwischen der Wahrheit und dem Herzen des Menschen mit ihm einverstanden seyn. . . . Nach dem Urtheil Einiger ist dies Alles Rationalismus; für Andere ist es reiner Mysticismus; nach unserer Ansicht ist es einfach das Evangelium oder, um die Sprache der Anklage zu reden, Spiritualismus. Das Evangelium kann nur spiritualistisch seyn und es ist nur unter dieser Bedingung Evangelium: jede andere beraubt es dieses Merkmals, denn jede andere läugnet im Princip, was Jesus Christus um so hohen Preis eingeführt hat, das unmittelbare Verhältniß des Menschen zu Gott, die herrliche Freiheit der Kinder Gottes oder, um eine weniger erhabene Sprache zu reden, die religiöse Individualität" (Etudes sur B. Pascal S. 193 ff.). — Was wird nun aber bei dieser Auffassung aus dem von der alten Apologetik allein oder doch in erster Linie angewandten äußern oder historischen Beweis? Hören wir abermals Vinet selbst. „Es ist augenscheinlich, daß Gott wollte, seine Religion, die eine Geschichte ist, solle Beweise haben gleich denen jeder anderen Geschichte. Man müßte, um diese Absicht zu verkennen, die Bibel nicht geöffnet haben und, um sie zu verachten, Gott selbst verachten. . . . Aber Alles erwogen, bleiben drei Dinge gewiß: das erste, daß diese Beweise dem Unglauben, dem es noch eben so wenig, wie zur Zeit des Apostels Paulus, an scheinbaren Argumenten zu fehlen scheint, um den Glauben in unserm Geiste zu schwächen, noch nicht Stillschweigen auferlegt haben und noch lange nicht auferlegen werden; ein zweites, eben so gewisses Ding ist, daß, nachdem man mittelst jener Beweise geglaubt hat, noch ein

wichtigeres Werk, als das erste, übrig bleibt, nämlich: mit den Wahrheiten, die man mittelst des Geistes aufgenommen hat, sich mit dem Gemüthe zu identificiren, und das ist eigentlich der Glaube; das dritte endlich ist, daß sehr glücklicherweise dieses letztere Werk für Viele nicht nur das erstere ergänzt, sondern an sich allein genügt und jede andere Demonstration ersetzt" *) (Etudes évangéliques, S. 196—198).

Nach Vinet liegt also der eigentliche Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Evangeliums oder des Christenthums in seiner Uebereinstimmung mit den tiefsten Bedürfnissen des Herzens (des Gewissens u. s. w.), wobei noch besonders hervorzuheben ist, daß er (wenigstens in späterer Zeit) unter dem Evangelium, unter der Wahrheit, von der der Mensch zu überzeugen und mit welcher er deshalb in unmittelbare Berührung zu bringen ist, nicht sowohl die heil. Schrift, am wenigsten aber irgend eine Lehre, sondern die lebendige Person Jesu Christi selbst versteht. Das ergibt sich im Allgemeinen aus seinen Predigten und, was namentlich die Lehre betrifft, auch aus bestimmten Aussprüchen. Vgl. u. A. Nouvelles études évangéliques, S. 147 f.

Vinet hält also dafür, eine wahre religiöse Ueberzeugung könne sich nur aus der Berührung des innern und des äußern Evangeliums, des in uns wohnenden und des in Christo Mensch gewordenen Logos ergeben. Wie tief er sich aber die zwischen dem Gewissen und dem Evangelium stattfindende Verwandtschaft auch denkt und welches Gewicht er auch darauf legt, daß beide in unmittelbare Berührung mit einander gebracht werden, so weiß er doch wohl, daß diese nicht genügt, um den Menschen von der Wahrheit zu überzeugen, mit anderen Worten, ihn zur Aneignung des Heils zu führen, sondern daß zu diesem Ende das Gottverwandte, das Gewissen, das Herz u. s. w. durch die Gnade belebt und zubereitet werden muß. „Das Herz ist der Spiegel der Wahrheit; aber wenn dieser Spiegel unrichtig gestellt ist, so wirft er das Licht nicht zurück, bis eine göttliche Hand ihn der Sonne zugewendet hat; das Herz muß zubereitet werden" u. s. w. Doch es ist unnöthig, noch mehr Stellen anzuführen.

Das sind die einfachen Grundzüge der Vinet'schen Apologetik. Diese ist, wie gesagt, nicht unbedingt seine Schöpfung, sondern der Hauptsache nach eine evangelisch verklärte Reproduktion der Grundgedanken der Pascal'schen Apologie und, was die starke Hervorhebung des sogen. innern Beweises betrifft, namentlich auch der von Erskine entwickelten Grundidee. Manchem Leser wird auch an den wenigen mitgetheilten Aussprüchen Vinet's die merkwürdige Verwandtschaft seiner apologetischen Principien mit den von den drei größten Apologeten des christlichen Alterthums, Clemens von Alexandrien, Origenes und Tertullian befolgten, sowie mit einzelnen Gedanken derselben, namentlich seine ganz ähnliche Betonung des Testimonium animae naturaliter christianae, u. s. w. auffallen; und diese Verwandtschaft ist um so merk-

*) Mit Bezug auf die Predigt insbesondere sagt Vinet: „Man kann die Wahrheit mit Gründen beweisen, die sie immer außer uns lassen; der größte und beste Beweis ist der innere; durch ihn allein dringt die Wahrheit wirklich in uns ein. Wenn ein Mensch, nachdem er die Beweise, welche die Apologetik sammelt, sorgfältig studirt hatte, in seinem Herzen überzeugt wird, so könnte er den ersten Theil seines Schatzes verlieren und bliebe darum nicht weniger im Besitz der Wahrheit. Da nun aber dieser so vortreffliche Beweis der Fassungskraft der Einfachsten zugänglich ist, so muß man ihn so viel als möglich beibringen" („Histoire de la prédication", S. 398). Und ferner: „Die Zeit, in der wir leben, verlangt vielleicht nicht sowohl die Auseinandersetzung der äußern Beweise der Religion, als die Darlegung ihres inneren Zusammenhanges und der Uebereinstimmung ihres ganzen Organismus mit allen Bedürfnissen des menschlichen Herzens und allen Verhältnissen des menschlichen Lebens. . . . Sie hält dafür, das auf diese Weise gelehrte Christenthum würde für ein Volk der lebhafteste Sporn zum Nachdenken, das kräftigste Mittel geistiger Veredlung und die Quelle aller sichern und gesunden Ideen werden, nach denen es sein Leben einzurichten hätte" (Homilétique etc. S. 599 f.). — In Schriften aus einer frühern Zeit betrachtet Vinet den äußern und den inneren Beweis noch als zwei verschiedene Wege, die beide gleich gut zur Wahrheit führen. (Vgl. Discours S. 17 f.; Nouvelles études évangéliques S. 69 ff.).

würdiger, da Vinet die Schriften jener alten Apologeten ohne Zweifel nicht kannte. Das Treffliche und Berechtigte aber an der von Vinet empfohlenen und in seinen Predigten u. s. w. befolgten Methode, sowie das große Verdienst, das er sich durch die Geltendmachung des wieder in Vergessenheit gerathenen inneren Beweises im französischen Protestantismus erworben, brauchen wir hier nicht erst hervorzuheben. Scheint sich doch namentlich unter den Homileten die Ueberzeugung immer mehr Bahn zu brechen, daß besonders in unserer nach religiöser Mündigkeit strebenden Zeit der Prediger einen fleißigen Gebrauch von jener intuitiven, in Herz und Gewissen der Zuhörer eindringenden Methode machen müsse. Dennoch dürfte der geistvolle, die Bedürfnisse seiner Zeit innig verstehende Mann auch hier in seiner berechtigten Opposition etwas zu weit gehen, wenn er dem äußeren Beweise zuletzt fast alle Bedeutung für die Bildung einer festen religiösen Ueberzeugung abspricht. Es ist hier nicht der Ort, auf die hochwichtige Frage von dem Verhältniß zwischen dem äußern und dem innern Beweise, von deren richtiger Lösung bekanntlich die Gesundheit der Theologie, der Kirche und des religiösen Lebens abhängt, weiter einzugehen; nur darauf möchten wir noch hinweisen, daß sich hier jene oben an Vinet getadelte Verkennung des intellektuellen Momentes im religiösen Processe fühlbar macht. Allerdings dringt, um mit Vinet zu reden, „allein das Gemüth in das Innerste der Thatsache“, aber die Thatsache selbst hat doch auch ihre Bedeutung. „Der Glaube“, sagt Dorner mit Recht, „ist so geartet, daß, könnte bewiesen werden, Christi Erscheinung sey nicht historische, glaubwürdige Wahrheit, er nicht mehr bestehen könnte“ (vgl. diese Real-Encykl. Bd. XVI. S. 3). Eine vollständige Apologie des Christenthums muß beide Beweise, den äußern und den innern, mit einander verbinden. — Vinet's Gleichgültigkeit in Bezug auf die äußern oder historischen Beweise erklärt sich übrigens aus verschiedenen Gründen. Vermöge seiner Individualität fühlte er sich ganz besonders zu psychologischer Betrachtung der religiösen Dinge veranlaßt; seine eigene religiöse Ueberzeugung hatte sich allem Anscheine nach ohne Beihülfe geschichtlicher Beweise gebildet; endlich mochte auch seine mangelhafte theologische Bildung ihn hindern, die Bedeutung derselben gehörig zu würdigen und ihnen in seiner Darstellung mehr Raum zu gewähren.

Es konnte nicht fehlen, daß Vinet's Lieblingsgedanke, die Wahrheit des Christenthums liege in seiner Uebereinstimmung mit den tiefsten Bedürfnissen der Seele (des Gewissens u. s. w.) und sey mithin durch Darlegung dieser Uebereinstimmung zu beweisen, auch eine bedenkliche Deutung erlitt. Eine solche machte sich bald nach seinem Tode bemerkbar und war seitdem im Schooße des französischen Protestantismus Gegenstand mannichfacher Verhandlungen, auf die wir natürlich hier nicht einzugehen haben. Nur die Frage, ob Vinet selbst jenem Satze, abgesehen von der Apologetik, noch eine weitere Bedeutung gegeben habe? darf hier nicht ganz übergangen werden. Wir knüpfen dabei an eine Bemerkung seines oben wiederholt angeführten Biographen Edmund Scherer an. Der theologische Karakter und Standpunkt dieses gelehrten und hochbegabten Mannes ist bekannt. Scherer, besonders ausgezeichnet durch Talent für formell-dialektische Behandlung theologischer Fragen, war, so weit wir seine theologische Entwickelung kennen, durch den in der „Erweckung“ zu Tage getretenen religiösen Individualismus, besonders aber durch das Studium Schleiermacher's in seine subjektivistische Richtung hineingerathen. Aber auch die geistvolle und nachdrückliche Art, womit Vinet, den er persönlich kannte und verehrte, die Bedeutung der Subjektivität im religiösen und kirchlichen Leben hervorhob, mußte nothwendig dazu beitragen, daß er immer entschiedener jenen Weg einschlug. Er selbst betrachtet seinen gegenwärtigen Standpunkt als die consequente Fortbildung der von Vinet eingeschlagenen Richtung. Hören wir nun, wie er am Schlusse seiner biographischen Skizze sich über dieselbe ausdrückt. „Vinet“, sagt Scherer, „suchte, mit Ausnahme seiner Polemik gegen die gangbaren kirchlichen Begriffe, mehr aufzubauen als zu zerstören. Wir glauben nicht einmal,

daß er die ganze kritische Tragweite der Principien, deren Vertreter er unter uns war, erkannt habe. Diejenigen Apologeten, welche die Wahrheit des Evangeliums durch seine Uebereinstimmung mit der menschlichen Seele beweisen, wissen nicht recht, was sie thun. Sie verlegen das Kriterium und den Maßstab der religiösen Wahrheit in das Gewissen; dem Gewissen aber diese Rolle ertheilen, heißt so viel als einwilligen, daß Alles, was in einem religiösen System ohne Beziehung mit ihm bleibt, als nebensächlich oder außerwesentlich (hors d'oeuvre ou superfétation) angesehen werde. Es gibt nichts Mittleres; man muß mit der alten Apologetik seinen Stützpunkt in irgendwelchen äußeren Beweisen nehmen und eine unbedingte Autorität auf ein trügliches Zeugniß zu stellen versuchen, — oder aber man muß anerkennen, daß das Göttliche nur durch seine Verwandtschaft und seine Berührung mit der menschlichen Seele bewiesen werden kann, und alle negativen Consequenzen dieses Satzes acceptiren. Was wird nun aber bei dieser Anschauungsweise aus der metaphysischen Theologie von Nicäa? Was wird aus dem katholischen Priesterthum und Sakrament? Was wird aus der theopneustischen Theorie des 17. Jahrhunderts? Vinet hat allerdings nicht alle in seiner Theologie enthaltenen Folgerungen gezogen. Viele schmeicheln sich sogar damit, er hätte dieselben desavouirt, wenn er lange genug gelebt hätte, um sie zu Tage treten zu sehen. Das ist möglich; aber es bleibt nichtsdestoweniger wahr, daß bei dem seit einiger Zeit vor sich gehenden Abräumen die Arbeiter nur den von Vinet's Hand gezogenen Linien gefolgt sind" *).

Wir könnten uns damit begnügen, diese Auffassung jenes Vinet'schen Satzes, die für den französischen Protestantismus eine so verhängnißvolle Bedeutung erlangt hat, anzuführen, zumal der Verfasser selbst zugibt, Vinet habe jene negativen Consequenzen des von ihm aufgestellten Princips nicht gezogen, womit er doch wohl sagen will, derselbe habe die Verwandtschaft zwischen dem Gewissen und dem Evangelium nicht zum Kriterium der religiösen Wahrheit gemacht. Von gewissen Seiten scheint man aber geneigt zu seyn, gestützt auf anderweitige Aeußerungen in seinen Schriften, jene Auffassung auch bei Vinet selbst zu finden, und beschuldigt ihn deshalb wohl geradezu des Rationalismus. Zum Beweis für die Ungerechtigkeit dieser letztern Anklage berufen wir uns auf unsere ganze Darstellung, auf den im Allgemeinen streng supranaturalistischen Karakter seiner Schriften, sowie auf unzählige Stellen derselben, in denen er sich mit der größten Entschiedenheit für den wunderbaren und übernatürlichen Ursprung des Christenthums ausspricht; wenn wir auch zugeben, daß er durch seine psychologische Betrachtungsweise einer einseitig subjektiven Richtung, ohne es im Geringsten zu wollen, Vorschub leistete. Nun finden sich aber bei ihm wirklich einzelne Aeußerungen, die, aus dem Zusammenhange herausgerissen, jene rationalistische Auffassung des fraglichen Satzes begünstigen und somit dem Vorwurfe des Rationalismus einiges Recht geben. Die auffallendste Aeußerung dieser Art befindet sich in der Vorrede zu seinen Discours von der zweiten Auflage an. „Die Vernunft", so lautet die Stelle, „d. h. die Natur der Dinge wird, auf welchen Standpunkt wir uns auch stellen, immer das Kriterium der Wahrheit und der Stützpunkt des Glaubens (croyance) für uns seyn. Immer wird sich die Wahrheit außer uns an der Wahrheit, die in uns ist, an jenem intellektuellen Gewissen, das sowohl als das moralische mit Souveränetät bekleidet ist, Urtheile

*) A. a. O. S. 199 f. Vgl. auch S. 118. — Aehnlich drückte sich der Verfasser voriges Jahr im Journal „Le Temps" aus. „Vinet", heißt es daselbst u. A., „ist durch die ehrerbietige Gleichgültigkeit, die er in Hinsicht der rein spekulativen Dogmen und der rein wunderbaren Theile des Christenthums beobachtete, unbewußt zum Urheber einer Revolution im Schooße des Protestantismus geworden . . . ." Scherer zeigt, wie Vinet's Methode schnurstracks und durch eine verhängnißvolle Neigung zum Rationalismus führte, fügt dann aber hinzu: „Niemand wäre mehr über diese Consequenzen erschrecken, als er (Vinet); Niemand bestand beharrlicher auf der Nothwendigkeit einer Offenbarung von oben, als er; aber Niemand vielleicht arbeitete wirksamer in einer seinen Absichten entgegengesetzten Richtung" (Le Temps, 1862. Nr. 327). Vergl. auch Le Lien, 1862. Nr. 9 u. 12.

erläßt, Gewissensbisse kennt, an jenen unwiderstehlichen Axiomen, die wir in uns tragen, die einen Theil unserer Natur ausmachen, die der Träger und gleichsam der Boden unserer Gedanken sind, mit einem Worte: an der Vernunft messen und mit ihr vergleichen müssen" (a. a. O. XIII.). Aus dieser Stelle würde nun allerdings, streng genommen, zum wenigsten folgen, daß für Vinet sein angeführter apologetischer Grundsatz die nämliche Bedeutung wie bei Scherer hatte, denn hier theilt er ja auch der Vernunft dieselbe Rolle zu, wie, nach der erwähnten Auffassung, dem Gewissen. Allein die rein receptive Stellung, welche er vor und nach jenen auffallenden Worten der Vernunft einweist, gestattet nicht, denselben den Sinn beizulegen, den sie auf den ersten Blick zu haben scheinen. Folgende Worte aus einer verwandten Stelle mögen zur Erläuterung der eben angeführten hier noch einen Platz finden. „Angenommen", sagt Vinet, „der Mensch sey gefallen, so kommt es nicht ihm zu, ein Mittel der Wiederherstellung zu finden; sein Fall selbst schließt die Unmöglichkeit davon ein; warum aber sollte er, nachdem dieses Mittel einmal geoffenbart ist, außer Stande seyn, einerseits die Uebereinstimmung des Mittels mit dem Zwecke und andererseits die wenigstens negative Uebereinstimmung, d. h. die Vereinbarkeit dieses Mittels mit den Gesetzen jener Vernunft, mit der er Alles vergleichen muß, obgleich sie nicht Alles messen kann, zu würdigen? Wenn der Verfasser (Lamennais) nicht an die Wahrheit und Sicherheit dieses Kriteriums glaubte, so könnten wir es ihm nicht anführen. Da er es aber als Offenbarung zugibt, muß er es uns wohl auch als Kriterium gelten lassen und uns erlauben, davon Gebrauch zu machen, um zu erfahren, ob diese Religion, die mehr weiß als die Vernunft, nichts der Vernunft Entgegengesetztes hat", u. s. w. (Semeur Bd. 11. S. 3). Was aber vollends nicht gestattet, jener zuerst angeführten Stelle den fraglichen (rationalistischen) Sinn beizulegen, ist das die ganze Anschauungsweise des Mannes durchdringende lebendige Bewußtseyn von dem trübenden und verwirrenden Einfluß, den die Sünde auf das sittliche und intellektuelle Wesen des Menschen ausgeübt hat, und sein, wie auch Scherer zugibt, beharrliches Festhalten der Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung, sowie seine überall sich beurkundende unbedingte Ehrfurcht vor derselben. Endlich lassen sich von Vinet Stellen anführen, welche mit der Ansicht, daß das menschliche Gewissen das Kriterium der Wahrheit sey, in direktem Widerspruche stehen; z. B.: „Bei allen Menschen ist das Gewissen mehr oder weniger verdunkelt; Alle, aufrichtig geschaffen, suchen viele Künste; Alle haben einen getheilten Geist, weil sie ein getheiltes Herz haben: für Alle strotzt die Moral von schwierigen Fragen, deren dorniger Same in den Falten eines unaufrichtigen Herzens ist. Das Gute, das Wahre, das Rechte haben ihre Evidenz verloren; man sieht nicht mehr, man kennt nicht mehr mit dem Gemüthe" u. s. w. (Méditations évangéliques, S. 65 f.). „Welches auch die Würde des Gewissens sey, eine Würde, die es von Gott entlehnt, so will doch Gott nicht von ihm verdrängt seyn. Weit entfernt, für dasselbe irgend eines seiner Rechte sich zu begeben, weit entfernt, zu seinen Gunsten, wie man vorauszusetzen scheint, abzudanken, hat Gott, der nicht will, daß die Verjährung sich gegen seine Ansprüche festsetze, dem Gewissen selbst bisweilen vor ihm zu schweigen geboten. Viele Führungen und Befehle der alten Oekonomie beruhen auf der Idee seines unmittelbaren Rechtes an den Gehorsam" (Discours S. 137).

Aus den angeführten Gründen nimmt also Schreiber dieser Zeilen keinen Anstand, zu behaupten, daß Vinet, indem er die Wahrheit des Evangeliums auf die zwischen ihm und dem Gewissen stattfindende Uebereinstimmung gründete, keineswegs gesonnen war, dieses zum Kriterium der religiösen Wahrheit zu machen. Nach unserer Ansicht kann man dieß eigentlich nur dann, wenn man aus jener Uebereinstimmung eine Identität macht, mit anderen Worten, wenn man annimmt, das Gewissen habe die ganze religiöse Wahrheit schon ursprünglich in sich, das Evangelium sey nur der ausgesprochene Inhalt des Gewissens, was denn allerdings der entschiedenste Rationalismus ist. Wie weit entfernt Vinet von einer solchen Ansicht ist, ergibt sich hinlänglich aus allem bisher An-

geführten. Die Sache verhält sich vielmehr einfach so: Vinet war von der zwischen den Hauptwahrheiten des Evangeliums und den Bedürfnissen des menschlichen Herzens stattfindenden Uebereinstimmung überrascht und machte aus dieser einen apologetischen Grundsatz, von dem er in der Praxis, wo er gewöhnlich bei jenen Hauptwahrheiten stehen blieb, ausging, ohne daran zu denken, an demselben die geoffenbarte Wahrheit normiren zu wollen. Er hat wohl überhaupt jenen Satz, abgesehen von seiner apologetischen Verwendung, niemals allseitig geprüft. Wir gehören also auch zu Denjenigen, die sich damit schmeicheln, er hätte die negativen Folgerungen, die man aus demselben gezogen hat, desavouirt, wenn er lange genug gelebt hätte, um sie zu Tage treten zu sehen, glauben auch, daß der gewissenhafte Mann davon Veranlassung genommen hätte, seinen Lieblingsgedanken genauer zu untersuchen und sorgfältiger anzuwenden, als er es ohne Zweifel vorher gethan hatte.

Eine andere Frage ist aber die: was für eine Haltung Vinet mit seinem apologetischen Lieblingssatze dem überlieferten Dogma gegenüber angenommen? ob er mit demselben vielleicht an diesem jene Kritik geübt habe, die er sich in demüthiger Ehrfurcht vor dem geoffenbarten Worte an der heiligen Schrift versagte? — Mit Bestimmtheit läßt sich diese Frage nicht beantworten. Wir unterschreiben cum grano salis, was Astié in dieser Beziehung sagt: „Seinem beständigen Bedürfniß getreu, aufzubauen statt umzustürzen, beschäftigte sich Vinet vielmehr damit, das, was er für Wahrheit hielt, zu bejahen, als das, was er als Irrthum ansah, zu verwerfen. Die kritische Arbeit wurde also nicht ausdrücklich vollzogen; er beschränkte sich darauf, die Wahrheit zu behaupten, die bestimmt war, den Irrthum zu stürzen, es den erschütterten Mauerwänden überlassend, an ihrem Tage und zu ihrer Stunde selbst zusammen zu stürzen. Das Werk der Aufbauung ist auch nicht sehr vorgerückt. Vinet vereinigte die positiven Ergebnisse, zu denen er gelangt war, niemals in ein System“ *). Wir vernehmen hier von Astié, daß Vinet im Begriffe war, einen längst genährten Lieblingsplan auszuführen, nämlich ein Collegium über Dogmatik zu lesen, als sein Meister ihn zu sich rief.

Vinet hat also kein neues dogmatisches System gegeben, aber er hat in seinen verschiedenartigen Schriften manche Elemente und besonders ein Princip zum Aufbau eines solchen niedergelegt. Für Vinet's eigentliches Princip halten wir aber nicht, wie es z. B. auch Astié anzusehen scheint, die Subjektivität, sondern die von ihm klar erkannte, jedoch, wie in dem Bisherigen hinlänglich gezeigt worden, nicht immer festgehaltene Einigung des Objektiven und Subjektiven, der Offenbarung und des Gewissens.

Vinet's Dogmatik, wenn wir uns dieses Ausdrucks bedienen dürfen, ist wegen des anthropologischen Ausgangspunktes, den er fast ohne Ausnahme festhält, eigentlich vielmehr Ethik. Seine psychologische Betrachtungsweise brachte es mit sich, daß er nur diejenigen Lehren genauer behandelte, welche sich auf die subjektive Aneignung des Heils beziehen, wogegen die spekulativen und eschatologischen Dogmen nicht oder nur beiläufig zur Sprache kommen; und wenn er hie und da über objektive Dogmen sich ausspricht, so beschränkt er sich in der Regel darauf, die biblische Thatsache und ihre einzelnen Momente aufrecht zu erhalten, ohne sich in eigentliche dogmatische oder spekulative Betrachtungen einzulassen.

Es kann natürlich nicht unsere Absicht seyn, hier alle in Vinet's Schriften zerstreuten Elemente, welche für eine künftige Dogmatik im französischen Protestantismus verwendet werden können, auch nur summarisch zusammenzustellen. Ohnedieß dürfte sich aus denselben kaum ein in sich völlig zusammenstimmendes Ganzes herstellen lassen, da, wie bereits angedeutet, in den Ansichten des Verfassers eine gewisse Entwickelung stattge-

---

*) Les deux théologies nouvelles dans le sein du protestantisme français. Etude historico-dogmatique. Paris 1862. S. 266 f.

funden hat. Wir beschränken uns also darauf, einige wesentliche Punkte, an denen seine Anschauungsweise, namentlich im Unterschiede von der herkömmlichen Orthodoxie, zu Tage tritt, herauszuheben, wobei wir uns aber das Citiren fast gänzlich versagen müssen.

Vinet gibt, ohne sich mit der metaphysischen Seite der Frage von der Sünde viel zu beschäftigen, auf das Zeugniß des Gewissens und des Wortes Gottes gestützt, die Thatsache des Sündenfalles und das durch denselben gewirkte menschliche Verderben zu, ohne mit der von manchen Theologen der „Erweckung" adoptirten altprotestantischen Dogmatik anzunehmen, daß durch denselben das göttliche Ebenbild im Menschen gänzlich verloren gegangen sey. — Die Person Christi bildet ihm den Mittelpunkt der christlichen Lehre. Mit aller Entschiedenheit behauptet er die Gottmenschheit des Erlösers, ohne sich in Spekulationen über das Geheimniß der Menschwerdung einzulassen *). — Die Versöhnung ist ihm das Wesen des Christenthums. Die psychologische Betrachtung und die apologetische Verwendung dieser Thatsache herrscht freilich bei ihm vor, doch macht er, wie aus einzelnen Aussprüchen hervorgeht, auch Versuche, in das Wesen derselben einzudringen und ihre innere Nothwendigkeit zu erkennen. Zu einer allseitigen und bestimmten Durcharbeitung dieses Dogma's scheint es freilich bei ihm nicht gekommen zu seyn. Mitunter macht er Momente der Thatsache geltend, die zum Theil schon von den altreformirten Dogmatikern erkannt, aber im Bewußtseyn der gewöhnlichen Orthodoxie seiner Zeit und Umgebung verdunkelt worden waren. Im Allgemeinen ist seine dogmatische Auffassung der Versöhnungslehre die kirchlich-orthodoxe. Dieß ist außer Zweifel, was seine frühere Zeit und z. B. seine Discours vom J. 1831 betrifft; aber auch in seinen späteren Schriften dürfte sich kaum Etwas finden lassen, woraus mit Sicherheit hervorginge, daß er sich von der kirchlichen Anschauung abgewendet hätte, obgleich wir zugeben, daß seine Auffassung eines andern, weiterhin zu berührenden Lehrpunktes ihn nothwendig dazu hätte führen müssen. In seinen gelegentlichen Aeußerungen über das fragliche Dogma betont er es unter Anderm, daß Christi Leiden eine Strafe sey; aber auf der andern Seite legt er großes Gewicht darauf, daß die Strafe erst dadurch sühnende Kraft erhalte, daß sie freiwillig übernommen wird. „Es findet Strafe statt; die verletzte Gerechtigkeit thut sich auf Golgatha und schon in der Menschwerdung genug; aber das Opferlamm bietet selber sich dar und seine Hingabe ist nur darum wirksam, weil es sich dargeboten hat. Ein passives Opferlamm, von welcher Beschaffenheit es auch gewesen wäre, hätte nichts vollbracht. Die Strafe beendigt ohne die Selbstverläugnung nichts" (Semeur Bd. 15. S. 443). Dieses Moment hebt bekanntlich auch Calvin hervor. — Vinet kommt auch auf die Frage, wie das Leiden des Unschuldigen den Schuldigen rechtfertigen könne? und findet eine Lösung derselben unter Anderm in der centralen Stellung, welche Christus in der Menschheit einnimmt, sowie in dem Gesetze der Solidarität. In letzterer Hinsicht sagt er: „Man kann dieses Geheimniß mit einem allgemeinern Geheimniß in Zusammenhang bringen, das wir Alle acceptiren, weil die Thatsachen uns dazu zwingen, mit dem Geheimniß der Solidarität. Die Sünde ist übertragbar: warum sollte es die Gerechtigkeit unter gewissen Bedingungen nicht auch seyn? Das Alles erklärt vielleicht nichts; dennoch ist das Alles nicht ohne Kraft" (a. a. O.). Diese Idee scheint ihm als Mittel zur Lösung des schwierigen Problems sehr einzuleuchten; noch in seiner letzten Vorlesung kommt er abermals auf dieselbe zurück. „Seht", heißt es hier, „von nun an einen zweiten Adam, aber einen Adam, welcher gehorcht, aber besonders einen Adam, welcher, indem er in umgekehrtem Sinne das geheimnißvolle Gesetz der Solidarität übt, als es der erste geübt hatte, auf sich, und auf sich allein die Strafe

*) „Es ist nichts als Verwirrung, Dunkelheit, Angst und fruchtlose Ermüdung in allen Systemen über Jesus Christus, die man nach einander aus dem Evangelium zieht, wenn es nur Systeme sind; die erhabensten und nothwendigsten Spekulationen über Jesus Christus sind austrocknend und mörderisch" (Etudes évangéliques, S. 56).

nimmt, welche ein Einziger über Alle gebracht hatte" u. s. w.*) (Nouvelles études évangéliques, S. 464 f.).

Einläßlicher als die objektiven und spekulativen Dogmen hat, wie gesagt, Vinet diejenigen Lehren behandelt, welche sich auf die subjektive Aneignung des Heils beziehen. Abgesehen von seiner Vorliebe für die ethisch-psychologische Betrachtungsweise, mochte auch die einseitige Behandlung, welche namentlich diesen Lehren von einzelnen Theologen der „Erweckung" zu Theil wurde, dazu beitragen, daß er ihnen eine besondere Aufmerksamkeit schenkte; und zwar gestaltete sich seine Auffassung der Heilsordnung immermehr so, daß sie ihn bei allseitiger und gründlicher Durcharbeitung der ganzen Heilslehre unvermeidlich in Conflikt mit seiner kirchlich-orthodoxen Auffassung der Versöhnungslehre gebracht hätte. Zwar ist ihm fortwährend die im Tode Christi vollzogene Versöhnung der Mittelpunkt des Heilswerkes, aber er wiederholt es unaufhörlich, daß die Heiligung die Vollendung, das letzte Ziel desselben sey. Recht verstanden, ist dieß ja auch ganz wahr; allein man fühlt es überall durch, daß der Schwerpunkt ihm nicht in die objektive Versöhnung, sondern in die subjektive Erlösung fällt. Heben wir auch hier die wesentlichsten Momente hervor.

Eine Erwählungslehre findet sich, ganz dem anthropologischen Karakter seiner Theologie gemäß, bei ihm nicht. Uebrigens behauptet er nicht weniger entschieden, als die Vertreter der calvinischen Lehre, daß das ganze Heilswerk von Anfang bis zu Ende eine Wirkung der Gnade Gottes sey; aber eben so nachdrücklich betont er die von jenen geläugnete Selbstthätigkeit des Menschen. Ja man wird zugeben müssen, daß er in seiner Opposition gegen das calvinische Dogma die menschliche Seite mitunter zu stark hervorhob. Einen durchgeführten Versuch, den Gegensatz von Gnade und Freiheit zu vermitteln, darf man bei ihm nicht erwarten, obgleich auch darüber Aeußerungen vorkommen, aus denen hervorgeht, wie sehr ihn, trotz seiner oben erwähnten Ansicht über das Wesen der religiösen Erkenntniß, dieses Problem beschäftigte. Eben so hat er die Frage nach dem Verhalten des Menschen am Anfange der Bekehrung nicht ex professo behandelt; aber, abgesehen von manchen gelegentlichen Bemerkungen, ergibt sich aus seiner ganzen Auffassung des natürlichen Zustandes des Menschen, aus der Entschiedenheit, womit er die Verwandtschaft zwischen dem Gewissen des natürlichen Menschen und dem Evangelium, sowie die sittliche Freiheit und Selbstständigkeit des Individuums betont, daß er eine nicht selbst wieder durch die Gnade gewirkte, sondern nach dem Falle dem Menschen noch gebliebene Empfänglichkeit für die Wirkungen der Gnade annimmt. — Unter den zur Heilsordnung gehörigen Begriffen ist es besonders der dieses ganze Gebiet beherrschende Begriff des Glaubens, für dessen tiefere Fassung Vinet viel gethan hat**). Bei manchen Vertretern der „Erweckung" erschien der Glaube wieder wesentlich als eine intellektuelle Thätigkeit; Vinet dagegen machte, wie wir in einem anderen Zusammenhange gesehen haben, mit aller Entschiedenheit den intuitiven und ganz besonders den ethischen Karakter desselben geltend. Er kann es nicht genug wiederholen, daß der Glaube, obwohl durch die Gnade gewirkt, eine Sache des Willens, eine sittliche That ist. Der seligmachende Glaube ist ihm nicht nur das Ergreifen der Gerechtigkeit Christi, sondern die persönliche Vereinigung mit der lebendigen

*) Wie verhält sich das zu dem von Tholuck in der Neuen Evangelischen Kirchenzeitung, 1863, 6. Juni, Nr. 23. angeführten Schreiben von Vinet an Sir Culling Eardley, worin jener erklärte, den von der Allianz aufgestellten Artikeln nicht beistimmen zu können, weil er das Dogma von der Versöhnung durch eine Genugthuung nicht zu dem seinigen machen könne?

**) Vergl. besonders in den Discours die zwei Reden, betitelt „La foi"; in den Nouveaux discours die zwei Reden über „L'oeuvre de Dieu"; in den Etudes évangéliques die Studie „Le regard" und „La grâce et la foi"; in den „Nouvelles études évangéliques" die Studie „La vraie foi".

Person Christi. „Der Glaube ist die geheimnißvolle Einpflanzung, die uns zu eben so vielen Reben an dem Weinstocke macht, welcher Jesus Christus ist, aus dem wir, da wir mit ihm vereinigt sind, hinfort all' unsere Kraft ziehen und dessen Leben das unserige wird." (Etudes évangéliques, S. 425). Bei dieser Auffassung des Glaubens konnten für Vinet Rechtfertigung und Heiligung nicht so von einander getrennt seyn, wie dieß nach der Anschauung der nachlutherischen Theologie und auch zum Theil der calvinischen Erweckungstheologie der Fall ist. Ja es läßt sich nicht läugnen, daß er später, indem er dieser Richtung entgegentrat, bei seiner Anschauung vom Heil, wonach er den Schwerpunkt immer mehr in die Heiligung verlegte, in eine andere Einseitigkeit verfiel. In der That begnügt er sich jetzt nicht mehr, wie früher, damit, beide Momente in ihrer organischen Verbindung zu erfassen, sondern zeigt eine starke Neigung, die Ordnung derselben umzukehren. Er gründet eigentlich die Heiligung nicht auf die Rechtfertigung, sondern umgekehrt, die Rechtfertigung auf die Heiligung, die ihm keimartig schon unmittelbar im Glauben (der Einpflanzung in Christum) enthalten ist. „Buße, Bekehrung, Heiligung, alle diese Namen bezeichnen Theile oder Momente einer und derselben Thatsache; die Heiligung ist schon in der Buße, die Heiligung ist eine sich fortsetzende Bekehrung, die Bekehrung eine beginnende Heiligung, und der Glaube schließt, um sie erst später zu zeigen, schließt aber wirklich alle Elemente des christlichen Lebens ein" u. s. w. (Nouveaux discours S. 116). Obgleich er daran festhält, daß die Rechtfertigung ein reiner, nur durch das Verdienst Christi vermittelter Gnadenakt Gottes und auf Seiten des Menschen nur durch den Glauben bedingt sey, so wird nach ihm doch der Mensch nur gerechtfertigt, weil der Glaube die Werke und die Heiligkeit bereits im Keime enthält. „Jesus Christus, der in dem Herzen dieses Menschen (des Schächers) liest, sieht darin alle Werke, die er thun würde, wenn ihm ein längeres Leben gegeben wäre, und rechnet sie ihm zu, wie wenn er sie gethan hätte. . . . In dem Glauben an den Erlöser war der Keim der Heiligkeit, und das göttliche Auge sieht im Keime den Baum" (a. a. O. S. 119 u. 463)*). An anderen Orten betont er es besonders, daß nur der Glaube rechtfertige, der sich durch Werke erweise. — Es folgt aus dieser ganzen Auffassung von selbst, daß ihm auch die Gewißheit des Heils, deren von einzelnen calvinisch-methodistischen Theologen vertretene rein intellektuelle Fassung er mit Recht bekämpfte, mehr von dem Grad der Heiligung, als von dem objektiven Worte der Verheißung abhängt. „Was man gewöhnlich die Gewißheit des Heils nennt, sollte man das Bewußtseyn des Heils nennen; denn man hat das Gefühl des Heils, wie man im Betreff des sittlichen Lebens das Gefühl hat, das Gute zu wollen oder geliebt zu haben, und in Betreff der leiblichen Existenz, das Gefühl sich wohl zu befinden, das Gefühl zu leben" (Nouvelles études évangéliques, S. 338).

Es ist nicht zufällig, daß, wie Schreiber dieser Zeilen Zeuge davon war, gebildete Katholiken sich gern in Vinet's Schriften erbauen und daß selbst katholische Theologen in seiner Rechtfertigungslehre eine Annäherung an die ihrer Kirche finden konnten, eine Ehre, die aber bekanntlich auch deutschen protestantischen Theologen aus der neuern gläubigen Schule widerfahren ist **). Uebrigens hatten wir bei dem Obigen die bei Vinet

---

*) Die in diesen Worten enthaltene Anschauung von der Rechtfertigung ist bekanntlich Vinet nicht ausschließlich eigen, sondern findet sich bei vielen neuern Theologen.

**) Soll man es etwa auch auf Vinet's Anschauung von der Rechtfertigung beziehen, wenn Binder's allgemeine Real-Encyklopädie für das katholische Deutschland in dem doch gar zu dürftigen Artikelchen „Vinet" unter Anderem bemerkt, dieser habe manche annähernd katholische Ideen in der freien Kirche geweckt? — Der obigen Darstellung zufolge können wir die Ansicht Astié's nicht theilen, der zu zeigen versucht, daß Vinet, ohne (was allerdings sehr wahrscheinlich ist) Calvin's Rechfertigungslehre zu kennen, nur seinem eigenen Genius und dem ihn beseelenden Geiste der reformirten Kirche folgend, die von den meisten traditionalistischen Doktoren

vorherrschende Anschauungsweise im Auge. Hin und wieder finden sich später auch Aeußerungen, aus denen hervorgeht, daß er die mit seiner ethisch-subjektiven Auffassung verbundene Gefahr wohl fühlte, und in denen er die objektive und juridische Seite der Rechtfertigung mehr betont. Was ihn aber an einer richtigen Auffassung derselben hinderte, war nächst seiner Geistesrichtung auch seine mangelhafte Schrifterklärung, die er freilich in diesem Punkte mit gelehrtern und geübtern Exegeten, als er war, theilte. Er übersieht den Unterschied, den der Apostel Paulus macht zwischen dem rechtfertigenden Akt Gottes, durch welchen dem Gläubigen das Verdienst Christi zugerechnet wird, und dem richtenden Akt Gottes, durch welchen dem Gerechtfertigten die *σωτηρία* entweder zu- oder abgesprochen werden wird, und faßt dann die Stellen, in denen der Apostel von dem ersteren Akte (der von ihm so genannten Rechtfertigung) redet, nach den Stellen auf, in denen er von der zukünftigen *σωτηρία* handelt. Ein anderer, damit eng zusammenhängender Irrthum, den er begeht, ist der, daß er, von der Ansicht ausgehend, die Rechtfertigungslehre des Paulus und die von Jakobus Kap. 2, 14—26. vorgetragene stimmen im Gedanken mit einander überein, den ersteren im Sinne des letzteren erklärt. Auch ist es bezeichnend, daß er fast durchgängig die Ausdrücke sauver, salut gebraucht, wo er die Wörter justifier und justification anwenden sollte *).

Nach der Dogmatik berühren wir mit zwei Worten Vinet's zur Ethik gehörige Arbeiten und Gedanken. Die erstern bestehen zum Theil in Abhandlungen und Recensionen, wovon die meisten gesammelt sind in: Essais de philosophie morale et de morale religieuse; und in: L'éducation, la famille et la société. Eigentlich aber liegen Vinet's hieher gehörige Gedanken mehr oder weniger in allen seinen Schriften zerstreut.

Vinet behandelt mit Vorliebe solche Gegenstände, die entweder in den Bereich der philosophischen und der theologischen Moral zugleich fallen oder die Vereinigung der philosophischen und theologischen Behandlung erfordern, oder diejenigen Punkte, die der Dogmatik und Ethik gemeinsam sind. Heben wir das am meisten Karakteristische heraus.

Vinet betont mit dem größten Nachdruck die ewige Gültigkeit des sittlichen Gesetzes und seine Verbindlichkeit auch für die Wiedergeborenen. „Das Gesetz bleibt ewig Gesetz, wie die Wahrheit ewig Wahrheit.“ Er sieht in dem versöhnenden Leiden Christi ganz besonders auch den Beweis für die Unverletzlichkeit der sittlichen Ordnung

---

vergessene Anschauung des Reformators wieder erfunden, mit andern Worten: daß er, wie dieser, Rechtfertigung und Heiligung zwar von einander unterschieden, aber nicht getrennt habe. Allerdings findet zwischen der Auffassung Vinet's und derjenigen Calvin's darin eine Aehnlichkeit statt, daß im Allgemeinen beide die Rechtfertigung auf die Einpflanzung in Christum (unio mystica, Wiedergeburt) gründen; allein der Unterschied ist dennoch bedeutend. Nach Vinet ist die Einsetzung in Christum der Grund der Rechtfertigung insofern, als in ihr unsere Heiligung dem Keime nach gesetzt ist, nach Calvin (und den altreformirten Theologen) aber insofern, als wir in ihr sofort und ein- für allemal Christum mit seiner Gerechtigkeit empfangen, — obgleich natürlich auch nach ihm jene Einpflanzung nicht geschieht, ohne daß ein Anfang der Heiligung sich unmittelbar mit ihr verbände. Dazu kommt, daß Vinet sich manchmal so ausdrückt, als wirke der Glaube schon als solcher, als sittlicher Akt, die Rechtfertigung, und daß er diese oft ganz von der Bethätigung des Glaubens durch die Liebe in guten Werken abhängig macht. Was die Rechtfertigungslehre Calvin's, sowie der altreformirten Theologen überhaupt betrifft, so verweisen wir auf Calvin, Institutio. Lib. III. Cap. 11 sqq.; ferner auf Schneckenburger, vergleichende Darstellung des luther. u. reform. Lehrbegriffs, Th. 2. S. 1 ff.; Ebrard, christliche Dogmatik, Bd. 2. S. 338 ff. 495 ff.; Schweizer, Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche, Bd. 2. S. 482 ff. — Wenn übrigens Astié, wie er an demselben Orte sich ausspricht, der Ansicht ist, Schleiermacher habe nur Calvin's Anschauung von der Rechtfertigung reproducirt, so ist es begreiflich, daß er auch Vinet's Auffassung ohne Weiteres mit derjenigen Calvin's identificiren kann. (Vergl. Chrétien évangélique, 1861, S. 343 ff. und Les deux théologies nouvelles, S. 277).

*) Vergl. zu dem oben über die Rechtfertigungslehre des Paulus und Jakobus Bemerkten Huther im Commentar und Lange im Bibelwerk zu Jak. 2, 14—26.

und in der Gnade als Gnade eine Bestätigung des Gesetzes. „Bis in die Gnade hinein muß das Gesetz triumphiren.“ „Das Gesetz führt zur Gnade und die Gnade führt ihrerseits wieder zum Gesetz zurück.“ Wohl sieht Vinet in der im Herzen der Gläubigen erweckten Liebe den lebendigen Quell alles Sittlichen und im christlichen Gesetze ein Gesetz der Freiheit, aber er legt doch ein besonderes Gewicht darauf, daß die Gerechtigkeit ein wesentlicher Theil der christlichen Liebe, ja daß diese nur eine höhere Gerechtigkeit sey, daß sie Gehorsam und Freiheit zugleich athme, daß es nicht genüge, Gottes Willen aus freier Neigung zu thun, sondern daß es sich darum handle, ihn zu thun, weil es Gottes Wille sey u. s. w. Es läßt sich nicht läugnen, daß Vinet, in der Absicht, einer antinomistischen Richtung entgegenzuarbeiten, das Moment des Gehorsams in der Liebe mitunter zu stark betonte und daß auf diese Weise seine Moral einen etwas gesetzlichen Karakter annahm. Die Kenntniß des menschlichen Herzens aber, sowie die feine psychologische Analyse, die er in den hieher gehörigen Parthien seiner Schriften an den Tag legt, dürfte kaum von einem anderen Moralisten übertroffen worden seyn.

Vinet beschränkte sich aber nicht darauf, die dem Dogma zunächst liegenden Punkte, „die allgemeine Moral“, wie er sie nennt, zu behandeln, es ist auch kaum irgend eine wichtige Frage der „besondern Moral“, die er nicht irgendwo berührte oder einläßlich erörterte. Doch würde es zu weit führen, wenn wir auch in diesen Theil seiner Arbeiten näher eingehen wollten.

Nach dieser gedrängten Zusammenfassung der zur theoretischen Theologie gehörigen Hauptgedanken Vinet's möge nun seiner Leistungen auf dem Gebiete der praktischen Theologie, soweit sie gedruckt vorliegen, in Kürze gedacht werden. Es kommen hier drei nach des Verfassers Tode herausgegebene Werke in Betracht: eines über Pastoraltheologie (Théologie pastorale ou théorie du ministère évangélique, Paris 1850), eines über Homiletik (Homilétique ou théorie de la prédication, Paris 1853) und eines über Geschichte der Predigt (Histoire de la prédication parmi les réformés de France au dix-septième siècle, Paris 1860). Alle drei tragen die unvollkommene Gestalt der opera posthuma an sich. Sie sind nämlich aus mehr oder weniger ausführlichen Aufzeichnungen entstanden, die der Verfasser für seine Vorlesungen machte und welche die Herausgeber aus den Heften seiner Zuhörer ergänzten. Uebrigens dürfen wir bei Vinet keine neue und eigenthümliche Construktion der praktischen Theologie überhaupt oder einzelner Disciplinen derselben erwarten; auch ist er mit dem Fortschritt, den die deutsche Theologie seit Schleiermacher in dieser Beziehung gemacht hat, nicht bekannt.

Was das Werk über Pastoraltheologie betrifft, so geht gleich aus dem ersten Paragraphen desselben hervor, daß dem Verfasser der Unterschied zwischen praktischer Theologie und Pastoraltheologie, den er doch zu machen versucht, nicht klar war. Die letztere faßt er im Grunde noch auf, wie man bis auf Schleiermacher gethan hatte, wo die praktische Theologie im Allgemeinen als bloße Pastoraltheologie betrachtet wurde. So findet man denn in dem fraglichen Werke auch nach Ausscheidung der Homiletik und Katechetik, die hier nur unter dem pastoralen Gesichtspunkte behandelt werden, Manches, was entweder gar nicht, oder doch nicht in dieser Form in eine Pastoraltheologie gehört, während andere hieher gehörige Gegenstände nicht oder doch zu rasch abgehandelt werden. Abgesehen aber von diesem formellen Mangel, zeugt dieses wenig umfangreiche Buch von einer innigen Liebe für die Aufgabe des Seelsorgers und einem gründlichen Nachdenken über alle in demselben besprochenen pastoralen Fragen. Folgendes ist die Eintheilung des Werkes: 1) individuelles und inneres Leben; 2) sociales Leben; 3) pastorales Leben (Gottesdienst, Predigt, Katechese, specielle Seelsorge); 4) administratives Leben. — Zur Karakteristik des Buches möge nur noch dieses hervorgehoben werden: Der Verfasser gibt keine förmliche göttliche Einsetzung des geistlichen Amtes zu, son-

dern läßt dieses aus dem Leben der Gemeinde mit Nothwendigkeit hervorgegangen seyn. Der Geistliche hat daher nach ihm keinen besondern priesterlichen Karakter, wodurch er sich von den übrigen Gläubigen unterschiede, er ist bloß der Christ, der gewöhnlich (habituellement) thut, was bei vorkommender Gelegenheit und auf ihre Weise alle Christen thun sollen, und der es mit einem Grade von Autorität thut, der im Verhältniß steht zu dem Grade von Sachkenntniß und Geschicklichkeit, den man bei einem Manne voraussetzen kann, welcher sich diesem Werke ausschließlich widmet (S. 18). — Noch verdient hervorgehoben zu werden, daß Vinet — ganz in Uebereinstimmung mit dem, was oben über sein dießfälliges Verhalten bemerkt wurde — in diesem Buche, resp. in diesen Vorlesungen, seine Lieblingsidee, die absolute Trennung zwischen Kirche und Staat, nicht im Geringsten einmischt, vielmehr da, wo er das Verhältniß des Geistlichen zur bürgerlichen Autorität berührt, ihm alle mögliche Rücksicht gegen dieselbe empfiehlt.— Mit Recht nennt Palmer diese Pastoraltheologie von Vinet „das edle Seitenstück zu Harms, doppelt interessant, weil sich neben seinem Werth an sich darin der französisch-reformirte Typus gegenüber von jenem, dem deutschen Lutheraner, so klar ausprägt".

Aehnliche Vorzüge und Mängel, welche das angeführte Werk auszeichnen, eignen auch des Verfassers Homiletik. Vinet betrachtet die Homiletik als eine durch die Eigenthümlichkeit der Predigt bedingte Modifikation der Rhetorik und adoptirt die Eintheilung der letztern in Invention, Disposition und Elokution (die Lehre von der Aktion ist übergangen) ohne Weiteres auch für die erstere. Leider fehlt es auch hier an der wissenschaftlichen Durcharbeitung. So z. B. gleich in der Einleitung, welche von der Beredtsamkeit überhaupt, von der Kanzelberedtsamkeit insbesondere u. s. w. handelt. Ueber diese Punkte werden treffende Bemerkungen gemacht, aber nicht organisch zu einem Ganzen verbunden. Besonders vermißt man eine eingehende Entwickelung des Begriffs, sowie der verschiedenen Methoden der Predigt. Diese wird ohne Weiteres als synthetische gefaßt, die dem Verfasser die eigentliche Predigt ist. Die analytische Predigt, von ihm Homilie genannt, und die eigentliche Homilie (im Sinne der ersten christlichen Jahrhunderte) werden erst später im Leibe des Werkes selbst und isolirt besprochen. Die Predigt definirt er als „eine dem öffentlichen Cultus einverleibte Rede, die bestimmt ist, beides zugleich oder wechselsweise, den zur christlichen Wahrheit zu führen, der noch nicht an sie glaubt, und sie denen zu erklären und auf sie anzuwenden, die sie bereits anerkannt haben" (S. 12). Vinet's Ansichten über Wesen und Zweck der Beredtsamkeit überhaupt, sowie der Kanzelberedtsamkeit insbesondere haben große Aehnlichkeit mit denjenigen von Theremin (vgl. d. Art.). Auch ihm ist der oratorische Vortrag ein Ringen, ein Kampf, und der Zweck der Kanzelberedtsamkeit, wie der aller Beredtsamkeit, besteht ihm darin, den Willen zu bestimmen. — Eine sehr eingehende Erörterung widmet er sowohl in der Einleitung, als im Innern des Werkes der Frage von dem Verhältniß der Kunst oder der Form zur Predigt. Mit aller Entschiedenheit tritt er der jetzt weit verbreiteten, in der französischen Schweiz von einzelnen der methodistischen Predigtweise ergebenen Predigern vertretenen Richtung entgegen, welche dem geistlichen Redner jede bewußte Kunst und Vorbereitung schlechthin verbietet. Auf schlagende Weise wird hier gezeigt, daß der Widerspruch, den die Gegner der Kunst zwischen dieser und der Natur sehen, nur ein eingebildeter, und daß im Gegentheil die Arbeit der Kunst immer der Wahrheit und der Natur förderlich ist. Gerade darum ist die Kunst nöthig, weil wir von Natur nicht natürlich sind und weil es im Allgemeinen und in allen Sphären die Kunst ist, die zur Natur zurückführt. Eben so treffend wird dargethan, daß das Studium und die Anwendung der Kunst eine Pflicht gegen die Wahrheit ist u. s. w. „Wonach streben wir übrigens mittelst der Kunst?", fragt er, „Etwas zur Wahrheit hinzuzufügen? Wir haben schon gesagt, daß sich zur Wahrheit nichts hinzufügen läßt. Alles, was man thun kann, ist dieß, daß man nach einander alle Schleier weghebt, die sie den Blicken des Menschen entziehen. Das ist der Zweck und die Wirkung der Beredtsamkeit" (S. 25).

Diese ohne Zweifel richtige Auffassung des fraglichen Verhältnisses leitet den Verfasser wirklich in den betreffenden formellen Theilen des Buches, so daß, nach unserem Dafürhalten, in der Form der alten Rhetorik die Eigenthümlichkeit der christlichen Predigt gewahrt ist. Dagegen kommt die letztere im materiellen Theile des Werkes offenbar nicht zu dem ihr gebührenden Rechte. Hier zeigt es sich, wie verfehlt es ist, die Eintheilung der klassischen Rhetorik ohne sehr wesentliche Modifikationen, namentlich in der Lehre von der Erfindung, auf die Homiletik zu übertragen. Dem Namen entsprechend, redet der Verfasser im ersten Theile, „Erfindung", gerade von dem für die Predigt wichtigsten Stoffe, dem Worte Gottes, am wenigsten. Unter jenem Titel handelt er von der Wahl des Stoffes und spricht in diesem Sinne zuerst vom Thema der Kanzelrede, sodann von den zur Ausführung des Thema's erforderlichen Materialien. Der Text kommt erst nach dem Thema und anhangsweise in dem Abschnitte, der von diesem handelt, zur Sprache. Ja, der Verfasser bezeichnet geradezu (mit Harms) den Text als nicht wesentlich zur Predigt gehörig, — keineswegs etwa aus Geringschätzung gegen das Wort Gottes, sondern namentlich wegen der häufigen Unvereinbarkeit des Textes und des Thema's (das er irrthümlich schon als bestimmten Hauptsatz vor der Wahl des Textes concipirt seyn läßt), und spricht sich am Ende nur aus Gründen der Zweckmäßigkeit, die ihm besonders seine Ehrfurcht vor dem Worte Gottes eingibt, für Beibehaltung des Gebrauches, über Texte zu predigen, aus. In Beziehung auf diesen Theil des Werkes wird man zugeben müssen, daß, so viele Mühe der Verfasser sich gibt, das eigenthümliche Wesen der Predigt geltend zu machen, doch die biblische und kirchliche Auffassung derselben bei ihm zu sehr hinter der klassisch-rhetorischen zurücktritt. Offenbar hat sich seine Theorie der Predigt besonders unter dem Einflusse der klassischen (namentlich lateinischen) Rhetoriker, der nach den Alten gebildeten französischen Kanzelredner des 17. und 18. Jahrhunderts, sowie deutscher Homiletiker aus der klassisch-rhetorischen Schule gebildet, obgleich seine Individualität, sein Sinn für das Wahre, Natürliche und Ursprüngliche sich immer wieder geltend machen.— Von deutschen Homiletikern citirt er am meisten Schott, Ammon, Hüffel und Theremin. Stier's Keryktik und Palmer's evangelische Homiletik, die noch zu seinen Lebzeiten erschienen, sind ihm leider unbekannt geblieben.

Sollen wir nun gegenüber den im Obigen gerügten Mängeln dieses Werkes noch kurz auch die Vorzüge desselben namhaft machen, so scheinen uns diese in einem Reichthum scharfsinniger und praktischer Gedanken zu liegen, die sich Prediger aller Richtungen aneignen können; in dem Betonen der Arbeit und der Form der Predigt, was der gegenwärtig sehr verbreiteten Neigung gegenüber, diese zu vernachlässigen, gewiß ein Verdienst ist; in dem Geltendmachen der Individualität des Predigers, und in der christlichen Wärme und Begeisterung, die anregend und wohlthätig die ganze Darstellung durchdringt.

Die erwähnte Geschichte der Predigt ist ein vortreffliches Buch über einen merkwürdigen Zeitraum in der Geschichte des französischen Predigtwesens und bildet überdies in mancher Beziehung eine Ergänzung zu des Verfassers Homiletik.

Fassen wir nun nach der Theorie der Predigt gleich seine Praxis in's Auge; denn Vinet war auch ein ausgezeichneter Prediger, ja gewissermaßen kommt ihm in dieser Hinsicht eine größere Bedeutung zu, als auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Theologie. Zwar bekleidete er nie ein eigentliches Predigtamt, sondern trat immer nur als Gast auf: so während seines Aufenthaltes in Basel namentlich in der dortigen französischen Kirche, hierauf in der Nationalkirche und endlich in der freien Kirche des Kantons Waadt. Seine gedruckten Predigten und homiletischen Arbeiten im weiteren Sinne füllen zusammen 5 Bände. Die Discours sur quelques sujets religieux sind lauter wirklich gehaltene Predigten; die Nouveaux discours sur quelques sujets religieux „bieten zwar", wie der Verfasser in der Vorrede bemerkt, „hie und da einige Formen

der Predigt dar, sind aber dennoch keine Predigten; keine (dieser Reden) ist gepredigt worden; beinahe keine ist mit Rücksicht auf die Kanzel geschrieben worden; aber alle waren einer öffentlichen Versammlung bestimmt, vor welcher auch beinahe alle gelesen wurden." Unter dieser Versammlung versteht er seine akademischen Zuhörer. Bei den oben erwähnten homiletischen Erklärungen neutestamentlicher Schriften fand er nämlich manchmal Predigtthemata, die er dann zuweilen ausarbeitete und seinen Zuhörern vortrug, um ihnen zu zeigen, wie ein Thema behandelt werden müsse. Dasselbe gilt von einem Theile der aus seinem Nachlaß unter dem Titel „Etudes évangéliques" herausgegebenen Reden, während die ebenfalls nach seinem Tode herausgegebenen „Méditations évangéliques", sowie die „Nouvelles études évangéliques" wieder, mit Ausnahme von einigen anderen Stücken, lauter wirkliche und gesprochene Predigten enthalten.

Vinet's eigentliche Predigten — und diese haben wir hier besonders im Auge — lassen sich nicht leicht klassificiren. Im Ganzen kann man sie eintheilen in dogmatisch-apologetische und dogmatisch-ethische. Aber auch bei den letzteren ist die Tendenz mehr oder weniger apologetisch. Das Dogma bildet in seinen Predigten die Grundlage, aber die Betrachtungsweise ist, wie sich auch aus dem früher Gesagten ergibt, die ethisch-psychologische. Keine derselben behandelt eine objektive Lehre als solche. Die in diesen Predigten herrschende Apologetik, Dogmatik und Ethik ist uns in den Grundzügen bekannt.

Was nun die vorherrschend apologetischen Predigten betrifft, so entsprechen sie in Beziehung auf die Methode seiner Theorie. Um den Zuhörer von der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums zu überzeugen und ihn dadurch zur Aneignung des Heils zu bewegen, stützt er sich selten auf die historischen oder äußern Gründe, und wenn er sie anführt, so begnügt er sich damit, auf dieselben im Allgemeinen zu verweisen. Sein gewöhnliches Verfahren besteht in der Anwendung jenes inneren Beweises, darin, das in dem Gewissen des Menschen schlummernde Heilsbedürfniß nachzuweisen und zu wecken und sodann seine Befriedigung in Jesu Christo zu zeigen. Seine Vorliebe, sowie seine große Gabe für psychologische Betrachtungsweise befähigten ihn besonders für die erstere Seite dieser Aufgabe. Hier legt er eine wahrhaft bewunderungswürdige Kenntniß des menschlichen Herzens an den Tag. Er hat alle seine Regungen beobachtet, seine Geheimnisse belauscht, so zu sagen seine verborgensten Falten durchforscht; er kennt seine Neigungen und Begierden, seinen Kampf und seine Unruhe, das unter dem Glanze menschlichen Talentes und menschlichen Ruhmes verborgene Elend, die allen Freuden des Menschen zu Grunde liegende Verzweiflung, seine Schmerzen bei der Unwissenheit über sein Lebensziel und sein zukünftiges Loos, seinen Durst nach Vervollkommnung und seine Ohnmacht, ihn zu stillen, seine Sehnsucht nach Versöhnung mit Gott und seine Rathlosigkeit, selbst sie zu vollbringen; und er versteht es, mit der dreifachen Logik des Verstandes, des Herzens und des Gewissens, diese Schmerzen, die sein theilnehmendes Gemüth mitempfindet, dem Zuhörer zu offenbaren, seine Scheingründe, mit denen er dem Lichte der Wahrheit den Eingang verwehren möchte, zu widerlegen und ihm zu zeigen, daß jene ungestillten Leiden und Wünsche eben so viele Stimmen seyen, die unbewußt dem Evangelium der Gnade entgegenrufen. Aber er weiß auch, dem Zuhörer, nachdem er ihm sein Elend zum Bewußtseyn gebracht, seine Sophismen zu Schanden gemacht, seinen Stolz gedemüthigt und ihm durch Gottes Gnade vielleicht einen Schrei nach Rettung entrissen, ihm mit einer Anmuth, aus der oft die ganze Freundlichkeit des Evangeliums hervorleuchtet, zu zeigen, wie in Jesu Christo alle jene Bedürfnisse des Herzens, alle jene Aspirationen der Seele ihre Befriedigung finden.

In der Ueberlegenheit, mit der Vinet diese Psychologie zu handhaben weiß, sowie in dem Bedürfniß, welches gerade unsere der christlichen Erziehung in hohem Grade entbehrende und zugleich den Trieb nach selbstständiger, persönlicher Aneignung der objektiven Wahrheit in sich tragende Zeit nach dieser Methode hat, liegt ohne Zweifel

eine Hauptursache des außerordentlichen Einflusses, den seine Reden ausgeübt haben und noch fortwährend ausüben.

Diese feine, jedoch in der Regel praktische und populäre Psychologie karakterisirt auch Vinet's vorherrschend ethische Predigten, wie denn überhaupt zwischen diesen und den eigentlich apologetischen nur ein relativer Unterschied stattfindet. Seine Predigten sind im Grunde alle ethisch, nur daß bei den einen die apologetische Tendenz mehr vorherrscht, als bei den anderen. Was aber oben in Beziehung auf seine Schriften im Allgemeinen bemerkt wurde, das gilt namentlich auch in Betreff seiner Predigten: er predigt nicht bloß die allgemeine Moral, obwohl diese vor Allem, sondern auch die besondere. Mit demselben Geschick, mit welchem er die Psychologie des Individuums handhabt, jene Kunst, die Uebereinstimmung des Evangeliums mit den tiefsten sittlichen Bedürfnissen der menschlichen Natur nachzuweisen, übt er auch die Psychologie der Gesellschaft oder, wie er es lieber nennt, die der Predigt erlaubte Philosophie, die darin besteht, den innern Zusammenhang und die Harmonie des Christenthums mit allen Verhältnissen des menschlichen Lebens darzulegen.

Damit haben wir einige Vorzüge angedeutet, durch welche sich Vinet's Predigten, in Folge des Gebrauches der psychologisch-subjektiven Methode, auszeichnen. Es ist aber nicht zu verkennen, daß mit diesen Vorzügen auch gewisse Mängel verbunden sind. Ein solcher Mangel ist vor Allem das Zurücktreten des biblischen Elementes in diesen Predigten. Es ist dieß nicht gerade eine Folge seiner an sich gewiß auch berechtigten Methode, vermöge deren er, um den Zuhörer von der Wahrheit zu überzeugen, seinen Ausgangspunkt nicht in der heiligen Schrift, sondern in der menschlichen Natur nimmt, und ihn nicht zuerst zu der von Christo zeugenden Urkunde, sondern zu der lebendigen Person Christi selbst führt. Er konnte ja immerhin zur Bestätigung der Thatsachen des religiösen Bewußtseyns und zur Ausführung des Christusbildes reichlichen Gebrauch von der heiligen Schrift machen. Allein die Berufung auf die Uebereinstimmnng der Seele mit dem Inhalte des Wortes Gottes ist weit häufiger, als die auf dieses Wort selbst, und wenn er Christum als den hinstellt, der das Bedürfniß des menschlichen Herzens befriedigt, so begnügt er sich in der Regel, seine geschichtliche Erscheinung im Allgemeinen zu schildern, statt seine Person und sein Werk nach dem ganzen Zeugniß Gottes, wie er es durch das prophetische und apostolische Wort bekundet hat, darzustellen. Aber auch die Art, wie Vinet den Schriftbeweis führt, ist mangelhaft. Mit Recht wird ihm vorgeworfen, er gehe nicht genug auf den Grundtext zurück, er nehme den Bibelstellen, von denen er Gebrauch mache, bisweilen ihren natürlichen Sinn und reiße sie aus ihrem Zusammenhange heraus u. s. w. (vgl. Scherer a. a. O. 89 f.).

Von Vinet's gedruckten Predigten gehören fast alle der Klasse der synthetischen an, und zwar den guten dieser Gattung, die den Text nicht bloß als Prätext haben, sondern ihn wirklich reproduciren. Zu diesem Ende wählt er meistens kurze, sehr oft nur aus einem einzigen, ja wohl aus einem halben Vers bestehende Texte, die er dann möglichst erschöpft. Manchmal macht er zwei Reden über einen solchen kurzen Text. Diese Vorliebe für kurze Texte hatte bei ihm ihren Grund ohne Zweifel zum Theil in einer bei reformirten Predigern oft vorkommenden Sitte, noch mehr aber in seiner außerordentlichen Produktivität, vermöge deren oft ein einziges Schriftwort eine ganze Fülle neuer Gedanken in seinem Geiste erzeugte, sowie in seinem Bedürfnisse, die christliche Wahrheit allseitig zu betrachten und auf die mannichfachen Zustände des Herzens und Lebens anzuwenden.

Eine andere Eigenthümlichkeit Vinet's in seinen Predigten ist die, daß er, wahrscheinlich aus künstlerischem Interesse und Abneigung gegen todten Mechanismus, troß sorgfältiger Disposition im Einzelnen, sein Thema sehr oft gar nicht in Haupttheile theilt oder die Eintheilung doch so viel als möglich zu verbergen sucht. Die Rede schreitet, wie dieß auch beim Vortrage der Fall war, ohne Unterbrechung bis zu Ende

fort. Hat er aber Theile, so kündigt er sie meistens nicht ausdrücklich an. Selbst das Thema ist oft gar nicht oder kaum merklich hervorgehoben.

Es ist nicht zu läugnen, daß dieser Mangel an einer äußerlich hervortretenden Ordnung, der übrigens neben der sonst fast ausnahmslos herrschenden, oft mehr die Geistesträgheit als die Erbauung fördernden Sitte des Ankündigens der Disposition gewiß sein Recht hat, das Verständniß der Vinet'schen Reden einigermaßen erschwert. Was aber überhaupt verhindern wird, daß dieselben populär im gewöhnlichen Sinne werden, das ist, mit Scherer zu reden, die in ihnen herrschende „zu feine und zu constante Dialektik, ein zu häufiger Gebrauch der Beweisführung". „Vinet's Reden", fährt derselbe fort, „sind eben so viele sorgfältige, gelehrte, häufig siegreiche Erörterungen, die aber dennoch eine gewisse geistige Spannung erzeugen."

Schließen wir diese Bemerkungen über Vinet's Predigten mit einer schönen Stelle von Scherer, die den Eindruck wiedergibt, den Vinet's Vortrag auf ihn machte, ein Eindruck, mit dem der vom Schreiber dieser Zeilen empfangene ganz übereinstimmt. „Das Geheimniß des unbekannten Zaubers, unter dem man sich fühlte, indem man ihn hörte, besteht darin: er war vollkommen wahr. Kaum bemerkte man die so volltönende und wohlklingende Stimme, den angebornen Adel der Geberde, die feine Dialektik der Beweisführung, die Fülle und Ursprünglichkeit der Gedanken, den ausgesuchten Geschmack des Styls und des Vortrags; man war von etwas Höherem und Mächtigerem gefesselt. Man hatte einen Mann vor sich, der die Kanzel bestieg, weil er Etwas zu sagen hatte; man fühlte, daß, was er gab, sein Leben, er selber war. Die Demuth erzeugte bei ihm die Einfachheit, die Einfachheit brachte die Natürlichkeit hervor: da war keine angelernte Dogmatik, keine gemachten Redensarten, kein religiöses Kauderwälsch, keine aneinander genähten Bibelstellen, um die Leerheit des Gedankens zu verbergen; Alles zielte auf Erbauung; nichts verrieth die Selbstgefälligkeit des Predigers, der sich denken sieht oder reden hört; der Ton rührte und durchdrang, weil der, welcher redete, zuallererst gerührt und durchdrungen war. Vinet riß mit sich fort, aber unvorsätzlich, durch eine ganz religiöse und geistliche Gewalt; er entlockte Thränen, aber Thränen der Demüthigung; man bewunderte, aber man bewunderte den Geist Gottes und seine Macht; indem man darüber nachdachte, erkannte man wohl, daß ein so vollendetes Werk durch eine vollendete Kunst erzeugt wurde, aber man war zugleich zu der Anerkennung gezwungen, daß diese Kunst selbst in der Aufrichtigkeit bestehe, welche den Ausdruck mit der Empfindung, die Form mit dem Gedanken in Uebereinstimmung brachte und Alles einem evangelischen Zwecke unterordnete. Bei Vinet war die Kunst allerdings nicht unbewußt, aber sie war zu vollendet, um sich selbst ihren Antheil neben dem Gegenstande zu machen; es war vielmehr ein vollkommener und verborgener Geschmack, der unter den Formen des Wortes cirkulirte; nirgends bemerkte man Geschicklichkeit, überall fühlte man Takt und Glück. Alles war harmonisch, Alles vollendet, Alles reizend; aber der Eindruck resumirte sich in einem Gefühl der Ueberraschung und der Rührung beim Anblick der moralischen Person, die sich in diesen gesegneten Worten auf so demüthige und so lautere Weise verrieth" (a. a. O. S. 178—180).

So viel über Vinet's Theologie und Predigtweise. Seine religiöse Wirksamkeit beschränkt sich aber keineswegs darauf, sondern ist eine viel umfassendere. Christenthum und Humanität war für Vinet im Grunde eins und dasselbe; die Bestimmung des Christenthums lag ihm darin, immer mehr zur Humanität zu werden. Von Anfang an war er von dem Gedanken beseelt, daß die Religion sich in alle Interessen der Gesellschaft mengen, alle Beziehungen des geistigen Lebens durchdringen, alles Menschliche heiligen und verklären müsse, und seine große Fähigkeit bestand eben darin, die christliche Wahrheit auf andere Gebiete der Erkenntniß und des Lebens anzuwenden. Daher hat Vinet seine Hauptbedeutung eigentlich als religiöser Schriftsteller im weitesten Sinne des Wortes. Es ist bereits von den verschiedenen Gebieten die Rede gewesen, auf denen er, ab-

gesehen von dem theologischen und ascetisch-homiletischen, sein schriftstellerisches Talent bethätigte, in allen aber bildet das Christenthum den eigentlichen Zweck und Inhalt; in seinen Artikeln über die verschiedenartigsten Gegenstände findet man den Moralisten und den Apologeten des Christenthums wieder. Wie Vielen hat er auf diese Weise das Wort vom Kreuze nahe gebracht, die es ohne ihn vielleicht niemals in seiner ganzen Wahrheit gehört hätten und die es nur auf diesem Wege erreichen kann! Er hat aber auch über alle jene mannichfachen Gegenstände, die er behandelt, eine Menge neuer und eigenthümlicher Gedanken ausgesprochen und so auch in dieser Beziehnng einen zwar schwer zu berechnenden, aber darum nicht weniger reellen Einfluß ausgeübt und wird ihn immer mehr ausüben.

Vinet's geistige Begabung kann überhaupt nicht genug hervorgehoben werden. Seiner eben berührten Vielseitigkeit kam seine Produktivität gleich. Er war in der That nicht bloß ein großes Talent, sondern eine durchaus geniale Natur. Die Produktivität überwog bei ihm die Receptivität. Zwar besaß er ausgedehnte Kenntnisse und eine merkwürdige Belesenheit in mehrern alten und neuen Literaturen, aber er ließ sich durch dies Alles nur anregen oder verwandelte das Aufgenommene dergestalt in sein Eigenthum, daß es wie als ursprüngliche Gedankenschöpfung wieder an's Licht trat. Vinet war aber auch eine durch und durch ästhetische Natur, die sich überall, im Klang seiner Stimme, in einer herrlichen Sprache und selbst in seiner eigenthümlich zierlichen Schrift offenbarte. Mit einer blühenden Einbildungskraft verband sich in ihm ein außerordentlich scharfer Verstand und ein eben so tiefes Gefühl, die freilich weit entfernt waren, denselben Weg zu gehen, was ihm viel innere Leiden bereitete.

Aber höher noch als seine geistige Begabung steht in der Erinnerung derer, die das Glück hatten, den ausgezeichneten Mann näher zu kennen, sein christlicher Karakter. Es ist das Eigenthümliche seiner Frömmigkeit, daß sie bei großer mystischer Tiefe doch eine durch und durch praktische, werkthätige war. Vinet hatte einen wahren Hunger und Durst nach Vollkommenheit und darum eine heilige Begeisterung für das sittliche Ideal, wie es in der Person Christi thatsächliche Wirklichkeit geworden ist. Unbedingter Gehorsam gegen den göttlichen Willen in der Nachfolge Christi war der Grundton seines ganzen Lebens, die Seele aller seiner Bestrebungen. Ueberhaupt war das Gewissen, welches das innerste Centrum seiner Theologie bildet und dessen Belebung der Endzweck seiner meisten Arbeiten war, auch der Hauptfaktor in seiner Individualilät. Er that sich in dieser Beziehung nie genug. Seine Schriften tragen die Spuren davon auch in der Form an sich. Mit Recht bemerkt Sainte-Beuve: „Die inneren Gewohnheiten der Pflicht, der moralischen Regel sind auf seinen Styl übergegangen, haben den Gang desselben bestimmt und bezeichnen ihn stellenweise allerdings zu sehr.“ Die Tugenden aber, durch die sich Vinet ganz besonders als einen wahren Jünger Christi bewies, sind ohne Zweifel Demuth und Liebe. Jene äußerte sich besonders auch als Bescheidenheit gegenüber den Menschen. Der Mann, dessen Schriftstellerruhm Europa und Amerika durchflog, dessen Beifall die ersten Geister Frankreichs begierig suchten und an dem man wiederholt Alles anwandte, ihn auf einen hervorragenden Schauplatz zu stellen, that Alles, um sich dem Auge der Welt zu entziehen. In Beziehung auf Andere erfüllte er wörtlich die apostolische Ermahnung: „Einer achte den Andern höher, denn sich selbst“ (Phil. 2, 3). Diese unbeschränkte Demuth des Mannes bildet mit seinem eben so unbeschränkten Freiheitssinn wieder einen jener Gegensätze, deren er so manche in sich vereinigte. Und mit der Demuth ging Hand in Hand seine aufopfernde Liebe. „Ströme des Mitleids und der Wohlthätigkeit“, sagte bei seinem Hinscheiden ein Lausanner Blatt, „flossen aus diesem bescheidenen Hause wie aus einer unversieglichen Quelle, und nie wird man die Zahl derjenigen erfahren, die er unterrichtete, stärkte, empfahl, denen er Stellen verschaffte, die ihm ihr geistliches Leben verdanken, das Brod ihrer Familie, Alles, was sie thun, und Alles, was sie sind.“

Soll aber unsere flüchtige Schilderung dieses edeln Karakters nicht einseitig seyn, so dürfen wir auch eine andere Seite desselben nicht ganz übergehen. Wir haben als den Grundgedanken von Vinet's Theologie die Einigung des objektiven und subjektiven Christenthums bezeichnet, zugleich aber nicht verhehlt, daß es ihm, trotz des ernstlichsten Strebens darnach, nicht völlig gelungen sey, das Gleichgewicht zwischen beiden Seiten überall zu bewahren, sondern daß der subjektive Faktor in seiner Darstellung vorherrsche. Die gleiche Erscheinung findet sich in seinem christlichen Leben wieder. In Vinet's Individualität nämlich hatte die Selbstthätigkeit das Uebergewicht über die Empfänglichkeit, weßhalb denn in der Entwickelung seines christlichen Lebens das Moment der Freiheit das der Gnade überwog. Das gibt nun einerseits seinem christlichen Leben das Gepräge großer Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit, andererseits aber nimmt es demselben etwas von jener Ruhe und Sicherheit, welche zur vollen Harmonie des christlichen Karakters gehören. Sein Wesen trug vorherrschend das Gepräge des Kampfes, und man konnte an ihm ein wenig die Freudigkeit vermissen, welche aus dem vollen Genuß der Gnade entspringt. Vinet zeigt auch hier wieder eine auffallende Aehnlichkeit mit Pascal, aus dessen Schriften er so viel Nahrung für sein inneres Leben zog. Dabei darf freilich nicht vergessen werden, daß eine Hauptursache der Traurigkeit, die einen Zug in dieser sonst so anmuthvollen Natur bildete, in den dunkeln Führungen und vor Allem in den schweren physischen Leiden des theuern Mannes lag.

Zum Schlusse folgende Bemerkung: Wir dürfen, zumal wo es sich um die Auffassung der höchsten und schwierigsten Probleme handelt, bei aller Anerkennung und Verehrung für den Menschen, doch die von seiner Menschlichkeit unzertrennliche Unvollkommenheit nicht vergessen. Es läßt sich aber nicht verkennen, daß seit längerer Zeit von gewissen Seiten über Vinet's Person und Lehre in einer Weise geredet und geschrieben wird, die sich weder mit dem Wesen des Menschen und der Individualität, noch mit dem Karakter des theuern, von seinem Wissen und seinen Tugenden so gering denkenden Mannes verträgt. Möchte unsere Arbeit etwas zu einer unbefangneren Würdigung desselben beitragen! Keiner seiner Schüler kann von größerer Liebe und Verehrung für das Andenken dieses unvergeßlichen Lehrers erfüllt seyn, als Schreiber dieser Zeilen; aber dieß durfte ihn nicht abhalten, auf eine Einseitigkeit in seiner Anschauungsweise hinzuweisen, die der Ergänzung durch die andere Seite der Wahrheit bedarf. Ungeachtet dieses an ihm haftenden Mangels ist auch er überzeugt, daß Vinet einer der größten Geister ist, welche in unserer Zeit der Sache des Christenthums gedient haben, und einer der edelsten Karaktere, die die Kirchengeschichte aufweist.

Zur Bequemlichkeit der Leser folgt hier das Verzeichniß von Vinet's theils von ihm selbst, theils von seinen Freunden herausgegebenen Schriften, nach einer sachlichen Reihenfolge und mit Angabe des Datums je der ersten Auflage: Discours sur quelques sujets religieux. Paris 1831. (Nach der 2. Aufl. in's Deutsche übersetzt von Vogel: Vinet., Reden über religiöse Gegenstände. Frankfurt am Main 1835; nach der 4. Auflage von A. v. Bonin. Breslau 1847; — auch in's Englische und Italienische übersetzt). — Nouveaux discours sur quelques sujets religieux. Paris 1841. — Etudes évangéliques. Paris 1847. — Méditations évangéliques. Paris 1849. — Nouvelles études évangéliques. Paris 1851. (Davon sind vier Reden, nebst einer, die sich jetzt auch in der letzten Ausgabe der Discours befindet, in's Deutsche übersetzt von J. Schmid: die Mitschuldigen an der Kreuzigung des Erlösers. Zwei Reden u. s. w. Zürich 1845; Die drei Erwachen. Zwei Rathschläge der Weisheit. Drei Reden. Zürich 1846. Der ganze Band von Lehmann und Vogel: Evangelische Silberblicke. Reden, Predigten und Studien. Zwickau 1863). — Mémoire en faveur de la liberté des cultes. Paris 1826. (In's Deutsche übersetzt von Volkmann: Ueber die Freiheit des religiösen Cultus. Leipzig 1843). — Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'église et de

l'état envisagée comme conséquence nécessaire et comme garantie du principe. Paris 1842. (In's Deutsche übersetzt von F. H. Spengler: Ueber die Darlegung der religiösen Ueberzeugungen u. s. w. Heidelberg 1845; auch in's Englische übersetzt). — Liberté religieuse et questions écclésiastiques. Paris 1854. (Reden, Abhandlungen u. s. w.). — Théologie pastorale ou théorie du ministère évangélique. Paris 1850. (In's Deutsche übersetzt von H. G. Hasse: A. Vinet's Pastoraltheologie oder Lehre vom Dienst am Evangelium. Grimma 1852). — Homilétique ou théorie de la prédication. Paris 1853. (In's Deutsche übersetzt von J. Schmid: Homiletik oder Theorie der Predigt. Mit einem Vorwort von Dr. K. R. Hagenbach. Basel 1857). — Histoire de la prédication parmi les réformés de France au dix-septième siècle. Paris 1860. — Essais de philosophie morale et de morale religieuse. Paris 1837. — Etudes sur Blaise Pascal. Paris 1848. — L'éducation, la famille et la société. Paris 1855. (Recensionen, Abhandlungen u. s. w. Die zuerst besonders erschienene Abhandlung: Le socialisme considéré dans son principe, ist in's Deutsche übersetzt von D. Hofmeister: Der Socialismus, in seinem Principe betrachtet. Mit einem Vorwort von Dr. A. Neander. Berlin 1849). — Chrestomathie française, ou choix de Morceaux tirés des meilleurs écrivains français. Bâle 1829. 1830. 3 Bde. — Histoire de la littérature française au dix-huitième siècle. Paris 1853. 2 Bde. — Etudes sur la littérature française aux dix-neuvième siècle. Paris 1849. 1851. 3 Bde. — Moralistes des seizième et dix-septième siècles. Paris 1859. — Poëtes du siècle de Louis XIV. Paris 1861. — Von noch nicht besonders erschienenen Arbeiten Vinet's möge hier noch eine an der Spitze seiner Ausgabe der Werke Phil. Alb. Stapfer's befindliche Biographie desselben genannt werden. (Vgl. den Artikel.). — Die Herausgabe von ein paar anderen Bänden steht noch bevor.

Als Quellen für die obige Darstellung haben außer Vinet's Werken besonders gedient: Eigene Aufzeichnungen, mündliche und schriftliche Mittheilungen, ferner die oft angeführte kurze Biographie von Edmund Scherer: Alexandre Vinet, notice sur sa vie et ses écrits, Paris 1853, eine in Beziehung auf die Form ausgezeichnete Schrift, die einstweilen dem Zweck, den der Verfasser bei Herausgabe derselben (nachdem ihre einzelnen Theile zuerst in einer theologischen Zeitschrift erschienen waren) sich vorgesetzt hatte, nämlich eine geschichtliche Einleitung zu Vinet's Schriften zu liefern, vollkommen entspricht; wobei freilich sein Standpunkt nicht ohne Einfluß auf die Beurtheilung der Vinet'schen Theologie geblieben ist.

Ueber Vinet ist ferner zu vergleichen: Souvestre, Magasin pittoresque von 1847. — Frédéric Chavannes, Revue Suisse von 1847, und besonders abgedruckt unter dem Titel: Alexandre Vinet, notice et mémoires. Neuchâtel 1847. — Sainte-Beuve, Revue des deux mondes von 1837; Derniers portraits littéraires und Portraits contemporains, Bd. 2. — Frédéric de Rougemont, Les individualistes et l'essai de M. le Professeur Vinet etc. Neuchatel 1844. — Edmond de Pressensé, Revue chrétienne, 1858. S. 76. — Derselbe, Revue nationale, 1861, 10e Livraison. S. 1—32. — Le chrétien évangélique enthält in den Jahrgängen 1858 bis 1861 eine Reihe von Artikeln unter dem Titel: Quelques épisodes de la vie de Vinet. D'après sa correspondance avec un de ses amis. (Dieser Freund ist Karl Monnard, seit 1846 Professor in Bonn.) — J. F. Astié, Esprit d'Alexandre Vinet, pensées et réflexions extraites de tous ses ouvrages et de quelques manuscrits inédits, rangées dans un ordre méthodique, et précédées d'une préface. Paris, Genève et Lausanne 1861. 2 Bde. — Derselbe, Les deux théologies nouvelles dans le sein du protestantisme français. Etude historico-dogmatique. Paris 1862, S. 253 ff. — F. L. Fréd. Chavannes, Le Lien, 1862, Nr. 9 u. 12. — Charles Secretan, Revue chrétienne, 1861, S. 783—804. — Derselbe, Chrétien évangélique, 1862, S. 222—228. — Ed. Scherer, Le Temps, 1862, Nr. 327. — Hagenbach, im Kirchenblatt

für die reformirte Schweiz, 1847. Nr. 10. — Herzog, ebendaselbst im Feuilleton. — J. Schmid, Zukunft der Kirche, 1847. Heft 9. S. 275—292. — Derselbe, Gelzer's protest. Monatsblätter, 1853. S. 286—317. — Stahl, die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten. Erlangen 1840. S. 279—287. — Hagenbach, Stud. u. Krit. 1829. Heft 2. S. 418. (Recension des Mémoire en faveur de la liberté des cultes). — Herzog, Stud. u. Krit. 1844. Heft 2. S. 499. (Recension des Essai sur la manifestation des convictions religieuses). — Kienlen, Stud. u. Krit. 1852. Heft 2. S. 467. (Recension der Théologie pastorale). — Derselbe, Stud. u. Krit. 1858. Heft 3. S. 581. (Recension der Homilétique). — Lange, J. P., Ueber die Neugestaltung des Verhältnisses zwischen dem Staat und der Kirche. Heidelberg 1848. S. 29—37. — Von der Goltz, H. F., die reform. Kirche Genfs im 19. Jahrhundert. Basel u. Genf 1862. S. 400 ff. — Derselbe, Protestant. Monatsblätter. Bd. 16. S. 279 ff. Lic. J. Schmid.

Druckfehler.

Band V.

Seite 58 Zeile 28 von oben lies Thoren statt Theilen.
„ 152 „ 23 „ „ lies Jehova's statt Israel's.

Band IX.

Seite 412 Zeile 19 von oben lies Kap. 17. statt Kap. 7.
„ 422 „ 14 „ unt. lies studio statt studia.
„ 423 Zeile 3 „ „ lies 41 statt 51.
„ 427 „ 7 „ oben lies Gestaltung statt Geltung.

Band XII.

Seite 178 Zeile 4 von oben lies Höhenpriestern statt Hohenpriestern.
„ 230 „ 18 „ unt. setze nach können ein Komma statt des Punktes.

Band XV.

Seite 81 Zeile 18 von oben lies 1837 statt 1857.

Band XVII.

Seite 246 Zeile 21 von oben lies denselben statt demselben.
„ 246 „ 16 „ unt. lies 29 statt 39.
„ 246 „ 5 „ „ lies 18, 18. statt 18, 8.
In derselben Zeile lies 12, 6—8. statt 12, 16—18.

Verzeichniß

der im siebzehnten Bande enthaltenen Artikel.

V.

Artikel	Seite
Vadian, Reformator in St. Gallen, s. Watt, v. der	1
Väter, apostol., s. Apostol. Väter	1
Väter der Kirche, s. Kirchenväter	1
Väter des guten Sterbens	1
Väter oder Brüder des Todes	1
Vagantes	2
Valdes, Juan u. Alonso	4
Valens, Kaiser	26
Valens, Bischof, s. Arianismus	31
Valentinian I., II., III.	31
Valentinus, der heil.	32
Valentinus u. seine Schule	33
Valerianus, Kaiser	39
Valerianus, der heil.	39
Valesius, Heinrich	40
Valla, Laurentius, s. Laurentius Valla	41
Vallambrosa, Orden von, s. Gualbert	41
Vandalen	41
Variationsrecht	47
Vatablus, Franz	50
Vater, J. S.	51
Vehme, die heil.	52
Venantius, Fortunatus, s. Fortunatus	64
Venatorius, Thomas	64
Verena	65
Vergerius, Petrus Paulus	65
Verklärung	72
Vermigli, Peter Martyr.	82
Veronica	86
Versöhnung	87
Versuchung	143
Verwandtschaft	150
Verzückung	154
Vespasianus, Tit. Flav.	163
Vesper	166
Vicarius	168
Vicelin, Apostel von Holstein	171
Victor I—IV., Päbste	178
Victor, Bisch. v. Antiochien	180
Victor, Dichter	180
Victor, Bisch. v. Cartenna	180
Victor, Bischof v. Capua	180
Victor, Bischof v. Tununa	180
Victor, Bischof v. Carthago	180
Victor, Bischof von Vita	180
Victorinus v. Pettau	181
Victricius, der heil.	181
Viehzucht b. d. Hebräern	182
Vienne, Concilien	186
Vierfürst, s. Tetrarch	187
Vigilantius	188
Vigilien	194
Vigilius, Bischof v. Tapsus	195
Vigilius, Bisch. v. Trient	199
Vigilius, Diakon	199
Vigilius, röm. Bischof	200
Villegaignon, Nic. Dur. de	204
Vincentius v. Beauvais	210
Vincentius v. Lerinum	211
Vincentius de Paula	218
Vincentius v. Saragossa.	220
Vinet, Alex., s. am Schlusse des Bandes	766
Viret, Peter	222
Virgilius, bayer. Priester	223
Visitantinen	225
Visitatio liminum apost.	232
Visitation, kirchliche, s. Kirchenvisitation	234
Vitalian, Pabst	234
Vitringa, Campegius	235
Vitus, St.	236
Vives, Jo. Lud. de	237
Voëtius u. seine Schule	238
Volk Gottes	245
Volk Gottes des A. Bundes in der nachbibl. Zeit	305
Voragine, Jacobus de, s. Jakob de Voragine, Bd. VI. S. 399.	385
Vorbehalt, geistlicher	385
Vorbild oder Typus	389
Vorherbestimmung (Prädestination)	397
Vorsehung	408
Vorstius, Konrad	419
Vossius, Gerhard	420
Vorstius, Gerh. Joh.	420
Votivtafeln	422
Vulgata	422

W.

Artikel	Seite
Waffen b. d. Hebräern, s. Krieg	460
Wagen b. d. Hebräern	460
Wahrhaftigkeit	463
Wahrheit	472
Wahrsager	480
Walachei	485
Walafrid Strabo, s. Strabo	490
Walch, Chr. W. F.	490
Walch, J. E. J.	494
Walch, J. G.	494
Waldeck, Fürstenthum	496

	Seite
Waldenser	502
Waldhausen, Konr. von	546
Walpurgis	547
Walther v. St. Victor	547
Walton, s. Polyglottenbibeln	548
Wandelbert	548
Warburton, Will.	550
Wardlaw, Ralph	555
Warham, Will.	557
Warnefrid, s. Paul Warnefried, Bd. XI. S. 222	559
Wasserweihe in der griech. Kirche	559
Waterland, Daniel	560
Watson, Richard	562
Watson, Rich., Bischof	563
Watt, Joach. von	564
Watts, Isaak	566
Wazo, Bischof v. Lüttich	569
Weberei b. d. Hebräern, s. Bd. V. S. 511	574
Wegscheider, J. A. L.	574
Weigel, Valentin	577
Weihbischof, s. Episcopus in partibus	588
Weihnachten	588
Weihnachtsfeier	594
Weihrauch	599
„ (Pflanze)	602
Weihungen, s. Benediktionen, Bd. II. S.47.	604
Weihwasser	604
Wein u. Weinbau bei den Hebräern	610
Weisheit	617
Weisheit, Buch der	622
Weissagung	626
Welfen und Ghibellinen	659
Welt im biblischen Sinn	676
Weltgeistliche	683
Wendelin, der heil.	684
Wendelin, Mark. Friedr.	685
Wenden, Bekehrung zum Christenthum	686
Werenfels, Samuel	693
Werke, gute	697
Werkmeister, B. M. von	710
Werkzeuge b. d. Hebräern	713
Wernsdorf, Gottl.	715
Wertheimisches Bibelwerk	715
Wesel, Joh. v.	718
Wesley, s. Methodismus	731
Wessel, Joh.	731
Nachtr. z. Art. „Waldenser“	764
Vinet, Alex.	766

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.

